BEITRÄGE

ZUR

EINLEITUNG IN DAS NEUE TESTAMENT

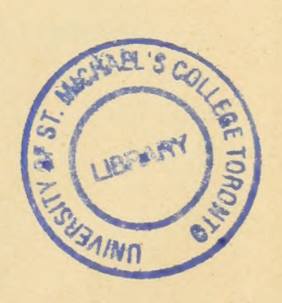
VON

ADOLF HARNACK

III

DIE APOSTELGESCHICHTE





LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1908

Druck von August Pries in Leipzig.

DEM

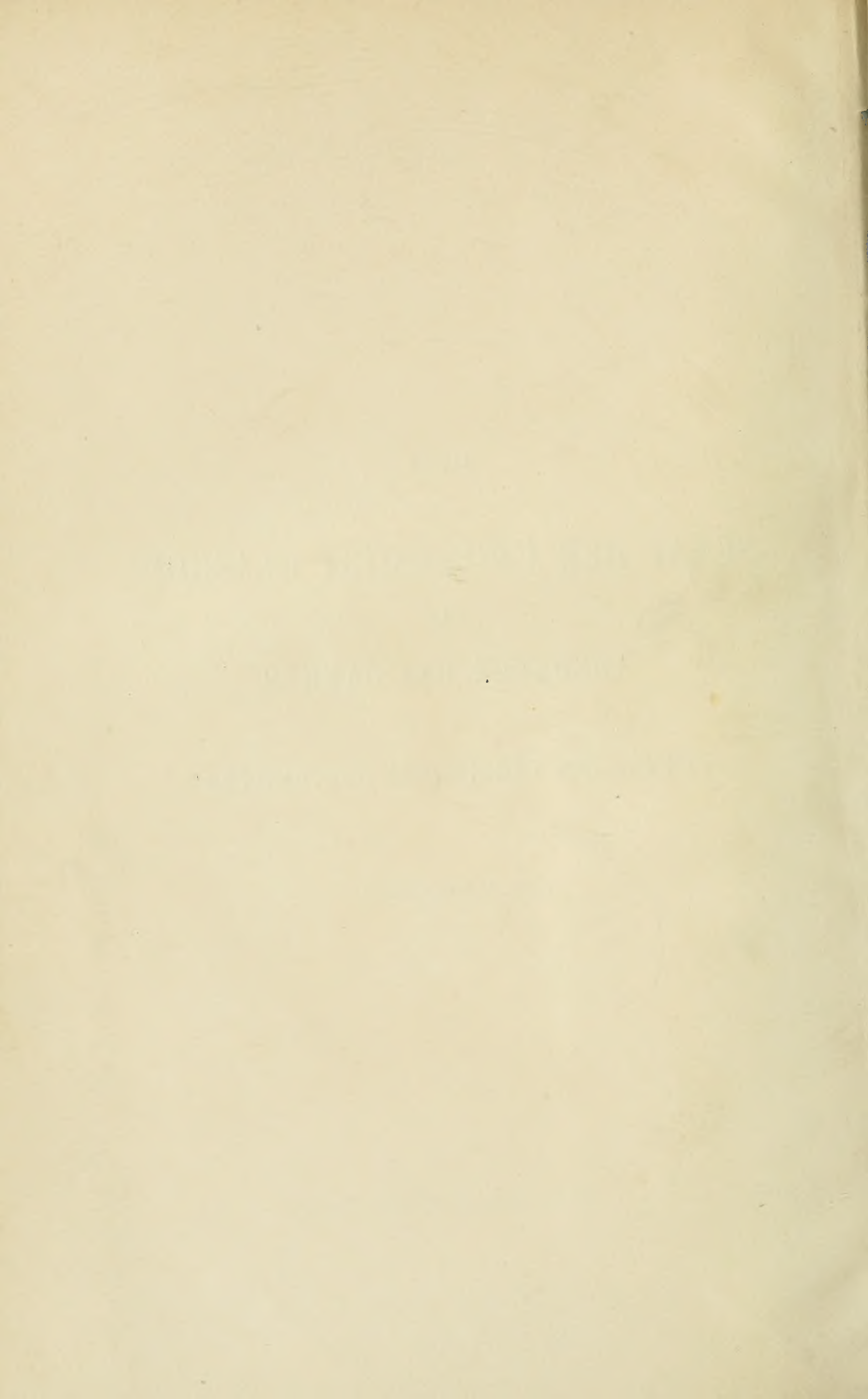
SENAT DER UNIVERSITÄT GLASGOW

ALS

AUSDRUCK DES DANKES

FÜR DIE IHM VERLIEHENE DOKTORWÜRDE

DER VERFASSER





Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

Man kann die Größe und Schwierigkeit der Aufgabe, die sich Lukas in seiner „Apostelgeschichte“ gestellt, und die Kraft und Kunst, mit der er sie bewältigt hat, nicht leicht überschätzen. Um zu überschlagen, was er geleistet, versetze man sich in die Situation, in der er geschrieben hat. Es war in der Zeit der flavischen Kaiser, und er, ein wohl schon betagter Arzt, lebte nach langen und zahlreichen Reisen, die ihn bis nach Jerusalem und bis nach Rom geführt hatten, in Ephesus, Achaja oder sonstwo in einer Küstenprovinz des griechischen Meeres. Die christliche Bewegung in diesen Ländern war mindestens seit 30 bis 40 Jahren im Gange. Er selbst hatte lebhaften Anteil an ihrer Verbreitung genommen und hatte sich persönlich nicht nur mit Paulus, sondern auch mit hervorragenden Mitgliedern der Urgemeinde berührt. Die Einzelheiten der evangelischen Geschichte hatte er auch von solchen überliefert erhalten, „die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen waren“. Eine überwältigende Fülle von Erlebnissen war auf den hellenischen Mann eingestürmt — überwältigend, wo sie zusammenstimmten und sich zu einem einheitlichen Eindruck verdichteten, und überwältigend durch ihre Verschiedenheit und ihre Paradoxie. Ein heiliges Buch von unerschöpflichem Inhalt, die Gestalt Jesu Christi in einer concordia discors von Zeugnissen, Berichten und Spekulationen, die Apostel, die Gemeinden und dazu zahlreiche Pneumatophoren, Wunder und Zeichen erlebend und vollziehend! Über der in immer neuen Hervorbringungen brandenden Bewegung der dunkle Himmel des Anbruchs des Weltuntergangs, und daneben doch schon die ernstesten Versuche, sich mit dem Neuen in dieser Welt einzurichten und ihre Lebensordnungen umzubilden. Endlich — Spannungen überall: jüdisch und griechisch, Paulus und die anderen, Erkenntnis und dezidierte Verachtung alles

Wissens, Geist und Buchstabe, Tradition und Prophetie, Spekulation wider Spekulation, Tatsachen und Kommentare, Leben und Askese. In solch einer Situation greift Lukas zur Feder und unternimmt es, nicht nur Geschichte zu schreiben — wie alles das geworden ist, was er um sich sieht —, sondern auch diese Geschichte als zweiten Teil mit der evangelischen Geschichte zu vereinigen.

Das erste war ein Wagnis, das sich psychologisch schwer begreifen läßt, wenn er selbst ohne direkte und persönliche Fühlung mit dem Vergangenen, welches er darstellen wollte, gewesen wäre. Wer ihn zum Redaktor macht, schiebt die Schwierigkeit des Problems nur rückwärts auf irgendeinen Unbekannten, und wer ihn in eine spätere Generation stößt, verkennt den Charakter seines Buchs, weil er den Wald vor Bäumen nicht sieht. Nur eine direkte Fühlung konnte eine solche Geschichtschreibung ermöglichen, wie sie in der „Apostelgeschichte" vorliegt. Auch so noch ist die Leistung eine ganz erstaunliche. Welche alte oder jugendliche religiöse Bewegung des Zeitalters hat etwas Ähnliches hervorgebracht oder auch nur gewollt? Etwa die des Mithras oder der Magna Mater? Wäre der Verfasser nicht als durch persönliche Kenntnis instruierter Biograph des Paulus — soweit er es ist — an den Stoff herangetreten und hätte er nicht in dieser Kenntnis ein Prinzip und Steuer gehabt, wie wäre es nur denkbar, daß er den ungeheuren, ja chaotischen Stoff zu bemeistern vermocht oder an seine Bemeisterung auch nur gedacht hätte! Auch so noch mußte er ein ungewöhnliches Maß der herrlichen Gabe aufwenden, die er als geborener Grieche besaß, den Sinn für Gestaltung und Ordnung und die Kunst der Auswahl, welche der Zweck verlangte.

Aber das zweite ist fast noch erstaunlicher — an das durch Markus geschaffene, durch ihn selbst, Lukas, modifizierte „Evangeliumsbuch" hat der Verfasser diese seine „Geschichte" als Fortsetzung angehängt[1]. Er hob damit den Stoff, dessen Dar-

---

1) Daraus folgt — was ja auch an sich das Gegebene ist —, daß diese Art Erzählung der Geschichte Jesu formell noch nicht als „heilig" galt. Sehe ich recht, so hat zuerst „Matthäus", der sich nicht nennt, das Evangeliumsbuch als Gemeindebuch und damit als quasi heiliges Buch geschaffen. Von hier aus ist dieses Ansehen auch auf Markus und Lukas übertragen worden. Matthäus hat sein Werk durch die

stellung es galt, auf die höchste Höhe und zugleich sein eigenes Werk auf dasselbe Niveau. Die Kühnheit ist im Objektiven und Subjektiven gleich groß. Zur heiligen Geschichte Jesu trat durch ihn ein zweiter Teil dieser Geschichte, und neben die Darstellung der ersteren, die schon einen festen Typus besaß, stellte sich der Typus dieser neuen Geschichte! Die Auswahl ist dabei ganz das Werk des Lukas, und der Erzählungstypus ist es nicht minder. Für den letzteren konnte der Evangelientypus kaum irgendwo vorbildlich sein; er mußte ganz neu geschaffen werden, und niemand hat ihn mit Glück oder Erfolg nachzubilden vermocht, soviele es — aber die Aufgabe sofort verengend[1] — später versucht haben.

Die neue Religion, fast noch in ihren Anfängen, erhielt so bereits eine Geschichte, und sie erhielt sie nicht von einem Judenchristen und Palästinenser, sondern von einem Hellenen. Das war von unermeßlicher Bedeutung! Der Grieche, kaum gewonnen, schenkt ihr eine Geschichte und zwingt so die Anhänger der Religion, aus dem ungeheuren Stoff das als ihre Geschichte zu sehen, was er ihnen bietet. Im ganzen Unternehmen und an hundert Stellen konnte er scheitern und sein Buch konnte wirkungslos oder verfehmt zu Boden sinken. Aber es ist geblieben — etwa nur faute de mieux? Gewiß nicht. Zwar leistet es das nicht alles, was man später von ihm erwartete[2],

---

vorangestellte „*Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*“ an das Alte Testament herangeschoben, und die Art seiner Erzählung — er hat immer die Gemeinde vor sich und spricht liturgisch —, die Anonymität und der solenne Schluß beweisen, daß er ein Lesebuch für den kultischen Gebrauch schaffen wollte. Lukas hat unter seinem eigenen Namen und für den Privatgebrauch geschrieben. Act. 1, 1 beweist, daß vor Luk. 1, 1 etwas weggefallen ist, nämlich die Adresse. Auch an dem Anfang des Markus-Ev.s scheint korrigiert worden zu sein. Ein liturgisches Buch ist auch Markus von Hause aus nicht.

1) Ich denke an die sog. apokryphen Apostelgeschichten, die mit den Acta Pauli beginnen; doch s. schon das Kerygma Petri.

2) Schon die, welche dem Buche „*Πράξεις τῶν ἀποστόλων*“ vorgesetzt haben (der Titel, der allgemein rezipiert worden ist und schon dem Irenäus und Clemens Alex., dem Tertullian und dem Verf. des Muratorischen Fragments bekannt war, kann nicht ursprünglich, aber auch nicht später als bald nach der Zeit um 150 gegeben worden sein; der Titel *Πράξεις* ist nur eine Abkürzung), wollten in dem Buche ein Werk sehen, in welchem man Kunde von den Taten (und Zeugnissen) aller (zwölf) Apostel erhalte; denn

aber es ist geblieben, weil das Ausgezeichnete sich durchsetzt[1].

Geschichte kann man in doppelter Weise erzählen: man kann einen Haufen mehr oder weniger bedeutender und charakteristischer „Geschichten“ — Memorabilien — zusammentragen oder man kann alles um einen Mittelpunkt konzentrieren. Dieser Mittelpunkt kann eine Persönlichkeit oder eine Idee sein, die Idee kann dabei als ruhende oder als sich entwickelnde vorgestellt werden. Was hat Lukas getan? Er hat es verschmäht, sich mit „Geschichten“ zu begnügen, wie es die Apostelgeschichtenfabrikanten nach ihm getan haben. Er hat aber auch nicht eine Person in den Mittelpunkt gestellt, so nahe ihm das bei seinen Beziehungen zu Paulus und seiner Verehrung für ihn liegen mußte. Mit sicherem Takte hat er vielmehr erkannt, daß, wenn er diese neue Geschichte als zweiten Teil neben die evangelische Geschichte stellen wollte, er keine einzelne Persönlichkeit zum Zentrum machen dürfe; denn in dem Momente wäre die Einzigkeit des Meisters, Jesus Christus, bedroht und verdunkelt. Also um eine Idee mußte er den Stoff gruppieren. Sollte sich das Werk aber als Fortsetzung des ersten darstellen, so mußte diese Idee vom Wirken Jesu selbst gewonnen sein. „Die Kraft des Geistes Jesu in den Aposteln geschichtlich dargestellt“ — einzig dieses Thema leistete, was hier nötig erschien: alles, was in der Geschichte der ältesten Gemeinden der Erinnerung wert war, ließ sich ohne Zwang diesem Thema unterordnen, noch mehr ließ sich ausscheiden, und zugleich verknüpfte das Thema den ganzen Stoff aufs sicherste mit dem ersten Teil, mit der Geschichte der Worte und Taten Jesu. Es war ein wahrhaft

---

ein solches Werk brauchte man zum Erweise der evangelischen Wahrheit gegenüber der Häresie. Aber das Buch leistet das Gewünschte nicht oder nur zum Teil. Der Name „Commentarius Lucae“, den Tertullian einmal braucht (de jejun. 10), ist nicht übel, aber eine freie Bildung Tertullians.

1) Innerhalb der Heidenkirchen ist das Buch — soviel wir wissen — nur von den Marcioniten (wohl auch von einigen gnostischen Vereinen) und von den rätselhaften Severianern (Euseb., h. e. IV, 29; sie sind vielleicht gar nicht zu den Heidenchristen zu rechnen, da sie den Paulus ablehnten) verworfen worden. Es steht aber trotz Tertull., adv. Marc. V, 2. 3; de praescr. 22 f. nicht einmal ganz fest, ob das Buch überhaupt in Marcions Hände gekommen ist. Es lassen sich dafür, aber freilich auch für das Gegenteil, Gründe geltend machen.

genialer Gedanke, der dadurch nichts von seiner Genialität einbüßt, daß er uns nachträglich ganz selbstverständlich erscheint.

„Die Kraft des Geistes Jesu in den Aposteln geschichtlich dargestellt“ — der Begriff „Apostel“ ist von Lukas hierbei noch nicht in ganz enger Weise verstanden. Freilich die Tatsachen selbst sträubten sich gegen eine Verengung. Von der großen Mehrzahl der Zwölfe wußte Lukas nichts oder es war nichts von ihnen zu erzählen, was über eine bescheidene Wirksamkeit hinausging. So mußte der Begriff „Apostel“ etwas erweitert werden, und das erlaubte der damals noch gültige Sprachgebrauch. Das Wirken von Philippus, Barnabas, Apollo, vor allem aber das des Paulus, war zu erzählen. Und nun konnten auch im Schatten des allgemeineren Themas und ihm untergeordnet die beiden großen Hauptpersönlichkeiten der christlichen Urgeschichte zu ihrem vollen Rechte kommen — Petrus und Paulus. Die Apostelgeschichte ist a parte potiori eine Darstellung der Wirksamkeit des Petrus und Paulus. In ihrem ersten Teile herrscht Petrus fast ausschließlich und im zweiten herrscht Paulus ganz ausschließlich. Dennoch aber kann niemand das Buch als die Zusammenstellung zweier apostolischer Biographien beschreiben. Mit ausbündiger Kunst ist vielmehr die Sache so dargestellt, daß das biographische Element eine gewisse Schwelle nicht überschreitet. Die biographische Wißbegierde wird nicht voll befriedigt, ja sie muß es sich gefallen lassen, sich an sehr wichtigen Punkten zu bescheiden.

Petrus und Paulus — diese Zusammenstellung, die in den Erinnerungen der Kirche den vornehmsten Platz nach dem Stifter selbst einnimmt, ist gewiß nicht von Lukas geschaffen worden; die Geschichte selbst hat sie geschaffen. Aber ob sie sich so ausschließlich und so sicher dem Gedächtnis der Nachwelt eingeprägt hätte ohne die Apostelgeschichte, darf man wohl fragen. Hätte der große Unbekannte, der wenig später in Asien gewirkt und einen Kreis von Presbytern um sich gesammelt hat, einen Biographen wie Lukas gefunden, so wäre vielleicht die Dyarchie der beiden Hauptapostel im Gedächtnis der Kirche erschüttert worden, und hätte Jakobus, der Bruder des Herrn, einen hellenischen Schriftsteller für sich gewonnen, so hätte dieser Jakobus in Jerusalem der Folgezeit leicht als die Hauptpersönlichkeit der apostolischen Zeit vorgestellt werden können. Versucht wor-

den ist beides, aber zu spät und von unberufenen Männern. So ist das Zweipaar, Petrus und Paulus, an seiner hohen, durch die Apostelgeschichte befestigten Stelle unangetastet geblieben, und sie können niemals gestürzt werden. Von der Verschiebung, die nachmals in ihrem gegenseitigen Verhältnis eingetreten ist, ist hier nicht zu reden. Nur soviel sei bemerkt, daß Lukas keinen von beiden bevorzugt. Von Paulus erzählt er als von einem ihm persönlich Bekannten, von Petrus nur auf Berichte hin — das begründet natürlich einen bedeutenden Unterschied; aber von diesem unüberwindlichen Unterschied abgesehen, spricht er in gleicher Verehrung von beiden, und Rivalitätsfragen liegen überhaupt nicht innerhalb seines Horizonts. Wenn er den Kreis des Petrus sich mit dem des Paulus nur einmal — auf dem Höhepunkt der Darstellung (c. 15) — schneiden läßt, während sich, wie Act. 9, 27, Gal. 1, 18, I Cor. 1, 12 lehren, diese Kreise öfters berührt haben, so hängt das mit einer bestimmten Fassung seines Themas zusammen, die bisher noch außer acht geblieben ist.

Die Kraft des Geistes Jesu in den Aposteln geschichtlich darzustellen — das war das allgemeine Thema des Lukas. Aber wie unbestimmt war noch immer dieses Thema gegenüber der Fülle der Erscheinungen, die sich dem Geschichtschreiber darboten! Wie sollte er sie bewältigen und wo die stofflichen, geographischen und biographischen Grenzen ziehen? Er mußte nach einem Steuer suchen und es in die Hand nehmen, um auf diesem Meere ein Ziel und einen festen Kurs zu gewinnen. Wiederum fand er eine geniale und einfache Lösung des Problems. Die Kraft des Geistes Jesu stellt sich am eindrucksvollsten in der Mission dar, in dem Siegeszug, den die evangelische Verkündigung von Jerusalem bis Rom genommen hat. Mit dieser Tatsache, daß sich die neue Religion von dem kleinen Galiläa aus in wenigen Jahrzehnten durch das ganze Reich verbreitet, daß sie Griechen und Barbaren für sich gewonnen und sich sogar Königen und Statthaltern zu Gehör gebracht hat, ließ sich nichts anderes vergleichen und ihr ließ sich alles unterordnen, was der Erzählung würdig war. Diese Tatsache, die Ausbreitung, mußte also als Prinzip der Auswahl und Exklusion und als formgebende Idee an die Spitze treten. Sie wird gleich im Eingange aufs bestimmteste angekündigt: „Ihr werdet die Kraft des heiligen Geistes empfangen und werdet

meine Zeugen sein zu Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis an das Ende der Erde", und sie wird noch eindrucksvoller durch die große, in Wahrheit proleptische Schilderung im zweiten Kapitel zum Ausdruck gebracht, wo die Worte wie eine triumphierende Aufzählung überwundener Völker nach einem großen Siegeszug lauten: „Parther und Meder und Elamiter, Mesopotamien, Kappadocien, Pontus, Asien usw." Soweit der römische Imperator herrscht und noch weit über seine Grenzen hinaus, hört jetzt die Welt die evangelische Botschaft und nimmt sie an!

Es ist bewunderungswürdig, wie sicher, ausschließlich und zielstrebig Lukas in dem ganzen Buch die Idee der Mission und Ausbreitung im Auge behalten und sich Digressionen kaum irgendwo gestattet hat[1]. Auch die lange Erzählung von den einzelnen Stadien des Verhörs des Paulus und von der gefahrvollen Seereise, bis er endlich nach Rom kommt, bildet hier kaum eine Ausnahme; denn jedes Verhör ist ein großes Bekenntnis vor der ganzen Welt und ihren Herrschern, weil die römischen Statthalter und der König Agrippa sie repräsentieren, und die gefahrvolle Seereise steigert die Spannung, ob es dem Evangelium in der Botschaft des Paulus gelingen wird, sich in der Welthauptstadt zu Gehör zu bringen. „Und so kamen wir nach Rom" (*καὶ οὕτως εἰς τὴν Ῥώμην ἤλθαμεν*, der Artikel ist zu beachten) — mit diesen Worten ist der Schluß des Buches eingeleitet, und der Schluß des Schlusses lautet: „und Paulus verkündigte (daselbst) das Reich Gottes und lehrte von dem Herrn Jesus Christus mit allem Freimut und ungehindert".

Aber dieser Siegeszug hat eine dunkle Kehrseite, die dem Lukas für seine Geschichtschreibung kaum minder wichtig ist als der helle Glanz: das jüdische Volk, in welchem Jesus Christus erschienen ist und die ganze Bewegung ihren Anfang genommen hat, hat nicht nur seinen Messias verworfen, sondern es hat sich auch in steigendem Maße wider die Predigt von ihm verstockt, ihr überall in der Völkerwelt die größten Schwierigkeiten zu machen versucht und fort und fort Verfolgungen wider die Christen angezettelt. Durch die bösen Machinationen dieses heillosen Volkes wird die Geschichte, die Lukas zu schreiben hat,

1) Nur ein Nebenzweck ist wohl anzuerkennen: die Verteidigung des Paulus gegen judaistische Angriffe.

zum Drama, und so hat er sie dargestellt. Aber nicht nur diese Machinationen mußte er darstellen, sondern auch zeigen, daß trotz aller rastlosen und redlichen Versuche der Apostel — auch des Paulus — die Juden umzustimmen, sie immer feindseliger geworden sind.

Aber wie? Ist es nicht ein Zeichen der Schwäche des Evangeliums, daß es die Juden nicht zu gewinnen vermochte und daher zu Griechen und Barbaren übergehen mußte? Kein Gedanke ist dem Lukas fremder als dieser uns so nahe liegende! Er biegt ihn in sein Gegenteil um, indem er mit Paulus in dem ablehnenden und feindseligen Verhalten der Juden eine göttliche Veranstaltung und ein Strafgericht sieht. Die Verwerfung der Juden ist ja schon von den Propheten vorausverkündigt worden; nun hat sie sich, indem die Heiden herbeigerufen werden, vollzogen. Sie ist also das Siegel auf die Legitimität des Christentums, das gerade dadurch als die Erfüllung des Alten Testaments erscheint und nunmehr auch dieses Buch für sich in Beschlag nimmt. Der vorvorletzte Vers des Werks faßt das negativ determinierte Thema, das sich wie ein roter Faden durch das ganze Buch zieht, noch einmal eindrucksvoll in einer Ansprache an die Juden zusammen: „So sei euch kund und zu wissen, daß den Heiden gesandt ist dieses göttliche Heil; sie werden es auch hören!“

Der Jude ist der Gegenspieler in dieser dramatischen Geschichte, aber nicht, wie im Johannesevangelium und der Apokalypse, der abstrakte und gleichsam zum bösen Prinzip gewordene Jude, sondern ohne jede Verallgemeinerung und Übertreibung der wirkliche Jude in seinen mannigfaltigen Schattierungen als Pharisäer, Sadduzäer, obrigkeitliche Person, palästinensischer und Diaspora-Jude. Wo Lukas Günstigeres über einzelne jüdische Gruppen und Persönlichkeiten weiß, verschweigt er es nicht und opfert die Wirklichkeit nicht der Geschichtstheologie. Er erzählt, daß sehr viele jüdische Priester der neuen Gemeinde beigetreten sind; er berichtet von bekehrten Pharisäern; er verzeichnet den besonnenen Rat des Gamaliel; er verschweigt nicht, daß die ganze Judenschaft in der mazedonischen Stadt Beröa die Predigt des Paulus mit großer Willigkeit aufgenommen hat und daß auch in der Judenschaft Roms ein Teil vom Apostel gewonnen worden ist. Diese Unparteilichkeit in der Berichterstattung an einem Punkte, wo ihm Parteilichkeit so außerordentlich nahe

lag, ist ein wertvoller Beweis für die Gerechtigkeit, der sich der Historiker Lukas befleißigt hat [1].

Aber nicht nur durch die Berücksichtigung des Verhaltens der Juden kommt Bewegung und Gegenbewegung in die Darstellung, sondern in der ersten Hälfte des Werks auch durch

---

1) Der Antisemitismus (Antijudaismus) der alten Heidenchristen hat sich in Stufen ausgeprägt. Die erste Stufe bezeichnet Lukas; denn Paulus ist nie Antijudaist gewesen; freilich hat man Röm. 11, 25—32 in der alten Kirche bald überhört, wenn man es je gehört hat. Schon Lukas hat von Paulus die Verstockungstheorie übernommen ohne Röm. 11, 25 ff.; aber er betrachtet die alttestamentliche Religion und Frömmigkeit mit der höchsten Devotion, freut sich noch über jeden Juden, der gläubig wird, und läßt die Einzelnen überhaupt nicht unter der Theorie leiden. Die nächste Stufe bezeichnet „Johannes", der die Juden bereits fast nur in den Anführungsstrichen der Verwerfung anführt und als massa proditionis et perditionis behandelt; aber im Rückblick auf die vorchristliche Zeit läßt er sie gelten (4, 22: *ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν.* 1, 47: *ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλείτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν.* c. 10, 8 ist auf falsche Messiase einzuschränken). Die dritte Stufe bezeichnen die Apologeten, welche, in der Verstockungstheorie mit Lukas und Johannes einig, die alttestamentlichen Heilsgüter der Juden lediglich als Zucht- und Strafmittel betrachten, alle auf das jüdische Volk sich beziehenden Verheißungen durch Umdeutung dem Volke entziehen und die Gottesmänner des AT's dem Zusammenhange mit dem Volke entnehmen. Die vierte Stufe ist durch den sog. Barnabasbrief charakterisiert, dessen Verfasser mit dem jüdischen Volk auch den gesamten alttestamentlichen Kultus und alle gesetzlichen Anordnungen als ein teuflisches Mißverständnis verwirft, also das AT, welches er ausschließlich dem Christentum vindiziert, nur in allegorischer Umdeutung bestehen läßt. Die fünfte Stufe endlich ist durch Marcion und die Gnostiker gegeben. Hier wird mit dem jüdischen Volk und dem Judentum auch das AT preisgegeben, sei es als Buch des Teufels, sei es als das des Weltschöpfers, sei es als ein kompliziertes Werk ganz verschiedenartiger Bestandteile, sei es als ein Buch voll alberner Mythen und Lügen. Alle diese Standpunkte wurzeln im Paulinismus oder suchen sich durch Berufung auf Paulus zu festigen. Das ist wohl der stärkste Beweis dafür, daß Paulus ein seiner Zeit wesentlich unverständlicher Schriftsteller war, so verständlich er ihr als grundlegender Missionar gewesen sein muß. Er kam als theologischer Denker aus einer alten anderen Generation und ging in eine andere zukünftige. Er war und blieb Jude, aber er nahm mit seiner nur im Glauben gebundenen Freiheit die Entwicklung eines ganzen Äons vorweg. Das große dazwischen liegende Gebiet mit seinen Abstufungen existierte für ihn nicht. Seine Zeitgenossen aber kannten nur dieses Gebiet. Wie alle wahrhaft genialen Naturen lebte er in der Vergangenheit und in der Zukunft.

die offene Darlegung der Tatsache, daß es am Anfang nicht nur keine Heidenmission gegeben, sondern daß ursprünglich auch niemand an sie gedacht hat und sie erst durch einen langsamen Prozeß vorbereitet und gewonnen worden ist. Fast alle Ausführungen des Buchs vom Anfang des 6. bis zum Schluß des 15. Kapitels, also mehr als ein Drittel, sind dem geschichtlichen Nachweise gewidmet, wie es überhaupt zur Heidenmission gekommen ist.

Solange ich das Werk des Lukas studiere, so lange habe ich mich gewundert, daß diese Tatsache seinen Kritikern nicht mehr Respekt abgenötigt hat, als sie zeigen; aber nicht wenige unter ihnen behandeln ihre Einfälle in bezug auf das Buch respektvoller als die großen Linien des Werks, die sie teils als selbstverständlich hinnehmen, teils sofort kritisieren, weil sie es besser wissen. Selbstverständlich aber ist es nicht, daß der Verfasser die Frage aufgeworfen, sofort als Hauptfrage behandelt und mit geschichtlichen Mitteln beantwortet hat: „Wie ist es innerhalb der ursprünglich jüdischen evangelischen Bewegung zur Heidenmission gekommen?“ Wer hat denn außer, neben oder nach Lukas in der alten Kirche die Frage überhaupt aufgeworfen? Und wenn er sie aufgeworfen hat — wer hat sie anders behandelt als durch den billigen, völlig in die Irre führenden dogmatischen Nachweis, die Heidenmission sei bereits im Alten Testament angeordnet und dazu habe sie Jesus noch ausdrücklich befohlen? Wissen es denn die apostolischen Väter und die Apologeten anders? Doch — von ihnen zu schweigen — weiß es Matthäus und „Markus“ (c. 16) anders? Also ist bereits die Tatsache, daß Lukas die Frage aufgeworfen und ihre Behandlung zu einem Hauptpunkt seines Geschichtswerks gemacht hat, eine kritisch-geschichtliche Tat, die die höchste Anerkennung fordert. Sie ist übrigens wiederum ein Beweis, daß Lukas an dem großen Prozeß irgendwie selbst beteiligt gewesen ist oder ihm doch noch nahe genug stand; denn wie in aller Welt sollte sich ein unbeteiligter Hellene gegen Ende des 1. Jahrhunderts noch irgendwelche Skrupel darüber gemacht haben, wie es zur Heidenmission gekommen ist, wie sollte er die Frage überhaupt aufgeworfen haben, die mit einem lapidaren Satze beantwortet schien und die sich schlechterdings nicht mehr als geschichtliche Frage, sondern lediglich als dogmatisches Postulat und als vollzogene Tatsache zugleich darstellte?

In noch weit höherem Maße aber als bei der Stellung der Frage verdient Lukas Anerkennung um der Art willen, wie er sie beantwortet hat. Man hat freilich immer wieder seine Erzählung gerade hier besonders scharf kritisieren zu müssen gemeint; aber man hat dabei sowohl übersehen, was unzweifelhaft richtig von ihm berichtet worden ist, als auch die Kritik an Stellen eingesetzt, die bei genauerer Prüfung als sturmfrei hätten beurteilt werden müssen. Zunächst hat man zu beachten, welche Antworten er nicht gegeben hat. Er hat die Anfänge der Heidenmission weder auf Paulus — was ihm so nahe liegen mußte — noch auf die Zwölfe, noch auf Petrus zurückgeführt, ja er hat ausdrücklich den Gang der Dinge so dargestellt, daß Petrus einer einmaligen göttlichen Weisung, einen Heiden zu taufen, jahrelang keine weitere Folge gegeben hat. Eine zugunsten der Apostel stilisierte Darstellung ist also die Apostelgeschichte nicht. Was er erzählt hat von den christlichen Hellenisten zu Jerusalem und ihrem Konflikt mit den christlichen Hebräern, von dem Hellenisten Stephanus, der die Zerstörung des Tempels und die Änderung der von Moses gegebenen Sittenordnungen verkündigt hat, von dem Evangelisten Philippus, der die Samariter-Evangelisation begonnen und den Eunuchen der äthiopischen Königin getauft hat, von ungenannten cyprischen und cyrenäischen Männern, die zuerst Griechen das Evangelium verkündigt und aus ihnen eine Gemeinde geschaffen haben, von dem leitenden Kollegium in Jerusalem, welches es ruhig zuläßt, daß jerusalemische Christen in das ferne Antiochien gehen und die Beschneidung der dortigen Heidenchristen fordern, endlich von eben jenem Kollegium, das sich schließlich durch das große fait accompli, welches Barnabas und Paulus im südöstlichen Kleinasien geschaffen haben, zur Anerkennung der Heidenmission genötigt sieht[1] — alles das trägt den Stempel geschichtlicher Wirklichkeit. Und wenn er gegen den Schluß seiner Erzählung beiläufig bemerkt, daß in Jerusalem die große Mehrzahl der Christen noch immer Eiferer um das Gesetz sind und vor der Gefahr behütet werden müssen, den Verleumdungen gegen Paulus Glauben zu schenken — wer darf ihm vorwerfen, daß er den Gang der Dinge

---

1) Die Capitel 13 u. 14 sind lediglich geschrieben, um c. 15 vorzubereiten und müssen in dem, was sie erzählen, von hier aus verstanden werden.

verschleiert habe? Mag er sich sonst in diesem oder jenem einzelnen Stück geirrt haben, eine Tendenz oder eine alles verdunkelnde Unwissenheit kann man ihm nicht schuldgeben. Daß er über vieles schweigt, was wir heute gerne wissen wollen, darf ihm doch nicht zum Tadel gerechnet werden!

Es darf das um so weniger geschehen, als er sich streng an sein Thema, wie er es sich abgegrenzt, gehalten hat. Die scheinbaren Lücken seiner Darstellung sind keine Lücken, sobald man sich nur in seine Aufgabe versetzt. In dem, was bisher dargelegt worden, ist sie bereits vollständig angegeben: Die Kraft des Geistes Jesu in den Aposteln, wie sie die Urgemeinde begründet, die Heidenmission hervorgerufen, das Evangelium von Jerusalem bis nach Rom geführt und an die Stelle des immer mehr sich verstockenden Judenvolks die empfängliche Völkerwelt gesetzt hat. Neben diesen Gesichtspunkten für die Darstellung, die aus der Sache selbst aufs glücklichste abstrahiert sind, ist Lukas kaum irgendwo anderen gefolgt. Behält man das streng im Auge, so wird man sich nicht mehr darüber wundern, daß er von den Gemeinden so wenig erzählt und daß er überhaupt das innere Leben der einzelnen — auch des Paulus — und der Gesamtheit kaum gestreift hat[1]. Wenn er die Missionare an einen neuen Ort bringt, so fragt er sich nur: wie kamen sie dorthin, welche Aufnahme fanden sie bei den Juden, welche bei den Heiden, und welche — wenn dafür Material vorhanden war — bei der römischen Obrigkeit, wie lange etwa blieben sie dort, wie kamen sie wieder fort? Wenn er mehr erzählt, müssen es ganz besondere Personen oder Dinge gewesen sein, in denen sich die Kraft des Geistes in außerordentlicher Weise dargestellt hat. Auch eine besondere politisch-apologetische Tendenz hat man ihm zu unrecht beigelegt. Wie sich das Werk in seiner Widmung an einen bereits christlich belehrten Mann richtet, so fehlen auch alle Hinweise darauf, daß Lukas sich Heiden als Leser gedacht hat. Er braucht sie nicht ausgeschlossen zu haben, aber sie schwebten ihm nicht vor. Wenn er trotzdem soviel Gewicht darauf gelegt hat zu zeigen, daß das Evangelium Obrigkeiten,

1) Man erinnere sich aber hier überhaupt der Grenzen antiker Geschichtserzählung.

Statthaltern und Königen zu Gehör gekommen ist und daß diese sich im ganzen nicht unfreundlich gestellt haben, so bedarf diese Tatsache nicht der Erklärung durch eine supponierte politische Absicht spezieller Art. Für jede neue religiöse Bewegung wird es sehr rasch zu einer Frage des höchsten Interesses, wie sich die Öffentlichkeit zu ihr stellt, und die Öffentlichkeit ist in erster Linie durch die Obrigkeit repräsentiert. Hier aber kam noch das besondere Interesse hinzu, welches das Verhalten der römischen Obrigkeit im Kontrast zur jüdischen bieten mußte. Was Lukas in dieser Hinsicht erzählt hat, entsprach einfach den Tatsachen, und wenn er, mit Pilatus anfangend, feindseliges Verhalten der römischen Obrigkeit für weit entschuldbarer hält als das der jüdischen, so vermochte doch kein Christ anders zu urteilen. Übrigens hat er Unfreundlichkeiten und Feindseligkeiten der römischen und der städtischen Polizei und den Spott der griechischen Philosophen so wenig unterdrückt, wie er umgekehrt (s. o.) freundliches Verhalten der Juden nicht verschwiegen hat.

Während die erste Hälfte des ersten Teils (c. 1—5) den Leser durch die glänzenden Geschichten und die großen Reden fesselt, durch die sich die Gründung der Urgemeinde vollzogen hat, wird er in der zweiten Hälfte der ersten Teils (c. 6—15) durch die Fülle der sich drängenden und ganz verschiedenartigen Tatsachen, die doch alle auf die endlich errungene Heidenmission abzielen, in einer dramatischen Spannung erhalten. Sie würde nahezu unerträglich sein, hätte der Verfasser es nicht verstanden, durch seine Erzählungskunst und Sprache, die etwas Episches hat und lebhaft, aber nicht aufgeregt oder aufregend ist, die Spannung zu mildern. Ob auch Stephanus zum Märtyrer wird, Paulus zunächst vom Schauplatz wieder verschwindet, Petrus der göttlichen Weisung keine weitere Folge gibt, ungebetene jerusalemische Gäste die Heidenkirche in Antiochien zu zerstören suchen — sie finden sich schließlich doch, Jerusalem und Antiochien, das Evangelium und die Völkerwelt!

Die zweite Hälfte des Buchs ermangelt eines speziellen Themas von solcher Lebendigkeit wie die erste. Jetzt war nur noch die Ausbreitung des Evangeliums bis Rom darzustellen [1]. Welche

1) Der Einschnitt liegt ganz offenbar nach c. 16, 5; aber 15, 36 bis 16, 5 ist Überleitung. Der erste Teil schließt mit c. 15, 35.

Mittel hat Lukas hier gebraucht, um sich das fortdauernde Interesse seiner Leser zu sichern? Zunächst tritt hier sofort die „Wir-Erzählung" ein und gibt mehreren größeren Abschnitten Lebhaftigkeit und einen besonderen Reiz. Sodann wird in der ersten Hälfte dieses Teils das Interesse und die Spannung durch den schnellen Fortschritt der Erzählung, durch den Wechsel bedeutender Ereignisse und den Wechsel der Schauplätze (Philippi, Thessalonich, Beröa, Athen, Korinth, Ephesus), endlich durch die Zuspitzung auf den langen Aufenthalt in Ephesus und die bedeutende Abschiedsrede vor den Ephesinern wach erhalten[1]. Am Schluß dieses dritten Viertels aber tritt Rom von ferne in die Erscheinung und bleibt nun der Zielpunkt des letzten Viertels der Erzählung. Wie man im zweiten Viertel allein darauf gespannt ist, ob sie sich finden werden, das Evangelium und die Völkerwelt, so im vierten allein darauf, ob es Paulus gelingen wird, das Evangelium nach Rom zu tragen. Hemmung folgt auf Hemmung — doch bieten sie dem Paulus Gelegenheit zu herrlichen Zeugnissen —, zuletzt scheinen sich noch Meer und Wetter gegen sein Vorhaben verschworen zu haben; aber er erreicht doch, was er wollte und sollte: er trägt das Evangelium nach Rom. Aber in diesem letzten Abschnitt verfolgt Lukas vielleicht doch noch ein anderes Interesse, das dem des zweiten Viertels (Aufkommen und Legitimierung der Heidenmission) verwandt ist. Paulus und sein Werk sollen rein und erhaben dastehen, d. h. seine Heidenmission soll legitim sein (dreimal ist seine Berufung erzählt!). Das Evangelium ist durch keinen Unwürdigen, sondern durch ein „vas electionis" der Völkerwelt geschenkt worden. Er ist kein Verstörer der jüdischen Religion, sondern er ist der kräftigste Affirmator ihrer Hoffnungen; er ist kein Revolutionär „weder in bezug auf das jüdische Gesetz, noch auf den Tempel, noch in bezug auf den Kaiser". Der Nachdruck fällt dabei — merkwürdigerweise! — auf sein Verhältnis zur jüdischen Religion (nicht zum Kaiser), und das ist ein weiterer Beweis, daß Lukas der ältesten Zeit persönlich noch sehr nahe gestanden hat; denn welcher Hellene hat solche zarte,

1) Um Wiederholungen zu vermeiden und den Eindruck des Fortschritts in der Ausbreitung nicht zu schwächen, ist die Erzählung in wahrhaft genialer Weise so gefaßt, daß der Leser die zweimalige Wirksamkeit Pauli in jenen Gegenden kaum merkt.

uns fast unverständliche Rücksicht auf die jüdische Religion und die neben dem Christentum bestehende alttestamentliche Frömmigkeit genommen, wie er sie hier und auch sonst in seinem Werke bekundet hat! Erst von Irenäus ab wird der Sinn der Heidenkirche für die alttestamentliche Frömmigkeit wieder erweckt; aber das war eine künstliche Erweckung, hervorgerufen durch den Kampf gegen den Gnostizismus.

Eine sehr wichtige Frage erhebt sich noch in bezug auf das Stoffliche des Werks — warum hat sich Lukas bei der Durchführung seines Themas, die Ausbreitung des Evangeliums bis Rom zu schildern, so ausschließlich an die Wirksamkeit des Paulus gehalten? Er mußte doch von mehreren Provinzen wissen, in denen es zu seiner Zeit Christen gab, die nicht von Paulus gewonnen waren (beiläufig deutet er selbst an, daß Apollo in Alexandria für die christliche Bewegung gewonnen worden sei). Er mußte auch wissen, daß die Predigt nicht zuerst durch Paulus nach Rom gekommen ist. Die Frage beantwortet sich m. E. nur durch die Annahme, daß Lukas einem zwar noch nicht ganz engen, aber doch schon sehr bestimmten Apostelbegriff folgt und daß er die Erzählung der Ausbreitung insofern verkürzt, als er sich mit der Durchquerung der Welt von Jerusalem bis Rom begnügt. Das letztere war gewiß weise; denn seine Erzählung wäre um alles Maß gekommen, wenn er es auch nur annähernd auf geographisch-statistische Vollständigkeit abgesehen hätte. Das erstere mußte notwendig zu einer Verherrlichung des Paulus ausschlagen; denn die Zwölfe haben eben nicht in der Völkerwelt missioniert, und Personen, die eine gewisse Gleichwertigkeit neben ihnen besaßen, sah Lukas kaum in Stephanus, Philippus, Silas, Priska und ihrem Gatten, sowie Apollo, also nur in Barnabas und Paulus. Für Männer wie Markus, Timotheus u. a. war das empfindlich, aber man beachte, wie Lukas seine eigene Missionstätigkeit nur aufs bescheidenste in seinem Werk angedeutet hat. Der Begriff „Apostel" war eben schon ein einzigartiger, und nur er legitimierte die Mission wirklich. Wieviele unberufene Missionare, die „Jesum" verkündigten, müssen in den Provinzen ihr Wesen schon damals getrieben haben, wenn das Apostelamt selbst für so pneumatische und innerlich wirklich freie Leute wie Lukas so schnell eine solch exklusive Autorität erhalten hat! Ist übrigens Petrus zur Zeit der Wirksamkeit des

Paulus nicht nur nach Antiochia, sondern vorübergehend auch nach Korinth gekommen — was nicht ganz unwahrscheinlich ist —, so ist doch das Schweigen über ihn in der Apostelgeschichte hinreichend durch den Zweck des Buchs erklärt, der nicht gestattete das zu erzählen, was eine einzelne Gemeinde nach ihrer Gründung erlebt hat.

Von der Freiheit, die der antike Historiker hatte, an passender Stelle Reden einzuschieben, sei es Referate über wirklich gehaltene, sei es frei entworfene, hat Lukas einen weitgehenden, aber glücklichen Gebrauch gemacht. Wie im Evangelium Taten und Worte Jesu wechseln (Act. 1, 1: *περὶ πάντων ὧν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν*), so mußte auch im zweiten Teile beides vorgeführt werden. Die Reden überwiegen im ersten und im letzten Viertel, während sie im zweiten und dritten räumlich zurücktreten, aber um so gewichtiger sind. Den Höhepunkt bilden nach unsrem Geschmack und vielleicht auch nach dem der ersten Leser die Reden in c. 15, 17 und 20; aber die Reden am Anfang sind als Christusreden wirklich grundlegend und die am Ausgang versichern die Leser, daß ihr großer Missionar Paulus das von Gott berufene Werkzeug der Mission war und der große Zeuge Christi vor Statthaltern und Königen.

In die Sprache, in der Lukas sein Werk gefaßt hat, ist man in dem letzten Jahrzehnt immer tiefer eingedrungen und hat alte Vorurteile beseitigt. Namentlich Blaß gebührt hier ein hohes Verdienst. Ein sehr großer Teil der angeblichen Semitismen hat sich aufgelöst: die „*Κοινή*" umfaßte bereits diese Semitismen, die aber in der Regel nicht als solche zu beurteilen sind, sondern als Hervorbringungen der *Κοινή*, die sich mehr oder weniger zufällig mit Semitismen decken. Einiges bleibt freilich, namentlich in bestimmten Abschnitten des Buchs, noch übrig, und es ist zu untersuchen — ähnlich wie in bezug auf das Evangelium —, ob diese Abschnitte nicht Übersetzungen aramäischer Quellen sind. Im allgemeinen kommt Lukas' Stil dem der Septuaginta, namentlich aber dem der Makkabäerbücher (der aber selbst nichts anderes ist als der Stil der gesprochenen Sprache, von gebildeten Männern behandelt) sehr nahe. Unklassische und vulgäre Worte sind verhältnismäßig selten. „Vulgärer" und unklassischer ist die Syntax und gewisse stereotype syntaktische Formeln; aber wahrscheinlich hatten auch sie schon in der zur

Schriftsprache veredelten Volkssprache Bürgerrecht. Man hat ferner aber auch erkannt, daß Lukas ein Sprachmeister gewesen ist, der mit wohlüberlegter Absicht seinen Stil in den verschiedenen Partien den Schauplätzen und der Würde des Stoffs angepaßt hat. Wie er im Evangelium die Vorgeschichte Jesu so stilisiert hat, daß man ein historisches Stück der Septuagintabibel zu lesen glaubt, so behält er in den jerusalemischen Abschnitten der Apostelgeschichte, namentlich am Anfang, diesen Stil bei und schließt sich, solange er auf palästinensischem Boden weilt, in Wortgebrauch, Syntax und Stilisierung enger an die Weise der Erzählung an, die er im Evangelium befolgt hat. Ganz allmählich geht er zu einer freieren und zugleich mehr klassischen Darstellung über. Die Darstellungsform wird sozusagen profaner, aber eben dadurch mehr weltbürgerlich, ohne die Würde der Erzählung zu beeinträchtigen. In dem letzten Viertel, obgleich der Schauplatz zum größten Teil wieder Palästina ist, wird das beibehalten: die neue Bewegung ist eben keine bloß palästinensische mehr, sondern spielt sich nun auf der Bühne der Welt ab. Das sollte auch im Stil zum Ausdruck kommen. Das Merkwürdigste aber ist, daß Lukas trotz aller Verschiedenheiten der stilistischen Formgebung, die er angewandt, es doch verstanden hat, die stilistische Einheit seines Werks zu bewahren. Kein Leser wird den Eindruck des Buntscheckigen und Zusammengeleimten empfangen. Aber auch jede stilistische Pose fehlt ebenso wie alle nichtige und hohle Rhetorik. Kaum daß er irgendwo auch nur ein Wort zuviel sagt. Überall hat er es nur mit der Sache zu tun, vermag mit wenigen Worten sehr viel zu erzählen und sucht nirgendwo durch Redekünste zu bestechen. Auf den Stil gesehen, kann sich dieses Werk mit den besten Hervorbringungen der hellenistisch-römischen Zeit messen. Man lese die Schilderung des Pfingstfestes oder die der Bekehrung des Paulus oder die des Aufenthalts des Apostels in Athen oder die Seereise und vieles andere!

Wo liegen nun die Schwächen dieses Schriftstellers? Man kann ihn im allgemeinen weder leichtgläubig noch unkritisch nennen. Leichtgläubige und unkritische Schriftsteller jenes Zeitalters haben ganz andere Produkte zutage gefördert! Dazu: dieser Historiker steht in bezug auf die größere Hälfte seines Werks unter einer Kontrolle, wie sie schärfer kaum gedacht

werden kann, nämlich unter der Kontrolle der Briefe des Paulus. Daß diese Schriftstücke Erzeugnisse des Augenblicks sind und von einem Manne ausgeprägtester Subjektivität stammen, erhöht noch die Schärfe der Prüfung. Dennoch können nur Skrupelsucht und Splitterrichterei verkennen, daß die Apostelgeschichte an vielen Dutzenden von wichtigen und unwichtigeren Stellen die Prüfung bestanden hat, welche die Paulusbriefe für sie bedeuten. Was nachbleibt, ist, von ein paar Kleinigkeiten abgesehen, die Schilderung des Apostelkonzils und die Schilderung der Selbstverteidigung des Paulus in den letzten Reden und überhaupt sein Verhalten den Juden gegenüber beim letzten Aufenthalt in Jerusalem. Aber in bezug auf das letztere läßt sich m. E. das, was Lukas erzählt hat, sehr wohl mit dem Charakterbilde und der Theologie des Paulus vereinigen, wenn man diese nur nicht einseitig und starr nach dem Galaterbrief zeichnet, was freilich noch immer geschieht. Und ob in bezug auf das Apostelkonzil in dem Buche so schwere Irrtümer stehen, daß die Abfassung durch Lukas unmöglich ist, muß sich erst zeigen. Seine wirklichen Schwächen als Historiker liegen m. E. anderswo — erstlich in seiner Leichtgläubigkeit in bezug auf Wunderheilungen und pneumatische Erfolge, sodann in einer oft recht weit gehenden Nachlässigkeit und Inkorrektheit als Erzähler, die sich zum Teil aus seinem Streben nach Kürze erklären, endlich wohl auch in der Neigung, bedeutende Vorgänge zu stilisieren. Das letztere ist, gemessen an den Regeln der alten Geschichtschreibung, kaum als methodischer Fehler zu beurteilen, und bei dem ersteren muß man in Anschlag bringen, daß wirklich, wie bei jeder enthusiastischen Religionsbewegung, „Wunder und Zeichen“ geschahen, und zwar speziell in bezug auf das Gebiet, welches man heute „Christian Science“ nennt. Von wievielem religiösen Dunkelwerk aber, magischer Täuscherei, frommen Absurditäten usw. er sich frei erhalten hat, das kann nur der ermessen, der den religiösen Schwindel des Zeitalters und seine Ausgeburten kennt. Daß auch diese damals oder bald in das Christentum eindrangen, wissen wir. Von ihnen hat sich Lukas aber frei erhalten.

Man hat sich hier auch dessen zu erinnern, daß Paulus (Kol. 4, 14) Lukas ausdrücklich und in einem Zusammenhang, in dem jedes Epitheton von doppeltem Gewicht ist, „den Arzt,

den geliebten", genannt hat. Er hat ihn also erprobt als Arzt und als Freund, hat ihn bewährt gefunden, und es hat ihn gedrängt, ihm dies Zeugnis vor den Gemeinden zu geben. Vergleicht man dazu, wie bescheiden, aber sicher Lukas beiläufig seine eigenen günstigen Heilerfolge selbst angedeutet hat (Act. 28, 9. 10 ... ἐθεραπεύοντο, οἳ καὶ πολλαῖς τιμαῖς ἐτίμησαν ἡμᾶς, mit Recht hat Ramsay darauf Gewicht gelegt, daß es von Paulus v. 8 heißt: ἰάσατο), so gewinnt man doch nicht das Bild eines als Arzt verwilderten Enthusiasten, sondern eines Mannes, der seine ärztliche Kunst noch immer mit Erfolg ausübt und sich in ihr die Anerkennung eines so cholerischen Mannes wie Paulus erworben und erhalten hat. Daß er auch auf Gebetsheilungen rechnete, ihnen unkritisch gegenüberstand und überhaupt die Grenze nicht kannte, die die Wissenschaft und die Magie trennt — wie kann man sich darüber besonders wundern! Was endlich seine Nachlässigkeiten und Inkorrektheiten als Erzähler betrifft, so wird man sie genau ins Auge fassen müssen; denn sie haben ihm am meisten geschadet, da sie die Möglichkeit boten, sein Bild als Schriftsteller übermäßig zu verdunkeln. Auf sie haben sich Kritiker gestürzt, um sein Werk herabzusetzen und zu zerwühlen. Und doch sind diese vielen Nachlässigkeiten, eben weil sie konstant sind, leicht als solche zu durchschauen, in der Regel harmlos und ungeeignet, die Unterlagen für weitgehende kritische Operationen zu bilden.

Die hier von der Apostelgeschichte und von Lukas gegebene Charakteristik erfreut sich noch nicht allgemeiner Zustimmung, ja wird von zahlreichen Kritikern ganz oder zum größten Teil abgelehnt. Das Buch gilt als eine verhältnismäßig späte und buntscheckige Kompilation, an der der Redaktor einen geringen, jedenfalls aber einen schlimmen Anteil hat; die Wirstücke sind nicht Eigentum des Verfassers, sondern Exzerpt aus einer Quelle oder gar schriftstellerische Fiktion; geschichtliche Verstöße sind ebenso zahlreich wie Risse und schlecht verdeckte Nähte; das Bild des Paulus ist tendenziös oder aus Unkenntnis verzeichnet, die Schilderung in den ersten Kapiteln kaum mehr als ein Phantasiegemälde, Petrus ist paulinisch, Paulus petrinisch dargestellt — doch wer zählt die Vorwürfe alle, die wider das Buch erhoben worden sind! Und wenn es nur noch greifbare Vor-

würfe wären! Aber nachdem ein nicht geringer Teil von ihnen endgültig widerlegt worden ist, hat man es fast mehr mit einem allgemeinen Mißtrauen gegen das Buch, mit luftigen Einfällen und vornehmer Ablehnung zu tun, als mit bestimmten Einwürfen, am meisten aber mit den Früchten der heillosen Methode, an den Spinnefaden einer einzelnen Beobachtung ganze Lasten zu hängen und bei einem neutestamentlichen Schriftsteller keine Schwäche, keine Unkenntnis zuzulassen, sie vielmehr als Sprengstoff zu benützen, um das ganze Buch in die Luft zu sprengen. Demgegenüber habe ich in der Abhandlung „Lukas der Arzt" (1906) zunächst die Identität des Verfassers der Wirstücke und des Lukas zu erweisen und zugleich einen Teil der Vorwürfe und der vagen Einfälle zu entkräften versucht — nicht durch historisierende, mehr oder weniger subjektive Apologetik, sondern durch den pünktlichen Aufweis von Tatsachen und einander stützenden Beobachtungen. Auf den folgenden Blättern setze ich diese Untersuchungen fort, um ein sicheres Urteil über das Maß der Einheitlichkeit des Buchs, über seine Quellen und das Maß seiner Glaubwürdigkeit zu gewinnen und dadurch auch die Identität des Verfassers der Wirstücke mit dem Verfasser des ganzen Werks aufs neue zu erpröben. In einem Zeitalter, für welches sich kritische Hypothesen, die einst nicht fruchtlos waren, zu Dogmen verdichtet haben und in welchen man mit überlegener und bedenklicher Miene von „Rettungen" spricht, wenn einer ein Schriftstück gegen Vorurteile, Unverstand und Mißhandlungen schützt, ist es nicht überflüssig zu bemerken, daß die hier geübte Kritik unter keinem Obersatze steht, der sie beeinflußt. Schämen muß man sich freilich, daß der Zustand der Kritik eine solche Erklärung nötig macht.

Erstes Capitel: Die Zeitangaben[1].

Lukas hat in dem Prolog zu seinem zweiteiligen Geschichtswerk angekündigt, daß er alles „καθεξῆς“ niederschreiben wolle. Das Wort sowie das gleichbedeutende, mehr klassische „ἑξῆς“ kommt im Neuen Testament nur bei ihm vor (Lc. 1, 3; 8, 1; Act. 3, 24; 11, 4; 18, 23; ἑξῆς: Lc. 7, 11; 9, 37; Act. **21, 1**; 25, 17; **27, 18**; die fettgedruckten Zahlen bezeichnen „Wirstücke“). Es braucht nicht notwendig eine chronologische Ordnung zu bezeichnen, aber in der Regel ist sie gemeint, und sie ist wohl auch an unserer Stelle zu verstehen, wie der Gebrauch an den anderen Stellen nahelegt. Wie weit es Lukas gelungen ist, eine richtige chronologische Ordnung herzustellen, das vermögen wir nicht überall zu kontrollieren. Im Evangelium ist er offenkundig auch hinter bescheidenen Forderungen zurückgeblieben; in der Apostelgeschichte aber hat er, wie niemand bezweifelt, Besseres leisten können und geleistet als dort. Zusammenhängend ist sein chronologisches Verfahren in der Apostelgeschichte meines Wissens noch nicht gründlich untersucht worden. Es näher kennen zu lernen, ist aber in doppelter Hinsicht von Interesse, sowohl was die Glaubwürdigkeit seiner Arbeit anlangt (bzw. seine schriftstellerische Gewissenhaftigkeit) als auch ihre Einheit.

Zunächst enttäuscht das Buch, sofern es ein zusammenhängendes chronologisches Gerippe überhaupt nicht gibt. Ein solches zu bieten, hätte dem Verfasser, selbst wenn er nicht der Begleiter des Apostels wäre, bei seiner Bildung und seinen Quellen mindestens für den Hauptteil seiner Erzählungen nicht besonders schwer fallen können[2]. Er muß also kein Gewicht

---

1) Dieser Abschnitt ist in der Preußischen Akademie gelesen und in ihren Sitzungsberichten (25. April 1907) veröffentlicht worden. Er erscheint hier in etwas veränderter und erweiterter Gestalt.

2) Doch — partikular, undurchsichtig und mißverständlich waren damals alle chronologischen Systeme.

darauf gelegt und das „καθεξῆς“ nicht in diesem Sinne verstanden haben. In dieser Haltung zeigt er sich übrigens nur als ein Adept der damaligen Geschichtschreibung, die, zumal wenn sie, sei es erbauliche, sei es unterhaltende Zwecke verfolgte, auch kein chronologisches Gerippe aufstellte und in der Angabe absoluter Zahlen sparsam war. Wie sie, begnügt sich Lukas damit, an ein paar ihm passend scheinenden Stellen an die Zeitgeschichte zu erinnern — wenn diese wenigen Stellen so aufgefaßt werden dürfen —, sonst aber relative Zahlen zu geben. Aber auch die Anzahl der Stellen, in denen er Jahreszeiträume gibt, ist gering; dagegen hat er — wiederum der damaligen Gepflogenheit entsprechend — ein Interesse für Festzeiten und für Tage und Stunden. Durch diese Angaben soll die Erzählung Frische und Lebendigkeit erhalten, d. h. die Einzelerzählung. Daß er in der richtigen Reihenfolge die Dinge wiedergibt, das zu kontrollieren setzt er den Leser in der Regel nicht in den Stand; vielmehr verlangt er, daß man ihm das einfach glaube. Eben deshalb aber, weil er auf zusammenhängende Mitteilungen von Jahren und auf die Konstruktion eines chronologischen Gerippes nicht bedacht gewesen ist, erhalten Stellen, an denen er chronologisches Material beibringt, einen besonderen Wert; denn sie gehören nicht zu einem System, sondern sind ohne Tendenzen eingestreut. Wir betrachten die chronologischen Mittel, deren er sich bedient hat, der Reihe nach und unterscheiden dabei, was er in bezug auf die Geschichte des Christentums in Palästina und in der Diaspora beibringt.

I. Die Verknüpfung mit der Zeitgeschichte.

In bezug auf die Geschichte in Palästina bringt er außer einigen Rückblicken[1] und der Anführung einzelner illustren Per-

1) Jesus unter Pilatus und Herodes (Antipas) hingerichtet (4, 27 usw.); in den Tagen „der Schätzung“ (5, 37); Theudas (5, 36); Judas der Galiläer (5, 37); der „Ägyptier“ (21, 38). Beiläufig sei hier bemerkt, daß Lukas einiges von Herodes Antipas und seinem Hofe in bezug auf Christus und die neue Religion gewußt hat, was sonst niemand berichtet. Er datiert (Lc. 1, 3) ausdrücklich das Auftreten Jesu auf die Zeit dieses Herodes; er erzählt (8, 3), daß unter den Frauen, die Jesus nachfolgten, das Weib eines Epitropos des Herodes, Joanna, sich befunden habe (vgl. 24, 10) und (Act.

sonen, deren Zeit bekannt war oder sich leicht feststellen ließ [1], nur die Mitteilungen, daß die von dem jerusalemischen Propheten Agabus geweissagte allgemeine Hungersnot „unter Claudius“ wirklich eingetreten (11, 28) und daß „damals“ [2] (12, 1) von dem Könige Herodes (Agrippa I.) eine Christenverfolgung in Szene gesetzt worden sei (die Erwähnung des Herodes verführte ihn zu einer Digression über die Umstände, unter denen Herodes bald darauf gestorben ist: Feindschaft mit den Tyriern und Sidoniern. Der Kammerherr Blastus; der Übermut des Königs; mors persecutoris! 12, 20—23). Jene chronologische Mitteilung ist lediglich aus dem Interesse geflossen, die prophetische Weissagung zu beglaubigen; diese ergab sich mit innerer Notwendigkeit, da Herodes selbst (aus Gefälligkeit gegen die Juden) in die Geschicke der jungen Gemeinde eingegriffen hatte. Ein wirkliches chronologisches Interesse ist mithin weder hier noch dort nachzuweisen.

Auch in bezug auf die Geschichte in der Diaspora ist Claudius der einzige Kaiser, der genannt wird, und seine Erwähnung die einzige direkte chronologische Notiz. Als Paulus nach Korinth kam, fand er daselbst das jüngst aus Italien gekommene Ehepaar Aquila und Priscilla; sie hatten ihren Wohnort verlassen müssen *διὰ τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης* (18, 2) [3]. Die Mittei-

---

13, 1) daß unter den geistlichen Spitzen der Urgemeinde von Antiochien ein Syntrophos („Vertrauter“) des Herodes namens Menaën gewesen sei. Er teilt (Lc. 13, 32) einen sonst unbekannten Ausspruch Jesu in bezug auf Herodes mit, und er läßt (Lc. 23, 7 ff.) Jesus von Pilatus zu Herodes zur Aburteilung geschickt werden.

1) Gamaliel (5, 34; 22, 3); der Hohepriester Hannas und Kaiphas und Johannes [Jonathas] und Alexander (4, 6); der Hohepriester Ananias (23, 2; 24, 1 f.); der Prokurator Felix (23, 6 usw.); die Gemahlin des Felix, Drusilla (24, 24); der Prokurator Festus (24, 27 usw.); der König Agrippas II. und Bernike (25, 13 usw.). Die Erwähnung der äthiopischen Königin Kandake (8, 27) bietet kein indirektes chronologisches Datum, da die äthiopischen Königinnen damals, und auch später noch, so hießen.

2) *κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν.* Weiß bezeichnet den Ausdruck als chronologisch unpassend, da er sich auf die Epoche der ersten Entstehung einer heidenchristlichen Gemeinde beziehe, diese aber weit zurückgelegen habe. Allein er bezieht sich auf die Hungersnot, bzw. die Reise des Barnabas und Paulus nach Jerusalem und ist daher nicht unrichtig.

3) In beiden Fällen (hier und 11, 28) hat Lukas alle Titel weggelassen und nur den einen Namen des Kaisers genannt. Schon hier fällt die

lung ist auch hier nicht um der Chronologie willen geschehen, sondern ist eine beiläufige. Daß Lukas die Maßregel kennt und erwähnt, zeigt, daß er sich für die Geschicke und das Verhalten der Juden in der Diaspora interessierte. Außer dieser Nachricht werden ein paar illustre Personen erwähnt, wie der Prokonsul Sergius Paulus auf Cypern (13, 7) und der Prokonsul Gallio in Korinth (18, 12 f.). Sie mußten aus inneren Gründen bzw. Motiven genannt werden; mit chronologischen Absichten hat ihre Erwähnung nichts zu tun[1].

Es läßt sich somit nicht nachweisen, daß Lukas an irgendeiner der wenigen Stellen, wo er tatsächlich chronologisches Material aus der Zeitgeschichte beibringt, von einem chronologischen Interesse geleitet gewesen ist. Eine solche Stelle wie Lc. 3, 1, welche die chronologische Situation grundlegend determiniert, fehlt in der Apostelgeschichte vollkommen. Auch ist die Behandlung der Geschichte des Christentums in der Diaspora und in Palästina nicht verschieden.

II. Bestimmte Angaben von Jahren, Monaten und Tagen.

Jahres- und Monatsangaben kommen nur an folgenden Stellen vor[2]:

11, 26 Barnabas und Paulus blieben (zur Pflege der jugendlichen Gemeinde) ein volles Jahr (*ἐνιαυτὸν ὅλον*) in Antiochien.

Konstanz seiner Ausdrucksweise auf. — Orosius gibt ein Datum für das Claudius-Gebot; man weiß aber nicht, woher er es hat. Einem Bedenken unterliegt es nicht.

1) In bezug auf das allgemein-geschichtliche und heidnisch-kultische Material vgl. noch den Chiliarchen Claudius Lysias (23, 26), den Hauptmann Julius (27, 1); die *σπεῖρα Ἰταλική* (10, 1) und die *σπεῖρα Σεβαστή* (27, 1) — man beachte die Übereinstimmung —; die Epikureer und Stoiker (17, 18; es fällt auf, daß die Akademiker nicht genannt sind; sollten sie in keinen Gegensatz zu Paulus gebracht werden?); den Areopag (17, 19); den Areopagiten Dionysius (17, 34); die *στρατηγοί* in Philippi (16, 20); die Politarchen in Thessalonich (17, 6); die Asiarchen (19, 31), die Schule des Tyrannus (19, 9), den *γραμματεύς* (19, 35), die *ἀγοραῖοι καὶ ἀνθύπατοι* (19, 38) und die *ἔννομος ἐκκλησία* in Ephesus (19, 39); Zeus und Hermes (14, 12); die große Artemis (19, 27); die *πόλις νεωκόρος* (19, 35); die Dike (28, 4); die Dioskuren (28, 11); der unbekannte Gott in Athen (17, 23). Jeder Zug sitzt hier und ist richtig.

2) Außer Betracht können die Stellen bleiben, in denen bei Kranken Jahre angegeben werden, s. 4, 22 und 9, 33.

17, 2 an drei Sabbaten (ἐπὶ σάββατα τρία) predigte Paulus in Thessalonich in der Synagoge, war also fast einen Monat in dieser Stadt.

18, 11 Paulus blieb bei seinem ersten Aufenthalt ein Jahr und sechs Monate (ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἕξ) in Korinth.

19, 8 Paulus lehrte bei seinem Aufenthalt in Ephesus drei Monate (ἐπὶ μῆνας τρεῖς) in der dortigen Synagoge, sodann

19, 10 lehrte er ebendort zwei Jahre (ἐπὶ ἔτη δύο) in der Schule des Tyrannus. Beide Zeiträume zusammen werden

20, 31 als ein Zeitraum von drei Jahren (τριετίαν) bezeichnet.

20, 3 Paulus verweilte zum zweitenmal drei Monate (ποιήσας μῆνας τρεῖς) in Hellas (Korinth).

[24, 10 Felix ist zur Zeit, als Paulus zum erstenmal vor ihm stand, seit vielen Jahren (ἐκ πολλῶν ἐτῶν) Prokurator in Judäa].

[24, 17 Paulus ist nach Verlauf mehrerer Jahre (δι' ἐτῶν πλειόνων) wieder nach Jerusalem zurückgekehrt, um eine Almosenspende zu überbringen].

24, 27 Nach zwei Jahren (διετίας πληρωθείσης) — gerechnet von dem ersten Verhör des Paulus — wurde dem Felix in Festus ein Nachfolger gesetzt[1].

---

1) Wellhausen (Nachr. d. K. Gesellsch. d. Wissensch. z. Göttingen, 12. Jan. 1907, S. 8 f.) bemerkt hier — er hat unter den Exegeten für diese Erklärung meines Wissens keinen Vorgänger — folgendes: „Man bezieht die διετία allgemein auf den Aufenthalt des Paulus in Jerusalem (lies: Cäsarea), und findet es dann ganz folgerecht für die Erzählung des Lukas charakteristisch, daß er aus einem mehr als zweijährigen Zeitraum im apostolischen Leben des Paulus nur über den Verlauf seines Prozesses zu berichten wisse. Die Annahme eines zweijährigen Stillstandes in dem eng zusammenhängenden Verlauf des Prozesses, der naturgemäß und notwendig den eigentlichen Gegenstand der Erzählung bildet, ist aber vielmehr charakteristisch für die Ausleger, die allesamt sich auf eine exegetische Möglichkeit verbeißen. Es ist ebensogut möglich und liegt sogar viel näher, die zitierten Worte dahin zu verstehen, daß Felix nach Ablauf von zwei Jahren seiner Amtsführung abtrat, und dies Verständnis befreit von dem absurden Hiatus in dem Prozeß des Paulus. Man hat sich wahrscheinlich durch die πολλὰ ἔτη in 24, 10 täuschen lassen. Als ob es dem Lukas in den Reden auf historische Genauigkeit ankäme und nicht auf das, was ihm gerade zum Zweck paßt! Er widerspricht ja in den rhetorischen Referaten beständig seiner eigenen Erzählung (??). In 24, 10 aber braucht er noch gar nicht an 24, 27 gedacht zu haben. Zu

28, 11 Nach 3 Monaten (μετὰ τρεῖς μῆνας) verließ Paulus die Insel Malta.

28, 30 Paulus blieb in Rom zwei volle Jahre (διετίαν ὅλην) in eigener Mietswohnung.

Hierzu kommen folgende Angaben von Tagen:

1, 3 Vierzig Tage (δι' ἡμερῶν τεσσεράκοντα) ließ sich Jesus nach seiner Auferstehung sehen.

[9, 9 Drei Tage (ἡμέρας τρεῖς) war Saulus nach der Christophanie blind].

10, 30 Drei Tage vor dem Besuch des Petrus bei Cornelius (ἀπὸ τετάρτης ἡμέρας) hatte dieser die Vision.

20, 6 Binnen fünf Tagen (ἄχρι ἡμερῶν πέντε) kamen wir von Philippi nach Troas.

20, 6 Sieben Tage (ἡμέρας ἑπτά) blieben wir in Troas.

21, 4 Sieben Tage (ἡμέρας ἑπτά) blieben wir in Tyrus.

21, 7 Einen Tag (ἡμέραν μίαν) blieben wir in Ptolemais.

---

untersuchen, ob Felix wirklich schon Ende 54 oder Anfang 55 abgesetzt wurde, ist nicht meine Sache."

Diese Erklärung kann m. E. nicht bestehen; denn 1. dem Lukas ist Paulus und nicht Felix die Hauptfigur; daß er die Amtsdauer eines Prokurators anzugeben für nötig gehalten haben soll, wäre singulär und weder durch den Kontext noch durch sein allgemeines Verfahren als Erzähler motiviert; 2. die vorangehenden Worte: *διὸ καὶ ὁ Φῆλιξ πυκνότερον τὸν Παῦλον μεταπεμπόμενος ὡμίλει αὐτῷ*, bereiten die Angabe, daß eine längere Zeit dabei verflossen sei, trefflich vor, während sie ohne jede Beziehung auf die supponierte Angabe der Amtsdauer des Felix sind; 3. Felix hat länger als zwei Jahre sein Amt verwaltet, worüber ein Zweifel nicht bestehen kann, und Lukas selbst sagt das wenige Verse vorher. Ihm ohne Not einen exorbitanten Widerspruch aufzubürden, ist mißlich; 4. *διετία* kann aber auch nicht als allgemeiner technischer Ausdruck für die Zeitdauer der Prokuratur verstanden werden (so daß *διετίας πληρωθείσης* einfach heißen würde: „nach dem Ablauf der Amtszeit"); denn die Zeitdauer war damals nicht festgelegt (s. Hirschfeld, Die kaiserl. Verwaltungsbeamten, 2. Aufl. 1905, S. 445 ff.), und *διετία* findet sich wenige Kapitel später (28, 30) in nichttechnischem Sinn; 5. von einem absurden Hiatus im Prozeß des Paulus, der nach der herkömmlichen Interpretation entstände, darf man nicht reden; denn wo Lukas Jahresangaben macht, sagt er niemals, was in diesem Zeitraum an Einzelheiten passiert ist, sondern überläßt es dem Leser, dies aus dem Kontext bzw. der generellen Angabe über die Situation des Apostels zu entnehmen. Die Angabe in 24, 27, auf Paulus bezogen, ist also den übrigen Jahresangaben, in bezug auf den Aufenthalt des Apostels in den großen Städten, konform (s. o.).

24, 1 Nach fünf Tagen (*μετὰ πέντε ἡμέρας*), gerechnet von der Überführung des Paulus nach Cäsarea, kam der Hohepriester Ananias dorthin.

24, 11 Nicht mehr als zwölf Tage (*οὐ πλείους εἰσίν μοι ἡμέραι δώδεκα*) sind es, sagt Paulus, seitdem ich nach Jerusalem gekommen bin.

25, 1 Drei Tage nach seinem Amtsantritt in der Eparchie (*μετὰ τρεῖς ἡμέρας*) kam Festus nach Jerusalem.

25, 6 Nach nicht mehr als acht bis zehn Tagen (*ἡμέρας οὐ πλείους ὀκτὼ ἢ δέκα*) kehrte Festus nach Cäsarea zurück.

27, 27 Die vierzehnte Nacht (*τεσσαρεσκαιδεκάτη νύξ*) in dem schweren Sturm (**27, 33**).

28, 7 Drei Tage (*τρεῖς ἡμέρας*) beherbergte Publius auf Malta den Paulus.

28, 12 Drei Tage (*ἡμέρας τρεῖς*) blieben wir in Syrakus.

28, 13 Nach einem Tag (*μετὰ μίαν ἡμέραν*) fuhren wir von Rhegium ab.

28, 13 In zwei Tagen (*δευτεραῖοι*) kamen wir nach Puteoli.

28, 14 Sieben Tage (*ἡμέρας ἑπτά*) blieben wir in Puteoli bei den Brüdern.

28, 17 Drei Tage nach seiner Ankunft in Rom (*μετὰ ἡμέρας τρεῖς*) rief Paulus die Vorsteher der dortigen Judenschaft zu sich.

Hinzu kommen endlich die Stellen, in denen der nächste Tag bezeichnet wird:

Stellen	Ausdruck	Stellen	Ausdruck
10, 9; 10, 23; 10, 24; 14, 20; **20, 7**; **21, 8**; 22, 30; 23, 32; 25, 6; 25, 23	*ἡ ἐπαύριον (ἡμέρα)*	[7, 26]; **16, 11**; **20, 15**; **21, 18**; 23, 11	*ἡ ἐπιούσῃ* (auch mit *ἡμέρα* oder *νύξ*)
4, 3; 4, 5; [23, 15]; 23, 20; 25, 22	*ἡ αὔριον (ἡμέρα)* oder *αὔριον*	**20, 15**; **27, 3**	*ἡ ἑτέρα (ἡμέρα)*
		20, 15; 21, 26; [13, 44 LA unsicher]	*ἡ ἐχομένῃ* (21, 26 mit *ἡμέρα*, 13, 44 mit *σάββατον*)
		21, 1; 25, 17; **27, 18**	*ἡ ἑξῆς ἡμέρα* (in 27, 18 folgt *ἡ τρίτῃ*)

Aus dieser Tabelle ergeben sich folgende Schlüsse:

1. Genaue Angaben größerer Zeiträume finden sich in dem Buche ausschließlich in bezug auf das Verweilen bzw. die Wirksamkeit des Paulus an einem Hauptort: Paulus war ein volles Jahr in Antiochien, fast einen Monat in Thessalonich, 18 Monate in Korinth, 3 Monate + 2 Jahre (also eine τριετία) in Ephesus, 3 Monate in Hellas (bei dem zweiten Aufenthalt), 2 Jahre (διετία) in Cäsarea in der Gefangenschaft, [3 Monate auf Malta] und 2 volle Jahre (διετίαν ὅλην) in Rom[1]. Die Dauer der Wirksamkeit des Apostels an diesen Plätzen war dem Lukas so wichtig, daß er sie ausdrücklich angegeben hat. Für die inneren Entwicklungen der Gemeinden hatte er, soweit sie es nicht mit Juden und Heiden zu tun hatten, bekanntlich kein Interesse in seinem Buch verraten; aber wie lange sie das Glück gehabt haben, den Apostel in ihrer Mitte zu sehen, dafür hat er ein sehr lebhaftes Interesse besessen und hat es zum Ausdruck gebracht. Zur Feststellung der absoluten Chronologie sind diese pünktlichen Angaben neben den Beziehungen auf die Zeitgeschichte fast allein brauchbar.

An diese zehn Angaben über eine längere Wirksamkeit des Paulus an bestimmten Orten schließen sich gleichartig die fünf an, bei denen es sich nur um eine Zeitdauer von Tagen handelt: 7 Tage blieben wir in Troas, 7 Tage in Tyrus, einen Tag in Ptolemais; 10 Tage war Paulus das letzte Mal in Jerusalem, 7 Tage blieben wir in Puteoli (an allen diesen Orten waren Brüder).

2. Von diesen fünf Angaben aber gehören vier — und von den zehn eine — in einen anderen Zusammenhang, nämlich in die tagebuchartigen Aufzeichnungen des Wirberichts. Dieser umfaßt 21 Tagesangaben (inkl. einer gleichartigen Monatsangabe, des Aufenthalts in Malta, s. oben), und innerhalb dieses Berichts sind dem Verfasser die Zeiten, in denen die einzelnen Strecken der Reise zurückgelegt worden sind, scheinbar ebenso wichtig wie die Zeiten des Aufenthalts an einem Ort[2]. Von **20, 6** an

1) Die zwei Stellen, die ich oben bei den Jahren und Monaten noch angeführt, aber eingeklammert habe, kommen nicht in Betracht; denn in 24, 10. 17 wird nur beiläufig von mehreren Jahren, ohne nähere Angaben, gesprochen.

2) Zu den chronologischen Angaben im „Wirbericht“ kommt auch

bis zur Ankunft in Jerusalem läßt sich eine zusammenhängende Rechnung aufstellen. Nach **20, 6** brach man von Philippi nach den Tagen der Ungesäuerten auf, und Paulus wollte zu Pfingsten in Jerusalem sein. Er hatte also ca. 44 Tage verfügbar. 5 Tage waren es von Philippi bis Troas, 7 Tage Aufenthalt in Troas, x Tage Reise bis Mitylene, 1 Tag bis Chios, 1 Tag bis Samos, 1 Tag bis Milet, x Tage Aufenthalt in Milet, 1 Tag bis Kos, 1 Tag bis Rhodus, x Tage bis Patara, x Tage von Patara bis Tyrus, 7 Tage in Tyrus, 1 Tag bis Ptolemais, 1 Tag in Ptolemais, 1 Tag bis Cäsarea, „mehrere" Tage in Cäsarea, x Tage Reise von Cäsarea nach Jerusalem. Es sind also 27 Tage bestimmt; für die 6 unbestimmten Zeiträume bleiben also ca. 17 Tage. Die Reise von Troas bis Mitylene dauerte wohl einen Tag; in Milet wird sich Paulus auch nur einen Tag aufgehalten haben, sonst hätte er auch nach Ephesus selbst gehen können; von Rhodus bis Patara kam man in einem Tag; von Patara nach Tyrus dauerte die Reise mindestens 5 Tage (Chrysostomus), von Cäsarea nach Jerusalem 2 Tage. Also bleiben etwa 6 bis 7 Tage für den Aufenthalt in Cäsarea. Allerdings steht nicht ausdrücklich da, daß Paulus wirklich zum Fest in Jerusalem eingetroffen ist; aber man darf das als wahrscheinlich annehmen (Weiß bestreitet es; aber hätte der Erzähler dann den ganzen Plan überhaupt erwähnt?). In Jerusalem blieb er kaum eine Woche, dann wurde er nach Cäsarea übergeführt. Übrigens hat Lukas nicht selbst gerechnet, sonst hätte er nicht Posten unbestimmt gelassen.

3. Zu diesen beiden großen Gruppen chronologischer Angaben treten noch zwei kleinere Gruppen, nämlich die vier unbedeutenden, zum Erzählungstypus gehörigen Tagesangaben in der Corneliusgeschichte (c. 10)[1] und die vierzehn (13) wichtigen Tagesangaben in bezug auf den (letzten) Aufenthalt in Jerusalem und in Cäsarea (21, 26—26, 32).

---

noch die Stelle (**27, 12**), an der mitgeteilt wird, daß man sich auf der Schiffahrt, als man Kreta berührte, am Anfang des Winters befand.

1) Wer die Art, wie diese Geschichte erzählt ist, sorgfältig mit den Erzählungen der Vorgänge in Philippi, Korinth, Ephesus usw. vergleicht, kann nicht verkennen, daß Lukas hier aus der Anschauung oder aus primären Quellen geschöpft hat, dort aber einer bereits stilisierten Überlieferung folgt, in der viele konkrete Züge schon verwischt waren, einzelne sich aber noch erhalten hatten.

4. Vereinzelt finden sich nur noch folgende chronologische Angaben in dem Buch: 1. daß sich Jesus nach seiner Auferstehung 40 Tage lang hat sehen lassen (1, 3) —, 2. daß Petrus und Johannes bis zum nächsten Morgen gefänglich eingezogen blieben (4, 3. 5) —, 3. daß Paulus nach seiner Vision drei Tage blind war (9, 9) —, 4. die Erwähnung des nächsten Sabbats bzw. Tages in c. 13, 44 und 14, 20 —, 5. die Mitteilung, daß Paulus drei Tage nach seiner Ankunft in Rom die Spitzen der Judenschaft zu sich einlud (28, 17). Von diesen sind die 2., 3. und 4. unerheblich. Die 5. schließt sich eng an die Tagesangaben des unmittelbar vorhergehenden „Wirberichts" an; die 1. — sie findet sich sonst nirgends in der gleichzeitigen Literatur, und wo sie in der späteren vorkommt, ist sie aus unserer Stelle geflossen — kann nur aus der messianischen Legende abgeleitet werden und ist gewiß konstruiert, aber nicht von Lukas selbst[1].

Überblickt man alle diese Zeitangaben in der hier gegebenen Gruppierung, so machen sie den günstigsten Eindruck und zeigen, daß, vom chronographischen Standpunkt aus gesehen, unser Geschichtswerk mit der Gattung der späteren apokryphen Apostelgeschichten und mit sonstigen Fabelbüchern schwerlich zusammengestellt werden darf[2]. Wo Lukas nicht selbst dabei war und daher Tagesangaben bieten konnte, hat er sich damit begnügt, die Zeit des Aufenthalts des Paulus in

---

1) Die Art, wie Paulus I. Kor. 15 über die Christusvisionen berichtet und seine eigene miteinschließt, macht es ganz unwahrscheinlich, daß er die Abgrenzung von 40 Tagen gekannt bzw. gebilligt hat; auch das „*ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις ὀπτανόμενος αὐτοῖς καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*" wird von ihm ausgeschlossen. „Vierzig Tage" ist eine bedeutungsvolle heilige Zahl (s. die 40 Tage der Versuchung in der Wüste). Man wundert sich nur, daß man den Zeitraum nicht bis zum Pfingstfest (s. u.) erstreckt hat und dadurch einen Hiatus entstehen ließ. So viel gute Erinnerung in bezug auf die Zahl von 40 Tagen wird man annehmen dürfen, daß die Rückkehr der Jünger aus Galiläa nach Jerusalem innerhalb dieser Zeit (oder bei ihrem Ausgang?) wirklich erfolgt ist. Die jerusalemischen Visionen, die sich dann noch (aber vor dem Pfingstfest) ereignet haben, sind von der späteren Legende in die Osterzeit verlegt worden.

2) Deshalb hat auch das „Wir" der Apostelgeschichte nichts mit dem willkürlichen stilistischen „Wir" in späteren Apostel- und Märtyrererzählungen zu tun. In einzelnen Fällen mag jenes „Wir" das Vorbild für diese erbauliche Novellistik gewesen sein.

den Zentren seiner Wirksamkeit nach Jahren und Monaten zu ermitteln und anzugeben. Sonst hat er auf direkte chronologische Mitteilungen fast durchweg verzichtet. Eine Ausnahme bilden nur die Tagesangaben bei dem letzten Aufenthalt in Jerusalem und in Cäsarea; aber 1. ist es möglich, daß hier Lukas selbst Augenzeuge gewesen ist, 2. geben diese Mitteilungen zu Beanstandungen keinen Anlaß. War er nicht selbst zugegen — was mir wahrscheinlich ist —[1], so hat er hier vortreffliche Berichte zur Verfügung gehabt[2]. Was aber die Angaben über den längeren Aufenthalt in den Zentren betrifft — sie setzen eingehende Erkundigungen voraus —, so können wir sie nur zum Teil und ungenügend aus den Briefen des Paulus kontrollieren[3]. Soweit aber eine Prüfung möglich ist, halten alle Angaben stand[4]. Sie beziehen sich sämtlich oder fast sämtlich auf die Zeiten seiner Mitarbeit mit Paulus und auf die zwischen ihnen liegenden Perioden. In jenen rechnet er nach Tagen, in diesen nach Jahren und Monaten; sonst — d. h. in der ganzen ersten Hälfte — verzichtet er fast durchweg auf chronologische Daten. Kann man einen vertrauenerweckenderen Tatbestand wünschen[5]?

---

1) Vorbehalten bleibt dabei, daß Lukas zur Zeit des Festus wieder nach Cäsarea gekommen ist.

2) Damit ist natürlich die Zuverlässigkeit der in diesem Abschnitt besonders zahlreichen Reden und mancher anderer Züge nicht gedeckt.

3) Noch weniger vermögen wir die Zeitangaben in dem Wirbericht zu kontrollieren; aber nach ihrer ganzen Haltung bedürfen diese auch einer Kontrolle nicht.

4) Man hat aus den Thessalonicherbriefen schließen wollen, daß Paulus länger in der Hauptstadt Mazedoniens geweilt haben muß, als die Apostelgeschichte berichtet. Aber zur Beanstandung liegt auch hier kein durchschlagender Grund vor.

5) Der Vollständigkeit wegen mag hier noch ein Blick auf die Tageszeiten- und Stundenangaben geworfen werden. Die Mitteilung, daß das Erzählte in der Nacht geschah, ergab sich von selbst bei den Traumvisionen **16, 9**; 18, 9; 23, 11 und **27, 23** (*διὰ τῆς νυκτός*, *ἐν νυκτί*, *τῇ ἐπιούσῃ νυκτὶ* und *ταύτῃ τῇ νυκτί*), bei den wunderbaren Vorgängen im Gefängnis 5, 19; 12, 6 und 16, 25. 33 (*διὰ τῆς νυκτός*, *τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ*, *κατὰ τὸ μεσονύκτιον* und *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τῆς νυκτός*) und bei den heimlichen Veranstaltungen in Damaskus 9, 25 (*νυκτός*), 17, 10 in Thessalonich (*διὰ νυκτός*) und 23, 23. 31 in Jerusalem (*ἀπὸ τρίτης ὥρας τῆς νυκτός* und *διὰ νυκτός*). Sonst wird nur noch in dem „Wirbericht“ (Schiffsbruchgeschichte)

Aber die Kehrseite dieses Tatbestandes — keine erfundenen Zahlen! — ist, daß die Geschichte der Urgemeinde von Jerusalem und der ältesten Mission in Palästina von aller Chronologie so gut wie entblößt ist. Nur das Datum für den grundlegenden Aufenthalt des Paulus in Antiochien[1] und die Erwähnung der Hungersnot unter Claudius und des Herodes Agrippa[2] heben sich aus dieser Leere heraus und verdienen darum besondere Beachtung und Aner-

---

die 14. Nacht und die Mitternacht (*κατὰ μέσον τῆς νυκτός*) erwähnt (**27, 27**) und ebendort von Pauli Predigt in Troas erzählt, daß sie *μέχρι μεσονυκτίου* (**20**, **7**), ja *ἄχρι αὐγῆς* (**20**, **11**) sich hingezogen habe. In 28, 23 wird mitgeteilt, daß die Versammlung in Rom, in welcher Paulus den Juden die Lehre von Christus apologetisch dargelegt hat, *ἀπὸ πρωΐ ἕως ἑσπέρας* gedauert hat; 22, 6 bzw. 26, 13 wird erzählt, daß Paulus die Christusvision *περὶ μεσημβρίαν* bzw. *ἡμέρας μέσης* erlebt habe (in c. 9, 3 fehlt diese Angabe), und 4, 3 hören wir, daß die Gefangensetzung der Apostel am Abend erfolgt sei, endlich 5, 21, daß die befreiten Apostel *ὑπὸ τὸν ὄρθρον* in den Tempel gegangen seien; beide Angaben ergeben sich fast von selbst aus dem Zusammenhang. — Was die Stunden anlangt, so ist *ὥρα* pleonastisch bzw. nicht streng technisch in 10, 30 (*μέχρι ταύτης τῆς ὥρας*), 16, 18 (*αὐτῇ τῇ ὥρᾳ*), 16, 33 (*ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ*) und 22, 13 (*αὐτῇ τῇ ὥρᾳ*). Als Gebetsstunde kommt *ὥρα* in 3, 1 (*ἐπὶ τ. ὥραν τ. προσευχῆς τ. ἐννάτην*), 10, 3. 30 (*ὡσεὶ ὥραν ἐννάτην τ. ἡμέρας* bzw. *ἐνάτην*) und 10, 9 (*περὶ ὥραν ἕκτην*) vor, sonst nur noch an vier Stellen, nämlich 2, 15 (die Pfingsterscheinung erfolgte in der dritten Stunde des Tages; dies wird ausdrücklich berichtet, um den Verdacht, als seien die Jünger trunken gewesen, abzuweisen), 5, 7 (Sapphiras Betrug und plötzlicher Tod erfolgte drei Stunden nach dem ihres Gatten), 19, 34 (der ephesinische Pöbel schrie *ἐπὶ ὥρας δύο*) und 23, 23 (die Stelle ist oben mitgeteilt). Gewiß sind nicht alle diese Nachrichten gleich glaubwürdig, aber weder liegt in ihnen irgendein tendenziöses System noch gehen sie auch dort, wo sie etwas Konventionelles haben, über die Mittel hinaus, deren sich auch die beste Geschichtschreibung der alten Zeit bedient hat.

1) Daß dieses in der ersten Hälfte des Buches einzigartig ist, läßt vermuten, daß das über die Mission in Antiochien Überlieferte, seine Quelle betreffend, entweder zu den Nachrichten des zweiten Teils gehört oder doch an Güte ihnen nicht nachsteht.

2) Diese Erwähnung liefert uns das beste Datum für die absolute Chronologie der ersten Hälfte des apostolischen Zeitalters. Die Verfolgung der Apostel durch Herodes Agrippa (Herr über Judäa 41—44), der der Tod des Königs bald folgte, hat nicht lange vor dem Jahre 44, dem Todesjahre des Herodes, stattgefunden. Damals verließen die Apostel Jerusalem. Nun sagt eine sehr alte Überlieferung (s. meine Chronologie I, S. 243 f.),

kennung. Ob es dem Verfasser gelungen ist, die Ereignisse der ersten Periode in richtiger Reihenfolge mitzuteilen, dafür besitzen wir also keine Gewähr[1], und die absolute Chronologie wird für das Einzelne vollends schwierig. Was die Reihenfolge betrifft, so darf und muß man z. B. fragen, ob die Apostelergänzungswahl (wenn sie überhaupt und in dieser Weise stattgefunden hat) in die ersten 40 Tage fällt, ob die verschiedenen Gefangenschaften von Aposteln wirklich zu unterscheiden sind, wann die Bekehrung des Paulus stattgefunden hat, wann die Samariterbekehrung (bei der ganze Dörfer zahlreich christianisiert worden sein sollen; 8, 25), wann die Mission des Philippus an der Küste und die Bekehrung des Cornelius, wann die Gründung der ersten heidenchristlichen Gemeinde zu Antiochien, vor allem aber ob die Reise des Paulus nach Jerusalem 11, 30; 12, 25 richtig von der Reise c. 15 unterschieden ist. Aber wenn hier auch noch mehr unsicher oder irrig sein sollte, als die durchschnittliche Kritik anzunehmen pflegt[2], so fiele auf den Verfasser kein schwerer Vorwurf; denn er hat keine chronographische Plusmacherei getrieben, sondern uns deutlich gesagt, für welche Berichte allein ihm Daten zu Gebote gestanden haben. Bevor wir aber abschließend sein chronologisches Verfahren würdigen können, ist es noch nötig, sowohl die Angaben ins Auge zu fassen, bei denen er Festzeiten anführt, als auch die unbestimmten chronologischen Mitteilungen zu würdigen.

III. Angaben von Festzeiten.

Es ist die paradoxeste Erscheinung in chronologischer Hinsicht in der Apostelgeschichte, daß in diesem Buch eines Griechen.

---

die Apostel seien einer Anweisung Jesu gemäß zwölf Jahre in Jerusalem geblieben. Unzweifelhaft ist die Anweisung erfunden worden, um den Weggang der Jünger im 12. Jahr zu rechtfertigen. Sie führt auf das Jahr 42, und eben das wird durch Act. 12, 1 ff. 17 bestätigt: „Petrus ging an einen anderen Ort", während 8, 1 darauf Gewicht gelegt wird, daß die Apostel bei der ersten Verfolgung in Jerusalem geblieben sind.

1) In 5, 36 (Theudas) liegt wahrscheinlich ein grober chronologischer Verstoß vor.

2) Nach meiner Meinung ist das nicht der Fall.

geschrieben für einen vornehmen Griechen[1], nicht selten auf die jüdischen Feste verwiesen wird und sie als bekannt vorausgesetzt werden. Nicht aus den Quellen stammen diese Angaben, oder höchstens zum Teil — sie sind in der zweiten Hälfte des Buches ebenso zahlreich wie in der ersten und fehlen auch in den „Wirstücken" nicht. Diese Beobachtung legt die Erklärung nahe, daß Lukas schon vor seiner Bekehrung zu Christus mit dem Judentum der Diaspora Fühlung gehabt hat[2] und daß er eine solche Fühlung auch bei seinem Adressaten und bei der großen Mehrzahl seiner Leser voraussetzen durfte. Von hier aus bestätigt sich der einst von Renan ausgesprochene Satz, daß es im apostolischen Zeitalter nur wenige Heidenchristen gegeben haben wird, die nicht, bevor sie Christen wurden, mit dem Judentum in Berührung gekommen waren.

Die Stellen, die hier in Betracht kommen, sind folgende[3]:

1, 12 Die Distanz wird mit der Maßzahl „ein Sabbatweg" gegeben, die Kenntnis der Länge eines solchen also vorausgesetzt.

20, 7 Der christliche Feiertag heißt *ἡ μία τῶν σαββάτων* (wird also nach dem jüdischen Festtage benannt).

2, 1 und **20, 16** *ἡ ἡμέρα τῆς πεντακοστῆς* — wann Pfingsten fällt, wird als bekannt vorausgesetzt[4].

---

1) Daß dieser vornehme Grieche „Theophilus" von Geburt an geheißen hat, ist möglich, aber wahrscheinlich ist es nicht. Entweder hat Lukas seinem Adressaten neben dem hohen weltlichen Titel „*κράτιστος*" (Lc. 1, 4) einen hohen geistlichen gegeben oder der Adressat nannte sich selbst als Christ „Theophilus", wie sich wenige Jahrzehnte später der Christ Ignatius „Theophorus" genannt hat.

2) Auch aus seiner unverächtlichen Kenntnis des Alten Testaments folgt dies mit Wahrscheinlichkeit.

3) Abgesehen muß natürlich von den Stellen werden, wo erzählt wird, daß Paulus am Sabbat in die Synagoge kam und dort lehrte. Den „Sabbat" kannte gewiß jeder Leser, und der Bericht über die Sabbatspredigten des Paulus in den Synagogen (am Anfang der Missionstätigkeit in jeder Stadt) ist als glaubwürdige Tatsache hinzunehmen (anders einige Kritiker der Apostelgeschichte), zumal da auch der „Wirbericht" dies überliefert hat (**16, 13**).

4) Die Fassung von 2, 1 ist übrigens so geartet, daß man zweifelhaft sein kann, ob der Verf. hat sagen wollen, die Ausgießung des Geistes sei am Pfingsttag selbst erfolgt. Näher liegt es anzunehmen, daß sie kurz vorher erfolgte. Die Sache ist vielleicht absichtlich im dunklen gelassen.

12, 3 und **20, 6** ἦσαν ἡμέραι τῶν ἀζύμων und ἐξεπλεύσαμεν μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων — wann diese Tage fallen, wird nicht gesagt, ist also bekannt.

12, 4 Herodes wollte μετὰ τὸ πάσχα den Petrus dem Volke preisgeben — die Zeit des Passah ist also bekannt.

27, 9 ὄντος ἤδη ἐπισφαλοῦς τοῦ πλοὸς διὰ τὸ καὶ τὴν νηστείαν ἤδη παρεληλυθέναι — gemeint ist das Fasten am großen Versöhnungstag; der Rekurs auf den jüdischen Festkalender ist hier ganz besonders merkwürdig; man nahm eben auch als Heidenchrist zunächst ein Stück Judentum mit auf, wenn man Christ wurde.

21, 23. 27 αἱ ἑπτὰ ἡμέραι (τοῦ ἁγνισμοῦ) — die Leser wissen, daß ein solches jüdisches Gelübde sieben Tage dauert[1].

Was die Glaubwürdigkeit dieser nach dem jüdischen Festkalender gegebenen und in den verschiedensten Zusammenhängen auftretenden Zeitbestimmungen betrifft, so kann man nur bei 2, 1 Bedenken erheben.

Außer diesen Stellen muß aber noch auf den meines Wissens ungriechischen, weitschichtigsten Gebrauch von „ἡμέραι" bei Zeitbestimmungen aller Art verwiesen werden. Im Lukasevangelium finden sich ἡμέρα und ἡμέραι 84 mal, in der Apostelgeschichte 94 mal (bei Matthäus 46 mal, bei Markus 28 mal, bei Johannes 31 mal). Die zahlreichen Verbindungen, in denen der Ausdruck steht, sind an vielen Stellen hebräische bzw. dem LXX-Griechisch nachgeahmte. Lukas hat dadurch — aber auch durch andere ähnliche Mittel, die ihm ganz geläufig gewesen sein müssen — seinem Stil wohl mit Absicht einen biblischen Charakter gegeben. Wir werden einen Teil dieser Stellen sofort kennen lernen, wenn wir uns zu seinen unbestimmten Zeitangaben wenden[2].

IV. Unbestimmte Zeitangaben.

1, 5 Ihr werdet mit dem Heiligen Geist getauft werden οὐ μετὰ πολλὰς ἡμέρας — bezeichnet wenige Wochen.

1) Auch an 5, 37 (ἐν τ. ἡμέραις τ. ἀπογραφῆς) darf vielleicht hier erinnert werden; doch genügt wohl die Verweisung auf Lc. 2, 1 f. Ferner an das hebraisierende νύκτα καὶ ἡμέραν 20, 31; 26, 7 (aber 9, 24 steht ἡμέρας τε καὶ νυκτός).

2) Im übrigen ist die Konkordanz sub „ἡμέρα" zu vergleichen.

1, 15 ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις — in den Tagen zwischen Himmelfahrt und Pfingsten — stand Petrus auf und schlug die Ergänzung des Apostelkollegiums vor.

5, 36 πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν (ganz unbestimmt in bezug auf die Länge der Zeit = vor dieser unsrer Gegenwart) trat Theudas auf.

6, 1 ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις (= damals; es wird näher bestimmt durch πληθυνόντων τῶν μαθητῶν) trat eine Spannung zwischen Hebräern und Hellenisten in der Urgemeinde ein [1].

8, 11 ἱκανῷ χρόνῳ (d. h. wohl Jahre lang) hat Simon M. seine Zaubereien in Samarien getrieben.

9, 19 Paulus war nach seiner Bekehrung ἡμέρας τινάς mit den damaszenischen Brüdern zusammen und begann sofort dort seine missionierende Tätigkeit [2].

9, 23 ὡς ἐπληροῦντο ἡμέραι ἱκαναί (es können Jahre gewesen sein) bereiteten die damaszenischen Juden einen Anschlag auf Paulus vor.

9, 37 ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις (d. h. als Petrus in Lydda weilte) geschah es, daß die Jüngerin Tabitha in Joppe starb.

9, 43 Petrus blieb in Joppe bei einem Gerber namens Simon ἡμέρας ἱκανάς (wie 8, 11 u. 9, 23 können es Jahre gewesen sein).

10, 48 Petrus ließ sich erbitten, in Cäsarea ἡμέρας τινάς (d. h. wenige Tage, s. 9, 19) zu bleiben.

11, 27 ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις, nämlich in der Ursprungszeit der antiochenischen Gemeinde oder genauer in der Zeit, da Barnabas und Paulus dort wirkten [3].

12, 1 κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρόν, nämlich zur Zeit, als das

---

1) Vgl. in der Rede des Stephanus 7, 41: ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐμοσχοποίησαν. — Bemerkt sei auch, daß Petrus in seiner Rede die Bekehrung des Cornelius als ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων geschehen bezeichnet (15, 7) und daß Mnason im Wirbericht (21, 16) ein ἀρχαῖος μαθητής heißt.

2) Da v. 23 gesagt ist, der Aufenthalt in Damaskus habe ἡμέρας ἱκανάς gedauert, so muß unsere Stelle also paraphrasiert werden: „Schon nach wenigen Tagen, die er im Verkehr mit den damaszenischen Jüngern verbrachte, begann er sofort zu missionieren".

3) Ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις kann sich unmöglich auf v. 26b beziehen, sondern nur auf 26a.

in c. 11 von Antiochia Erzählte sich ereignete, wandte sich Herodes gegen die Kirche[1].

13, 31 Jesus zeigte sich nach seiner Auferstehung *ἐπὶ ἡμέρας πλείους*, d. h. 40 Tage.

14, 3 *ἱκανὸν χρόνον* wirkten Barnabas und Paulus in Ikonium (s. zu 8, 11; 9, 23 u. 9, 43).

14, 28 *χρόνον οὐκ ὀλίγον* blieben sie dann in Antiochien (soll wohl weniger besagen als *ἱκανὸν χρόνον*).

15, 33 *ποιήσαντες χρόνον* (ganz unbestimmt) scil. Judas und Silas in Antiochien.

15, 35 *Παῦλος κ. Βαρνάβας διέτριβον ἐν Ἀντιοχείᾳ* (ohne jede Zeitbestimmung, wie 12, 19).

15, 36 *μετὰ δέ τινας ἡμέρας* d. h. (s. 9, 19; 10, 48) nach wenigen Tagen regte Paulus bei Barnabas eine neue gemeinsame Missionsreise an (vorangeht das Apostelkonzil und die Erwähnung eines Aufenthalts des Barnabas und Paulus in Antiochien, der also nur ganz kurz gewesen ist.

16, 12 Wir blieben in Philippi *ἡμέρας τινάς*, also nur wenige Tage[2].

16, 18 Die Dämonische schrie uns *ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας* nach.

18, 1 *μετὰ ταῦτα*, d. h. nach dem Aufenthalt in Athen, kam Paulus nach Korinth.

18, 2 *προσφάτως* war Aquila aus Rom nach Korinth gekommen.

18, 18 Paulus blieb nach der Gerichtsverhandlung noch *ἡμέρας ἱκανάς* in Korinth, also eine lange Zeit (s. 9, 23. 43; 8, 11; 14, 3).

18, 23 Paulus blieb (das dritte Mal), *χρόνον τινὰ ποιήσας* (s. 15, 33) in Antiochien.

19, 22 Paulus blieb noch eine Zeitlang (*χρόνον*) in Asien[3], s. 15, 33; 18, 23.

---

1) Um eine unchronologische Einschaltung (Weiß) handelt es sich nicht, da der Ausdruck *κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν* sich nicht auf die Gründung der antiochenischen Gemeinde im engsten Sinn zu beziehen braucht, sondern die ganze Urgeschichte der Gemeinde, soweit sie erzählt ist, berücksichtigt.

2) Weiß sucht zu zeigen, daß sich das nicht auf die ganze Zeit ihres Aufenthalts in Philippi bezieht; aber das läßt sich m. E. nicht erweisen.

3) In 19, 21 geht ein ganz unbestimmtes *ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα* (der gute Fortschritt der Mission in Ephesus) voraus.

19, 23 *κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον*, nämlich in der letzten Zeit des Aufenthalts des Paulus in Ephesus, als die Abreise schon beschlossen war, brach eine Straßenrevolte aus.

21, 10 Wir blieben in Cäsarea *ἡμέρας πλείους*.

21, 15 *μετὰ δὲ τὰς ἡμέρας ταύτας* (nämlich dem Aufenthalt in Cäsarea) begaben wir uns nach Jerusalem.

21, 38 Paulus wird gefragt, ob er nicht der Ägypter sei, der *πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν* (s. 5, 36) als Verführer aufgetreten sei.

24, 24 *μετὰ δὲ ἡμέρας τινὰς* (also nach wenigen Tagen, s. 9, 19; 10, 48; 15, 36; 16, 12) ließ Felix den Paulus rufen, um von ihm über Christus zu hören.

25, 13 *ἡμερῶν δὲ διαγενομένων τινῶν* (s. zu 24, 24) kamen Agrippa und Bernike nach Cäsarea.

25, 14 sie verweilten *ἡμέρας πλείους* daselbst.

27, 7 *ἐν ἱκαναῖς δὲ ἡμέραις βραδυπλοοῦντες*, kamen wir mühsam nach Kreta (es waren wohl mehrere Wochen, s. 9, 23. 43; 18, 18).

27, 9 *ἱκανοῦ δὲ χρόνου διαγενομένου* fuhren wir von Kreta ab (s. z. 27, 7 u. 8, 11; 14, 3).

27, 14 *μετ' οὐ πολὺ* trat ein schlimmer Wind ein.

27, 20 Weder die Sonne noch die Gestirne schienen *ἐπὶ πλείονας ἡμέρας*.

[**28, 6** *ἐπὶ πολὺ* erwarteten sie, daß Paulus nach dem Schlangenbiß tot hinfallen werde[1].]

Zunächst ist es für die Identität des Verfassers des Wirberichts mit dem Verfasser des Ganzen von Wichtigkeit, daß die unbestimmten Zeitangaben in jenem nicht spärlicher sind und nicht anders lauten als in den übrigen Partien des Werkes. Davon wird im Anhang I zu handeln sein. Sodann muß man die

---

1) *τότε* findet sich in der Apostelgeschichte 21mal (darunter viermal in den Wirstücken). Es hat aber nirgendwo eine chronologische Bedeutung im strengen Sinn des Wortes. In 17, 14 ist es mit *εὐθέως* verbunden, in **27, 21** folgt es einem Abl. absol., in **28, 1** einem Partizip (*διασωθέντες τότε ἐπέγνωμεν*). — *Εὐθέως, εὐθύς* (letzteres nur 10, 16) ist in der Apostelgeschichte nicht sehr häufig; es findet sich zehnmal (darunter fünfmal *καὶ εὐθέως*). Beliebt ist es bei Wundergeschichten und Visionen (9, 18. 34; 10, 16; 12, 10; **16, 10**); sonst nur noch 9, 20; 17, 10. 14; 21, 30; 22, 29.

Stellen unterscheiden, in denen die Unbestimmtheit der Zeitangaben schlechterdings nicht auffallend ist, und die, wo sie zunächst empfindlich erscheint. In jenem Sinn fallen die Stellen 1, 5; 5, 36; 8, 11; 9, 37; 13, 31; **16, 18**; 18, 2; 21, 38; **27, 7. 9. 14. 20**; **28, 6** einfach fort; teils hätte hier der Verfasser, wenn er gewollt hätte, nähere Nachrichten geben können, teils verlangte oder gestattete der Kontext nur eine allgemeine Angabe. Aber auch von den übrigen Stellen ist in der Regel nicht auf Unkenntnis zu schließen. So wird die Dauer des Aufenthalts in Philippi und in Cäsarea (**16, 12; 21, 10. 15**) nur in unbestimmten Ausdrücken gegeben, obgleich der Verfasser, wenn er gewollt hätte — wir sind hier im „Wirbericht" — genauere Daten hätte mitteilen können. Warum er es nicht getan hat, vermögen wir nicht zu sagen. Man hat aber zu beachten, daß er in bezug auf den Aufenthalt in Philippi den Ausdruck *ἡμέρας τινάς* gebraucht hat, in bezug auf den in Cäsarea den Ausdruck *ἡμέρας πλείους*, und (ebenfalls im „Wirbericht" **27, 7. 9**) von *ἱκαναὶ ἡμέραι* (*ἱκανὸν χρόνον*) spricht[1]. Wenn wir dieselben Unterscheidungen auch außerhalb des Wirberichts bei den Zeitangaben finden, so werden wir mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit annehmen dürfen, daß sie nicht willkürlich gewählt sind, sondern — wie das für den Wirbericht sicher ist — auf einer genaueren Kunde beruhen. Heißt es also 9, 43 Petrus sei in Joppe *ἡμέρας ἱκανάς* geblieben, dagegen in Cäsarea 10, 48 *ἡμέρας τινάς* (dort hatte er zeitweilig seinen Aufenthalt, hier war er auf Besuch), sodann 9, 19 Paulus habe bereits *ἡμέρας τινάς* nach seiner Bekehrung die Missionspredigt in den Synagogen begonnen, die ganze Wirksamkeit in Damaskus habe aber 9, 23 *ἡμέραι ἱκαναί* gedauert, ferner Paulus sei in Ikonium 14, 3 *ἱκανὸν χρόνον*, das zweite Mal in Antiochien 14, 28 *χρόνον οὐκ ὀλίγον*, das dritte und vierte Mal aber in Antiochien 15, 36 bzw. 18, 23 *ἡμέρας τινάς* bzw. *χρόνον τινά* und in Korinth 18, 18 (nach der Gerichts-

1) *Ἱκανός* bei Zeitbestimmungen kommt im NT nur bei Lukas vor, nämlich zweimal im Evangelium (8, 27; 20, 9) und siebenmal in den Act. (darunter zweimal in den Wirstücken). Mit *χρόνοι* verbunden steht es Lc. 8, 27; 20, 9, mit *χρόνος* Act. 8, 11; 14, 3; **27, 9**, mit *ἡμέραι* Act. 9, 23. 43; 18, 18; **27, 7**. Die ungefähre Dauer der durch *ἱκανός* bezeichneten Zeit ist stets aus dem Kontext zu entnehmen. Es können Jahre sein (8, 11; 9, 23; 9, 43 [?]; 14, 3 [?]), aber auch nur Wochen (**27, 7. 9**).

verhandlung) noch *ἡμέρας ἱκανάς* geblieben, weiter Felix habe den Paulus 24, 24 *μετὰ ἡμέρας τινάς* rufen lassen, endlich *ἡμερῶν διαγενομένων τινῶν* nach der ersten Verhandlung des Festus mit Paulus 25, 13 seien Agrippa und Bernike nach Cäsarea gekommen und 25, 14 *πλείους ἡμέρας* geblieben, so wird man die zu *ἡμέραι* gesetzten Beiworte schwerlich für müßige oder für ganz willkürlich gewählte halten dürfen — zumal da wir an mehreren Stellen beweisen können, daß sie zutreffend gewählt sind [1] —, vielmehr empfiehlt sich die Annahme, daß Lukas in diesen Fällen eine gute, wenn auch nicht bestimmte, sondern nur ungefähre Kunde besessen hat [2]. Diese Annahme wird auch auf die Fälle 18, 1 und 19, 21—23 auszudehnen sein; denn die Schilderung des Aufenthaltes in Athen im Zusammenhang mit dem Kontext macht es an sich klar, daß Paulus nur ganz kurze Zeit in dieser Stadt verweilt hat, was durch die Briefe an die Thessalonicher bestätigt wird, und ebenso bedurfte es keiner

1) Aus Gal. 1, 17 f. ergibt sich, daß der Aufenthalt des Paulus in Damaskus, einschließlich einer gleich anfangs unternommenen Reise nach Arabien drei Jahre gedauert hat. Von der arabischen Reise sagt Lukas nichts; wahrscheinlich war sie unbedeutend oder er kannte sie nicht. Paulus erwähnt sie nur, um zu sagen, daß er, obwohl er gereist sei, doch nicht nach Jerusalem gereist sei. Daß Paulus bald (nach *ἡμέρας τινάς*) seine Missionstätigkeit „in den Synagogen" — sind darunter nicht auch solche außerhalb von Damaskus zu verstehen? Arabien lag fast vor den Toren der Stadt — begonnen hat, wird vom Galaterbrief nicht ausgeschlossen, und die *ἡμέραι ἱκαναί* für den ganzen Zeitraum entsprechen den drei Jahren des Paulus. — Daß Paulus das letzte Mal in Antiochien nur kurze Zeit geblieben sein kann, läßt sich auch aus den Briefen wahrscheinlich machen. Ebenso läßt sich nachweisen, daß die ungefähren Zeitangaben in bezug auf den Abschnitt „Paulus, Felix und Festus" zutreffend sind, zumal da sich neben ihnen zahlreiche bestimmte Angaben finden. Auffallend ist es, daß wir c. 15, 36 nur von „einigen Tagen" lesen, die Paulus und Barnabas damals in Antiochien zugebracht haben, während in diese Zeit — einige Gelehrte setzen ihn früher — der Aufenthalt des Petrus daselbst (Gal. 2, 11 ff.) gefallen zu sein scheint.

2) Natürlich kann er in einer Anzahl dieser Fälle auch eine ganz genaue Kunde besessen, aber es nicht für nötig gehalten haben, sie mitzuteilen. So sagt er 13, 31 Jesus habe sich nach seiner Auferstehung *ἐπὶ ἡμέρας πλείους* sehen lassen; aber an einer früheren Stelle hat er die genaue Angabe gebracht: *δι᾽ ἡμερῶν τεσσεράκοντα* (1, 3). So heißt es 1, 5, daß die Jünger die Geistestaufe *οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας* erhalten werden, und 2, 1 wird das genaue Datum gegeben.

bestimmten Zeitangaben, um erkennen zu lassen, daß das 19, 21 ff. Erzählte sich am Ende der langen Wirksamkeit in Ephesus abgespielt hat.

Somit bleiben nur vier Stellen übrig, bei denen die unbestimmte Zeitangabe möglicher- oder wahrscheinlicherweise das mangelnde Wissen verdeckt, nämlich 1, 15; 6, 1; 12, 1; 15, 33 (die Zeit der Apostelergänzung und der Hellenistenerhebung; das zeitliche Verhältnis der Herodesverfolgung zur Geschichte der Pflanzung des Christentums in Antiochien; die Dauer des Aufenthalts des Judas und Silas in Antiochien). Das ist eine geringe Anzahl, und wir dürfen demgemäß behaupten, daß die Apostelgeschichte auch in bezug auf ihre unbestimmten und somit auf ihre chronologischen Angaben überhaupt ein sehr respektables Geschichtswerk ist (obgleich ihr ein chronologisches Gerüst fehlt). Sie kann in dieser Hinsicht einen Vergleich mit den Geschichtswerken des Zeitalters sehr wohl aushalten. Daß sie hier noch manches zu wünschen übrig läßt, braucht nicht ausdrücklich gesagt zu werden; aber wenn z. B. die Erzählung der sogenannten ersten Missionsreise des Paulus im Vergleich mit der zweiten und dritten in bezug auf chronologische Daten viel vermissen läßt (während doch die einzelnen Hauptstationen pünktlich angegeben sind), so ist das nur ein Beweis dafür, daß der Verfasser, der für Reise- und Aufenthaltsdauer so interessiert war, doch nicht mehr sagen wollte, als er verantworten konnte, und daher hier geschwiegen hat. Die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des Buchs wird also durch eine genaue Untersuchung des chronographischen Verfahrens seines Verfassers, wo er redet und wo er schweigt, erhöht. Ein paar Begebenheiten sind in dem Buch konventionell erzählt, aber als Ganzes ist es nach den Absichten des Verfassers und in Wirklichkeit ein Geschichtswerk.

Anhang I.

Die Konstanz der chronographischen Ausdrücke in der Apostelgeschichte.

Um die Konstanz der chronographischen Ausdrücke in der Apostelgeschichte festzustellen, geht man am besten von den Daten in den „Wirstücken" aus und vergleicht die übrigen mit ihnen.

16, 11; **20, 15**; **21, 18** *τῇ ἐπιούσῃ* [*ἡμέρᾳ*] (sonst noch zweimal im Buch).

20, 7; **21, 8** *τῇ ἐπαύριον* [*ἡμέρᾳ*] (sonst noch achtmal im Buch).

20, 15 *τῇ ἐχομένῃ* [*ἡμέρᾳ*] (s. 21, 26).

21, 6; **27, 18** *τῇ ἑξῆς* [*ἡμέρᾳ*] (s. 25, 17).

16, 12 *ἡμέρας τινάς* (sonst noch fünfmal im Buch).

27, 7 *ἡμέρας ἱκανάς* (sonst noch dreimal im Buch).

27, 20 *ἐπὶ πλείονας ἡμέρας* (13, 31: *ἐπὶ ἡμέρας πλείους*).

21, 10 *ἡμέρας πλείους* (sonst noch 25, 4; 24, 11: *οὐ πλείους ἡμέραι ιβ'*, 25, 6: *ἡμέρας οὐ πλείους η'*, vgl. **27, 14**: *μετ' οὐ πολύ*, 18, 20: *ἐπὶ πλείονα χρόνον*).

16, 18 *ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας* (1, 5: *οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας*).

21, 10; **28, 12. 14** *ἐπιμεῖναι ἡμέρας* (s. 10, 48).

16, 12; **20, 6** *διατρίβειν ἡμέρας* (s. 25, 14).

27, 29. 33. 39 *ἡμέραν γίνεσθαι* (sonst noch dreimal im Buch).

27, 9 *χρόνου διαγενομένου* (s. 25, 13: *ἡμερῶν διαγενομένων*).

27, 9 *ἱκανὸς χρόνος* (s. 8, 11: *ἱκανῷ χρόνῳ*, 14, 3: *ἱκανὸν χρόνον*).

21, 15 *αἱ ἡμέραι αὗται* [*ἐκεῖναι*] (sonst noch siebenmal im Buch).

16, 18; **20, 9. 11**; **27, 20**; **28, 6** *ἐπὶ* c. Acc. temp. (sonst noch achtmal im Buch).

27, 27 *κατὰ* c. Acc. temp. (sonst noch sechsmal im Buch)

16, 13 *ἡ ἡμέρα τῶν σαββάτων* (s. 13, 14).

20, 6 *αἱ ἡμέραι τῶν ἀζύμων* (s. 12, 3).

20, 16 *ἡ ἡμέρα τῆς πεντηκοστῆς* (s. 2, 1).

21, 16 Mnason ist ein *ἀρχαῖος μαθητής* (s. 15, 7: *ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων* hat Gott die Rezeption des Heiden Cornelius befohlen).

20, 7 *μεσονύκτιον* (s. 16, 25).

21, 13 und noch dreimal in den Wirstücken ***τότε*** (sonst im Buch noch 17 mal, in demselben Gebrauch).

16, 10 *εὐθέως* (sonst noch neunmal im Buch).

27, 22 *τὰ νῦν* (sonst noch 4, 29; 5, 38; 17, 30; 20, 32).

ὡς tempor. achtmal in den Wirstücken (sonst noch 21 mal im ganzen Werk verstreut)[1].

---

1) Ὡς tempor. ist im NT, abgesehen von den lukanischen Schriften und dem Johannesevangelium, sehr selten. Es findet sich bei Matthäus niemals (c. 28, 9 init. ist unecht), bei Markus einmal (c. 9, 21), in den 13

Alle in den Wirstücken vorkommenden Zeitbezeichnungen — und es sind nicht gewöhnliche darunter, auch solche, die sonst im N. T. vermißt werden — finden sich in den anderen Teilen des Buchs verstreut wieder; es fehlen nur *τῇ ἑτέρᾳ* scil. *ἡμέρᾳ* (**20, 15**; **27, 3**), *ἄχρι αὐγῆς* (20, 11) und *δευτεραῖοι* (im Sinne von „zwei Tagen" 28, 13). Nur wenige konstante chronologische Termini, die sich nicht in den Wirstücken finden, lassen sich in den übrigen Teilen des Buchs ermitteln. Verweisen kann man auf das sonst in der Gräcität nicht eben häufige *ἐξαυτῆς* (10, 33; 11, 11; 21, 32; 23, 30), auf *παραχρῆμα* (3, 7; 5, 10; 12, 23; 13, 11; 16, 26. 33), auf *κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν* (12, 1; 19, 23), auf *ποιήσας χρόνον* (15, 33; 18, 23), auf *τεσσαρακονταετὴς χρόνος* (7, 23; 13, 18), auf das sonst nicht häufige (doch s. Deißmann, Neue Bibelstudien S. 86) *διετία* und *τριετία* (24, 27; 28, 30; 20, 31), auf *ἡμέραν τάσσεσθαι* (12, 21; 28, 23); aber die Worte und ihre — mit Ausnahme von *ἐξαυτῆς* und *παραχρῆμα* — ganz geringe Bezeugung zeigen bereits, daß man sie zum konstanten Sprachmaterial des Verfassers in den Akten kaum rechnen darf[1].

Man darf also urteilen, daß sich die chronographische Terminologie der Wirstücke von der in den übrigen Teilen des Werks gebrauchten schlechterdings nicht unterscheidet und jene sich demgemäß in chronographischer Hinsicht nicht aus dem Werke als eine besondere Quelle ausgliedern lassen. Aber auch abgesehen von der Terminologie ist die Art und das Maß der Verwendung der Chronologie in dem ganzen Buch durchaus gleichartig und konstant. Wenn dieser Autor schriftliche Quellen für die Apostelgeschichte gehabt hat, so hat er sie — soweit man nach dem chronographischen Verfahren urteilen darf — nicht schülerhaft zusammengeleimt und stümperhaft durchkorrigiert, sondern wie mündliche Quellen benutzt.

Paulusbriefen einmal (Gal. 6, 10), im Hebräerbrief, den katholischen Briefen und der Apokalypse niemals.

1) Die Zeitbestimmungen im Evangelium sind nur zum Teil vergleichbar; doch s. 13, 33 *τῇ ἐχομένῃ* — 7, 11; 9, 37 *τῇ* [*τῷ*] *ἑξῆς* — 8, 27; 20, 9 *χρόνοι ἱκανοί* — (4, 25); 10, 35; 18, 4 *ἐπὶ* c. Acc. temp. — 10, 31 *κατά* c. Acc. temp. [nur an dieser Stelle] — 9, 8. 19 *προφήτης τῶν ἀρχαίων* — 2, 36 *ἐν ἡμέραις πολλαῖς*, 15, 13 *μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας* — 4, 42 *ἡμέραν γίνεσθαι* — 1, 24; 1, 39; 6, 12; 23, 7; 24, 18 *αἱ ἡμέραι αὗται* — 4, 16;

Anhang II.

Der chronologische Ertrag der Apostelgeschichte.

Der aufmerksame Leser der Apostelgeschichte konnte aus dem Buche nachstehende chronologische Kunde schöpfen: Aus dem Evangelium wußte er, daß Jesus, unter Augustus geboren, im 15. Jahr des Kaisers Tiberius aufgetreten und unter dem Prokurator Pilatus und dem Könige Herodes Antipas gekreuzigt worden ist. Daß Tiberius im Jahre 37 gestorben, Antipas im Jahre 39 verbannt und Pilatus im Jahre 36 abberufen worden war, war nicht schwer festzustellen. Aus Act. 11, 28; 12, 1 ersah er, daß die Stiftung der ersten heidenchristlichen (der antiochenischen) Gemeinde in die Zeit des Claudius fiel, und daß die als gleichzeitig berichtete erste blutige Verfolgung der Apostel (zu unterscheiden von der Verfolgung der christlichen Hellenisten in Jerusalem) unter Herodes Agrippas stattfand. Da dieser von 41 bis 44 regierte, so war es offenbar, daß alles in den zwölf ersten Capiteln der Apostelgeschichte Berichtete in einen Zeitraum von 11 bis 13 (14) Jahren gehörte und sich demgemäß in den letzten Jahren des Tiberius, unter Caligula und in den allerersten Jahren des Claudius abgespielt hatte.

Las der Leser nun weiter, so erkannte er aus c. 18, 2, daß die Erzählung sich noch immer in der Regierungszeit des Claudius befand, daß also alle Ereignisse, die zwischen c. 11 und 18 berichtet waren, bis zur Ankunft des Paulus in Korinth in die Jahre 41 (44)—54 gefallen sein mußten. Da er aber c. 23, 26 ff. auf den Namen des Prokurators Felix und dann auf den des Festus stieß, weiter erfuhr, daß Paulus zwei Jahre vor der Abberufung des Felix gefänglich eingezogen worden war (c. 24, 27) — der Amtsantritt dieser Prokuratoren war damals ohne große Schwierigkeit festzustellen —, endlich ihm in den Capiteln 18—21 mehrere Jahresangaben mitgeteilt wurden, so empfing er in diesen Angaben eine ausreichende chronologische Kunde, selbst wenn er das Jahr, in welchem Claudius die Juden aus Rom vertrieben

---

13, 14; 13, 16; 14, 5 *ἡ ἡμέρα τοῦ σαββάτου* — 24, 1 *τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων* — 22, 7 *ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων* — 11, 5 *μεσονύκτιον* — nur 14 mal im Ev. *τότε* — nur 7 mal im Ev. *εὐθέως* — 1, 48; 5, 10; 12, 50 *ἀπὸ τοῦ νῦν* (s. Act. 18, 6) — ὡς temp. etwa 19 mal im Ev., also wie in den Act.

hatte, nicht mehr genau festzustellen vermochte. Er konnte, obgleich es im Buche nicht ausdrücklich gesagt ist, nicht daran zweifeln, daß es Nero war, an den Paulus appelliert hatte und zu dem er gesandt war[1], und daß die Sendung in der ersten Hälfte der Regierungszeit dieses Kaisers erfolgt sein mußte.

Darüber hinaus erhielt der einzelne, in dieser oder jener Richtung besser orientierte Leser noch genauere Kunde. War er Judenchrist und Jerusalemit, so brachten ihm die Nachrichten, daß Paulus Schüler des Gamaliel gewesen sei, daß er in Jerusalem vor dem Hohenpriester Ananias gestanden habe und daß Petrus von dem Hohenpriester Hannas und von Kaiphas inquiriert worden sei, auch chronologische Anhaltspunkte. War er mit der römischen Verwaltungsgeschichte vertraut, so konnte er wissen, wann Sergius Paulus in Cypern und wann der Bruder des Seneca, Gallio, in Korinth Prokonsul gewesen war. War er ein römischer Judenchrist, so konnte er leicht feststellen, in welchem Jahre Claudius die Ausweisung der Juden angeordnet hatte. War er ephesinischer Christ, so führte manches, was in Anlaß der Wirksamkeit des Paulus in Ephesus in dem Buche erzählt war, auf einen bestimmten Zeitraum. Tritt man nicht mit modernen chronologischen Anforderungen an das Buch, so befriedigt es auch höhere Ansprüche in bezug auf die Zeitbestimmungen und erweist sich in den determinierten Angaben, soweit wir sie zu kontrollieren vermögen, als zuverlässig, so sehr der Mangel eines durchgehenden chronologischen Fadens zu beklagen ist. Der Leser sieht sich schließlich auch in chronolo-

1) Ist der Name des Nero nicht absichtlich weggelassen? Man nannte ihn in der Folgezeit nicht mehr gern. C. 25, 8. 10. 11. 12. 21; 26, 32; 27, 24; 28, 19, wo er gemeint ist, steht nur *ὁ Καῖσαρ*, c. 25, 21. 25 *ὁ Σεβαστός*. Dagegen wird umgekehrt Claudius ohne jeden Zusatz lediglich mit seinem Namen genannt (s. oben). Den Kaiser hat Lukas übrigens niemals, wie so viele Orientalen (auch der I. Timotheusbrief, der I. Petrusbrief [2, 13. 17] und die Apokalypse, aber nicht Paulus), *ὁ Βασιλεύς* genannt. Nur die Juden in Thessalonich, die den Paulus und die Christen vor dem Richterstuhl anklagen, läßt er sagen, daß diese Leute wider die Satzungen des Kaisers handeln, *βασιλέα ἕτερον λέγοντες εἶναι Ἰησοῦν*. Man kann dieser Zurückhaltung gegenüber dem Ausdruck beinahe ein chronologisches Moment entnehmen, da sich *ὁ βασιλεύς* für den Kaiser im Orient sehr schnell — vollends seit den Tagen Domitians — eingebürgert hat.

gischer Hinsicht ganz gut orientiert — vielleicht in höherem Grade, als dies der Verfasser selbst sich bewußt vorgenommen hat.

Zum Schluß ist noch auf folgendes aufmerksam zu machen. Von c. 1—5 und von c. 13—28 verläuft alles in der Erzählung auf einer Linie und folgt sich in strenger Sukzession[1]. Ob in den cc. 1—5 alles in dieser Sukzession in Ordnung ist, läßt sich mit Grund fragen, und auch in bezug auf c. 15 ist das gefragt worden (s. oben). Aber in den cc. 6—12 verfolgt der Verfasser mehrere Linien zugleich. Erstlich hat er noch immer die Geschichte der jerusalemischen Gemeinde und der Urapostel (speziell des Petrus und seiner Missionswirksamkeit) im Auge. Zweitens setzt er in c. 6, 1 ff. mit einer Geschichte der hellenistischen Christen in Jerusalem und der Siebenmänner ein, die von Anfang an auf die Heidenmission und die Gründung der antiochenischen Gemeinde tendiert. Drittens verfolgt er die Wirksamkeit des Philippus in Samarien und an der Küste und behandelt sie nicht als einen Teil der Geschichte der Hellenisten und Siebenmänner, sondern selbständig. Viertens endlich erzählt er die Geschichte des Paulus bis zu seinem Eintritt in den Dienst der jugendlichen antiochenischen Gemeinde. In dem kleinen Raum von 7 Capiteln verfolgt er alle diese Linien und sucht sie auch unter sich zu verbinden, zugleich in diesen Capiteln den großen Übergang des Evangeliums vom Judentum zum Griechentum vorbereitend und schildernd (auf den man c. 1—5 noch gar nicht gefaßt ist). Als Historiker hat er sich hier die größte Aufgabe gestellt, hinter der zurückbleibt, was er c. 1—5 und 13—28 gewollt und erzählt hat. Uns erscheint es, als seien in jenen 7 Capiteln mehr Lücken gelassen, als Tatsachen erzählt, und auch die schriftstellerische Kunst scheint uns zwar anerkennungswert, aber nicht sehr groß. Kein Wunder, daß aus den Lücken für uns auch zahlreiche Fragezeichen entstehen, die sich an das Erzählte anheften. Aber die Untersuchung darüber, ob das Erzählte nicht auch in diesen Partien doch die Hauptsachen enthält und wesentlich zuverlässig ist, ist noch nicht abgeschlossen und wird, da wir nur ein äußerst geringes paralleles Material zur Kontrolle besitzen, wohl niemals abgeschlossen werden.

1) Nur das über Apollos Berichtete fällt aus dem Ganzen heraus.

Anhang III.

Die chronologische Schlußbemerkung der Apostelgeschichte.

Die schwierigste chronologische Angabe in dem Buche ist die Bemerkung am Schluß (28, 30. 31): *ἐνέμεινεν* [scil. in Rom] *δὲ διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι καὶ ἀπεδέχετο πάντας τοὺς εἰσπορευομένους πρὸς αὐτόν, κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως.*

Zunächst ist festzustellen, daß das Gerippe dieser Worte sich mit den übrigen Angaben des Verfassers über die Dauer und Art der Wirksamkeit des Apostels in den großen Zentren vollkommen deckt (s. o.). Von Antiochien hieß es, daß Paulus dort *ἐνιαυτὸν ὅλον* gewesen sei *καὶ διδάξαι ὄχλον ἱκανόν* (11, 26), von Korinth, daß er *ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἕξ* daselbst war, *διδάσκων ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* (18, 11), von Ephesus, daß er erst *ἐπὶ μῆνας τρεῖς* dort in der Synagoge gewirkt habe, *διαλεγόμενος καὶ πείθων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* (19, 8), dann noch zwei Jahre in dem Schulgebäude des Tyrannus, *καθ᾽ ἡμέραν διαλεγόμενος, ὥστε πάντας τοὺς κατοικοῦντας τὴν Ἀσίαν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου* (19, 10), von Cäsarea endlich, daß er eine *διετία* dort gewesen sei und Felix dem Hauptmann befohlen habe, *μηδένα κωλύειν τῶν ἰδίων αὐτοῦ ὑπηρετεῖν αὐτῷ* (24, 27. 23). Die Vergleichung lehrt, daß der Verfasser alles Interesse haben mußte, auch in bezug auf Rom mitzuteilen, wie lange Paulus dort gewesen sei und wie er dort gewirkt habe. Sie lehrt aber auch, daß das, was uns zunächst so befremdlich ist — die Kürze der Angaben in bezug auf die Wirksamkeit des Apostels in Rom — nach der ganzen Anlage des Buches nicht auffallend ist. Denn in bezug auf die Wirksamkeit des Paulus in Antiochien, Korinth und Cäsarea ist Lukas nicht anders verfahren, sondern hat sich mit ein paar ganz allgemeinen Strichen begnügt. Nur für Ephesus hat er einige Details mitgeteilt. Für das innere Leben und das Wachstum der Gemeinden hatte er augenscheinlich im Rahmen seiner Aufgabe gar kein Interesse, soweit nicht die Feindschaft der Juden und die Haltung der Obrigkeit ins Spiel kam (s. o.). Die Schwierigkeit liegt also an unsrer Stelle

keineswegs in der Angabe an sich, sondern lediglich darin, daß das Buch mit ihr abbricht. Und zwar ist ein Doppeltes auffallend: erstlich, daß der Verfasser überhaupt hier abbricht, und zweitens, daß er abbricht, während er doch in demselben Moment andeutet, daß die Geschichte des Paulus noch eine Fortsetzung gehabt hat; denn mit Recht haben Blaß u. a. geurteilt, daß der Aorist ἐνέμεινεν zusammen mit der Zeitangabe besagt, daß nach zwei Jahren dieser Zustand aufgehört habe, sei es, daß Paulus Rom überhaupt verließ, sei es, daß er seine freiere Lage mit einer gedrückteren vertauschte. Daß letzteres gemeint ist, ist freilich wenig wahrscheinlich; denn dauerte diese gedrücktere Lage nur ganz kurze Zeit und führte sie zur Hinrichtung des Apostels, so ist schlechterdings nicht abzusehen, warum der Tod des Apostels nicht berichtet ist; dauerte sie aber längere Zeit, so fragt man sich umsonst, warum diese Zeit nicht in die Zeit des Aufenthalts in Rom eingerechnet ist. Also bleibt nur die Annahme als die nächstliegende übrig, daß der Apostel Rom wieder verlassen hat[1], denn die Hypothese, Lukas habe den schlimmen Ausgang des Prozesses des Paulus aus politischen Gründen nicht mitteilen wollen, ist durch die Gesamthaltung des Buches nicht nahegelegt (und an sich unglaublich), und die andere Hypothese, Lukas habe sein Buch am Schlusse jener διετία verfaßt, muß ebenfalls abgelehnt werden; denn in diesem Falle hätte er schreiben müssen: „Paulus befindet sich nunmehr volle zwei Jahre in Rom"; statt dessen hat er aber ganz deutlich den römischen Aufenthalt in der Mietswohnung als eine abgeschlossene Episode zur Darstellung gebracht.

Das Problem gestaltet sich also so: warum hat Lukas die Erzählung der weiteren Geschicke des Apostels, die er im letzten Viertel seines Buches so breit geschildert hatte, nicht fortgesetzt, sondern seinen Bericht mit dem zweijährigen Aufenthalt in Rom — den er so behandelt, wie er solche Aufenthalte auch sonst in seinem Buche kurz abgemacht hat (Ankunft, Zeitdauer, Verhältnis zum Judentum 28, 17 ff., Verhältnis zur Obrigkeit 28, 31 [ἀκωλύτως], Inhalt der Predigt) — abgeschlossen? Warum hat

1) Daß diese Annahme durch die den Apostel betreffenden geschichtlichen Notizen im zweiten Timotheusbrief gestützt wird, sei hier nur erwähnt, aber nicht weiter in Betracht gezogen.

er nicht erzählt, was Paulus, nachdem er Rom wieder verlassen, erlebt und getan hat?

Das so gestellte Problem ist m. E. lösbar, wenn man den Zweck des Buches und seine Durchführung richtig erkennt, während das Problem unlösbar bleibt, wenn man der durch die Fassung der Schlußverse nicht nahegelegten Annahme folgt, das Ende der „*διετία*" sei im Sinne des Verfassers die Hinrichtung des Apostels, die verschwiegen sei. Das Buch hat sich trotz dem nächsten Augenschein doch auch in der zweiten Hälfte nicht die Erzählung der Geschichte des Paulus als Aufgabe gestellt, sondern die Erzählung, wie nach dem Willen Gottes und durch seine Veranstaltung das Heil von den Juden, die es verloren haben, zu den Völkern gekommen ist (vgl. oben S. 6 f.). c. 28, 25—28 ist der wahre Schluß und der wahre Schlüssel des Buches zugleich. Die hier plerophorisch verkündete Tatsache, die mit dem Posaunenton eines Jesajaszitats und in dem Satze verkündigt wird: *γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τοῦτο τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ· αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται,* ist, wenn auch nicht so laut, schon an verschiedenen Stellen des Buches vorher ausdrücklich ausgesprochen worden (von c. 13, 46 an; s. 18, 6 usw.), und sie ist innerhalb der Okonomie des Buches sicher von c. 6, 1 ff. an der leitende Gedanke gewesen, liegt aber wahrscheinlich schon der großen Völkeraufzählung in c. 2 zugrunde. Nun schlägt am Schluß dieser leitende Gedanke wieder durch und behauptet souverän das Feld. Gewissermaßen sagt der Verfasser damit, daß er die Geschichte des Paulus nun am Schlusse ebenso fallen lassen müsse wie die des Petrus — denn hier steht es ja nicht anders, wenn sein Verschwinden auch längst nicht so auffallend ist —, denn Gottes Heilsplan ist nun erfüllt! Soli deo gloria! Nicht um Petrus und nicht um Paulus handelt es sich, sondern um die von Gott herbeigeführte Verstockung der Juden und um die von Gott über Antiochien, Ephesus und Korinth bis nach Rom hin bewirkte Verkündigung des Evangeliums bei den „Völkern", sowie um ihre ebenfalls von Gott bewirkte Empfänglichkeit[1]: *αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται*! Paulus hat nach Lukas die Heidenpredigt ja auch nicht begonnen; das haben andere vor ihm getan; er ist nur

1) Siehe z. B. 16, 14: *ὁ κύριος διήνοιξεν τὴν καρδίαν τῆς Λυδίας.*

mit einzigartiger Kraft in die Mission, die schon begonnen hatte, eingetreten.

Fragen kann man trotz alledem, wie es der Verfasser übers Herz bringen konnte, den Tod des Paulus (und Petrus) nicht zu erzählen. Schon im 2. Jahrhundert hat man so gefragt, und das psychologisch-historische Problem ist in der Tat groß genug. Die Annahme, Lukas habe einen *τρίτος λόγος* schreiben wollen, ist durch Act. 1, 1 m. E. nicht sicher zu stützen und ist ein wenig wahrscheinlicher Notbehelf, weil man bei ihm zu der unzutreffenden Voraussetzung fast gezwungen ist, der zweite Teil sei im Sinne des Lukas eine Geschichte des (Petrus und) Paulus. Welchen Inhalt soll denn Lukas diesem angeblich beabsichtigten dritten Teil gegeben haben, wenn nicht den, die Endgeschichte des Petrus und Paulus zu erzählen? Nach der Geschichte Jesu, der Verstockung der Juden und der Bekehrung der Heiden von Cäsarea bis Rom ist aber die Endgeschichte der beiden Apostel ein Finale, das schwerlich ein ganzes Werk ausfüllen konnte und das auch an Bedeutung die beiden ersten Teile nicht erreicht hätte, ja sich disparat zu ihnen verhält. Also müssen wir uns bei der „Sachlichkeit" des Lukas beruhigen, die so groß war, daß er es über sich brachte, den Faden der Geschichte des Paulus nach dem zweijährigen Wirken des Apostels in Rom abzubrechen, weil nun der Zweck des Buches erfüllt war — aber nicht unmittelbar vor der Gewinnung der Märtyrerkrone; denn solch ein von dem Schriftsteller gebrachtes Opfer wäre gänzlich unnütz gewesen und auch psychologisch nicht glaubhaft zu machen; dazu: der Text fordert diese Annahme nicht, sondern schließt sie fast aus. Zwischen dem Ende der „*διετία ὅλη*" in Rom und dem Tode des Paulus muß noch eine längere Wirksamkeit des Apostels gelegen haben, die aber für den großen Gang der Missionsgeschichte nicht mehr von hoher Bedeutung war.

Anhang IV.

Chronographische Sonderlesarten der sog. β-Rezension.

Auch in bezug auf die Zeitangaben hat die sog. β-Rezension eine Reihe von Zusätzen und Abweichungen:

(1) 2, 1 D: *καὶ ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις τοῦ συμπληροῦσθαι* (statt *καὶ ἐν τῷ συμπλ.*); von Blaß

nicht in die β-Rezension aufgenommen. Der Sinn der Stelle wird durch diesen Zusatz wesentlich verändert; denn man hat nun wahrscheinlich zu übersetzen: „Und es geschah in jenen Tagen, da sich der Pfingsttag erfüllte", d. h. die Erfüllung ist nun nicht mehr bloß zeitlich zu verstehen. Jedenfalls sekundär und Nachbildung.

(2) 3, 1 Dp: *Ἐν (δὲ) ταῖς ἡμέραις ταύταις Πέτρος* (statt einfach *Πέτρος δέ*); von Blaß nicht in die β-Rezension aufgenommen. Ein neuer Abschnitt sollte markiert werden, s. 2, 1.

(3) 3, 1 D: *τὸ δειλινόν*; von Blaß in die β-Rezension aufgenommen; vielleicht ursprünglich, aber wahrscheinlich ausmalender Zusatz.

(4) 5, 1 E: *ἐν αὐτῷ δὲ τῷ καιρῷ ἀνήρ τις* (statt einfach *ἀνὴρ δέ τις*); von Blaß nicht in die β-Rezension aufgenommen. S. zu 2, 1; 3, 1.

(5) 9, 40 Egp Ps.-August. (sah): *ἡ δὲ παραχρῆμα ἤνοιξεν* (statt *ἡ δὲ ἤν.*); von Blaß nicht in die β-Rezension aufgenommen. Über *παραχρῆμα* bei Luk. s. o. und zu 22, 29.

(6) 11, 2 Dspw: *ὁ μὲν οὖν Πέτρος διὰ ἱκανοῦ χρόνου ἠθέλησεν πορευθῆναι εἰς Ἱεροσόλυμα*; Zusatz, von Blaß in die β-Rezension aufgenommen. Zu *ἱκανὸς χρόνος* s. 8, 11; 9, 23 (*ἡμέραι ἱκαναί*); 9, 43 (*ἡμ. ἱκ.*); 14, 3; 18, 18; **27, 7** (*ἱκ. ἡμ.*); **27, 9**. Schlechte Nachbildung.

(7) **14, 2** Dsgpw (E): *ὁ δὲ κύριος ἔδωκεν ταχὺ εἰρήνην*; Zusatz, von Blaß aufgenommen; *ταχύ* kommt in der Ap.-Gesch. sonst nicht vor.

(8) 14, 20 fsah: *ἑσπέρας ἀναστάς* (f. *ἀναστάς*); von Blaß aufgenommen; wahrscheinlich Nachbildung, s. 4, 3.

(9) **16, 11** DMs: *τῇ δὲ ἐπαύριον ἀναχθέντες* (s. *ἀναχθέντες οὖν*); Ersatz für das v. 10 getilgte *εὐθέως* und zugleich Nachbildung; von Blaß aufgenommen.

(10) 17, 19 DMs: *μετὰ δὲ ἡμέρας τινὰς ἐπιλαβόμενοι* (f. *ἐπιλαβόμενοι*); reflektierender Zusatz, von Blaß aufgenommen; Nachbildung.

(11) 18, 19 DfMssah: *τῷ ἐπιόντι σαββάτῳ εἰσελθών* (f. *εἰσελθών*); reflektierender Zusatz, von Blaß aufgenommen; Nachbildung.

(12) 18, 21 DHLP Syri gw al lat.: (*εἶπεν*)· *δεῖ με πάντως τὴν ἑορτὴν τὴν ἐρχομένην ποιῆσαι εἰς Ἱεροσόλυμα*; erklärender Zusatz, weil man in v. 22 eine Reise nach Jerusalem zu erkennen glaubte; von Blaß in die β-Rezension aufgenommen. In 13, 44 ist vielleicht *τῷ ἐρχομένῳ* (*ἐχομένῳ*?) *σαββάτῳ* zu lesen.

(13) 19, 9 Dsgw: (*διαλεγόμενος ἐν τ. σχολῇ Τυράννου*) *ἀπὸ ὥρας πέμπτης ἕως δεκάτης*; von Blaß in die β-Rezension aufgenommen, vielleicht ursprünglich (vgl. oben die Stellen, wo in der Ap.-Gesch. Stunden vermerkt sind).

(14) 20, 18 D[1]: *ὡς τριετίαν ἢ καὶ πλεῖον*; von Blaß in die β-Rezension aufgenommen; proleptische Wiederholung nach c. 20, 31 mit dem rätselhaften bzw. unrichtigen Zusatz *ἢ καὶ πλεῖον*.

(15) **21, 5** d: *τῇ δὲ ἑξῆς ἡμέρᾳ*; von Blaß in die β-Rezension aufgenommen (statt: *ὅτε δὲ ἐγένετο ἐξαρτίσαι ἡμᾶς τὰς ἡμέρας*); gedankenlose und unpassende, schematische Korrektur.

(16) **21, 15** D: *μετὰ δέ τινας ἡμέρας ἀποταξάμενοι* (für *μετὰ δὲ τὰς ἡμέρας ταύτας ἐπισκευασάμενοι*); deutlich sekundäre Lesart; von Blaß in die β-Rezension aufgenommen. Nachbildung.

(17) 21, 26 D: *τῇ ἐπιούσῃ* (für *τῇ ἐχομένῃ*); von Blaß in die β-Rezension aufgenommen; gleichgültige Variante; Nachbildung.

(18) 21, 27 D (gSch): *συντελουμένης δὲ τῆς ἑβδόμης ἡμέρας* (für *ὡς δὲ ἔμελλον* [*αἱ*] *ἑπτὰ ἡμέραι συντελεῖσθαι*); von Blaß in die β-Rezension aufgenommen; gleichgültige Variante; Nachbildung der in der Ap.-Gesch. nicht seltenen Genit. abs.

(19) 22, 29 Ms sah: *καὶ παραχρῆμα ἔλυσεν αὐτόν*; von Blaß in die β-Rezension aufgenommen; unpassender Zusatz; zu *παραχρῆμα* s. 9, 40.

(20) **27, 1** fgs: *τῇ ἐπαύριον*; von Blaß in die β-Rezension aufgenommen; in Wahrheit Teil einer größeren Interpolation.

(21) **27, 5** f: *καὶ μετὰ ταῦτα*; von Blaß in die β-Rezension auf-

genommen; in Wahrheit Teil einer größeren Interpolation.

(22) **27, 5** Msf: *δι' ἡμερῶν δεκαπέντε*; von Blaß in die *β*-Rezension aufgenommen; vielleicht ursprünglich.

Grundverkehrt ist es, diese Varianten als zusammengehörige und einheitliche zu betrachten und zu einer Rezension zusammenzuschließen. Dagegen protestiert die Überlieferung. Es gehören etwa zusammen (1) (3) (14) (15) (16) (17) (18) als reine D-Lesarten; eine zweite Gruppe bilden [(2)] (6) (7) (9) (10) (11) (12) (13), eine dritte Gruppe (8) (20) (21) (22). Vereinzelt stehen (4) (5) (19). An der ApGesch. ist also auch in chronologischer Hinsicht von verschiedenen Händen unter Berücksichtigung ihres Sprachgebrauchs (vgl. auch das häufig eingeschaltete *τότε* und *εὐθέως*) korrigiert worden. Am wichtigsten ist die zweite Gruppe; sie allein hat Anspruch darauf, als Bruchstück einer sehr alten Rezension betrachtet zu werden. Zu ihr kann noch die oben übersehene Stelle 10, 41 gerechnet werden, wo DsahEgsw und Const. App. VI, 30 *ἡμέρας τεσσαράκοντα* nach 1, 3 einschieben. Zu verweisen wäre etwa noch auf 9, 30, wo *διὰ νυκτός* von E minusc. 180 sgp eingeschoben wird (in Nachbildung zahlreicher Stellen, s. o.).

Daß Lukas selbst die Acta förmlich „ediert" hat, ist unwahrscheinlich (so auch Ewald, vgl. Wellhausen, a. a. O. S. 19 f.); denn 1. nicht wenige Stellen zeigen Unebenheiten, die die Sorgfalt der letzten Hand vermissen lassen, 2. die Textgeschichte des Buches lehrt, daß es von frühester Zeit an zwei oder mehrere Editionen gegeben hat. Eben weil das Buch von dem Autor selbst nicht herausgegeben worden ist, stellten sich verschiedene Ausgaben ein. Aber in chronologischer Hinsicht vermißt man die letzte Hand nicht (gegen Ramsay). Es ist m. E. hier keine Stelle nachzuweisen, an der eine ausgearbeitete chronologische Angabe (wie Luk. 3, 1. 2) am Platze gewesen wäre.

Zweites Capitel: Länder, Völker, Städte und Häuser.

I. Allgemeines.

(*Ἔθνος* ca. 44 mal in der ApGesch.)

Am häufigsten *τὰ ἔθνη* zur Bezeichnung der heidnischen, d. h. nichtjüdischen Völker (LXX), so auch **21, 11**[1], seltener ganz neutral wie 2, 5: *ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν*, 10, 35; 17, 26: *πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων*, 8, 9: *τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρίας*, 13, 19, usw. In jener Bedeutung erscheint es bereits durch den jüdisch-griechischen Sprachgebrauch als so abgeschliffen, daß die heidnischen Bewohner einer Stadt *τὰ ἔθνη* heißen (13, 48; 14, 2); 15, 23: *ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν*, 21, 25: *περὶ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν* = „die Heidenchristen". Der Gegensatz (das jüdische Volk) ist hervorgehoben 4, 27 (*σὺν ἔθνεσιν καὶ λαοῖς Ἰσραήλ*), 9, 15 (*ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ*), 14, 5 (*ὁρμὴ τῶν ἐθνῶν τε καὶ Ἰουδαίων*), 21, 21 (*τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους*), 26, 17 (*ἐξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ* [d. h. das jüdische Volk] *καὶ ἐκ τῶν ἐθνῶν*), 26, 23 (*καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν*). Dennoch erscheint das Wort noch nicht ganz profanisiert: c. 10, 22 heißt es, der heidnische Hauptmann Cornelius habe ein gutes Zeugnis *ὑπὸ ὅλου τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων*; Paulus spricht 24, 17; 26, 4; 28, 19 vom jüdischen Volk als dem *ἔθνος μου*, und der jüdische Redner Tertullus (24, 3) sowie Paulus (24, 10) nennen das jüdische Volk *τὸ ἔθνος τοῦτο*. Allein in allen diesen sechs Fällen ist zu beachten, daß es sich um Reden bzw. deren Wiedergabe handelt, in denen der offizielle Sprachgebrauch, wie er vor dem heidnischen Forum üblich war, zu befolgen war. Diese Stellen beweisen nur, wie umsichtig Lukas als Stilist verfahren ist.

---

1) Die Stellen aus den Wirstücken sind fett gedruckt.

Ein Unterschied zwischen den verschiedenen Teilen des Buches in bezug auf den Gebrauch des Worts läßt sich nicht nachweisen.

Λαός **(ca. 48mal; davon 24mal in den 7 ersten Capiteln).**

Ὁ λαός ist in der Regel die Bezeichnung für das jüdische Volk als Ganzes im religiösen oder politischen Sinn (vgl. namentlich 21, 28: *οὗτός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ὁ κατὰ τοῦ λαοῦ κ. τοῦ νόμου κ. τοῦ τόπου τούτου διδάσκων*, 28, 17), ferner für die Judenschaft an einem bestimmten Ort (z. B. Jerusalem). Manchmal — aber nur in erhabener Rede — findet sich der Zusatz *Ἰσραήλ* (4, 10; 4, 27 [hier *λαοὶ Ἰσραήλ* nach den LXX]; 13, 17. 24), nur einmal (12, 11) *τῶν Ἰουδαίων*). Nicht selten erhält es auch die Bedeutung unseres: „alles Volk" (in einer Stadt, cf. 21, 36: *τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ*), bzw. des Volks im Unterschied von den Leitenden (z. B. 4, 17. 21; 5, 13), resp. eines Volkshaufens (z. B. 5, 37). Nur in einem Bibelzitat ist *λαοί* = *ἔθνη* (4, 25). Wie *ὁ λαός* in der Regel dem Ausdruck *τὰ ἔθνη* gegenübersteht, so werden sie 26, 17. 23 ausdrücklich entgegengesetzt (*ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἐκ τῶν ἐθνῶν* — *τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν*, cf. 4, 27). Nur an einer Stelle bedeutet *λαός* die Christen, nämlich 15, 14 (*λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαόν*); 18, 10 (*διότι λαός ἐστί μοι πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ*) kommt diesem Gebrauche kaum nahe.

Ein Unterschied in den verschiedenen Teilen des Buches findet sich in bezug auf den Gebrauch des Worts nicht. In den Wirstücken fehlt es zufällig. Der Heidenchrist Lukas hat sich in bezug auf *τὰ ἔθνη* und *ὁ λαός* ganz an den Sprachgebrauch der LXX angeschlossen. Daß die Christen niemals in dem Buche „*ὁ λαός*" sind, sondern stets die Juden, ist ein starkes Argument für sein hohes Alter.

Ἕλληνες **(10 bzw. 11mal) und** *Ἑλληνισταί* **(2mal).**

Dieses in den synoptischen Evangelien fehlende Wort (aber 3mal bei Joh.) steht in der ApGesch. 5mal in der von Paulus her geläufigen Verbindung *Ἰουδαίων τε καὶ Ἑλλήνων* (14, 1; 18, 4; 19, 10. 17; 20, 21) — an den vier ersten Stellen spricht der Erzähler, an der fünften Paulus. Durch die Verbindung mit *Ἰουδαῖοι* erhält das Wort einen weiteren Sinn, so daß es fast

= τὰ ἔθνη ist (aber erst im 4. Jahrh. ist der Prozeß abgelaufen: οἱ Ἕλληνες = die Heiden). Außerhalb der Verbindung mit Ἰουδαῖοι kommt das Wort noch 11, 20 (in Antiochien missionieren die zerstreuten Jerusalemiten bei den Hellenen), 16, 1. 3 (Timotheus in Lystra hat einen Hellenen zum Vater), 17, 4 (die σεβόμενοι Ἕλληνες in Thessalonich d. h. die Proselyten) und 21, 28 (Paulus soll Hellenen in den Tempel geführt haben) vor[1]. Es läßt sich also nicht nachweisen, daß Luk. es nur in bezug auf bestimmte Gebiete gebraucht und von anderen ausgeschlossen hat. Einmal findet sich Ἑλληνίδες γυναῖκες (17, 12 in Beröa Mac.), einmal Ἑλληνιστί (21, 37)[2] und zweimal[3] (6, 1 u. 9, 29) Ἑλληνισταί; nur die in Jerusalem wohnenden, aus der Diaspora eingewanderten und griechisch sprechenden Juden wurden so genannt (Gegensatz: οἱ Ἑβραῖοι) und behielten den Namen auch, nachdem sie Christen geworden. Das Wort findet sich sonst im N. T. nicht und ist überhaupt sehr selten. — Durch den Ausdruck Ἰουδαῖοί τε καὶ Ἕλληνες ist Lukas als Pauliner charakterisiert.

Ἑβραῖοι (1mal).

Auch in dem spärlichen Gebrauch von Ἑβραῖος und der Art, wie er es gebraucht, stimmt Lukas mit Paulus zusammen. Paulus braucht das Wort bekanntlich nur zweimal (II Kor. 11, 22; Philipp. 3, 5), um auszudrücken, daß er ein Vollblutjude sei (trotz seiner Geburt in der Diaspora); ähnlich ist Act. 6, 1 Ἑβραῖοι im Gegensatz zu Ἑλληνισταί (s. o.) gebraucht. Jeder Hebräer ist ein Jude, aber nicht jeder Jude ist ein Hebräer. Da diese Unterscheidung zwischen Ἰουδαῖοι und Ἑβραῖοι nicht allgemein war[4] (s. Heinrici z. II Kor. 11, 22), so liegt hier eine Verwandtschaft im Sprachgebrauch der beiden Missionare.

Dreimal findet sich in der ApGesch. τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ (21, 40; 22, 2; 26, 14; sonst nirgends im N. T.). Gemeint kann nur die aramäische Volkssprache sein, die auch Johannes so ge-

1) In 18, 7 ist Ἕλληνες unsicher.

2) Sonst nur noch Joh. 19, 20.

3) In 11, 20 ist Ἕλληνες zu lesen, s. o.

4) Doch vermied man jüdischerseits Ἑβραῖοι; auch in den Evv. und der Apok. fehlt es. Der Ehrenname, den man daher bevorzugte, war Ἰουδαῖοι.

nannt hat und die auch sonst von geborenen Juden als „hebräisch“ bezeichnet worden ist (s. Zahn, Einl.³ I S. 5. 18)[1].

Ἰουδαῖοι (ca. 82mal).

Während sich Ἰουδαῖοι in den drei synoptischen Evv. nur 17mal findet (darunter nur 5mal bei Luk.), steht es bei Joh. ca. 71mal und in der ApGesch. ca. 82mal! Aber es ist sehr beachtenswert, daß es sich in den ersten 8 Capp. der ApGesch. nur 3mal findet; diese Capp. nehmen auch sonst am Sprachgebrauch des Evangeliums teil.

Die Zusammenhänge, in welchen das Wort in der ApGesch. steht, sind sehr mannigfaltige; (1) steht es in der Verbindung mit Ἕλληνες, λαός und ἔθνη (s. o.), (2) in der Verbindung mit Proselyten (2, 10; 17, 17), (3) pleonastisch neben συναγωγή[2] und νόμος[3] (13, 5; [13, 42]; 14, 1; 17, 1. 10; 25, 8), (4) in Anreden, (5) adjektivisch (10, 28; 22, 3 ἀνὴρ Ἰουδαῖος, 13, 6 ψευδοπροφήτης, 16, 1; 24, 24 γυνή, 19, 13 ἐξορκισταί, 19, 14 ἀρχιερεύς), (6) zur Bezeichnung der jüdischen Bewohnerschaft eines Landes oder einer Stadt (14, 9 ἀπὸ Ἀντιοχείας καὶ Ἰκονίου Ἰουδαῖοι, 17, 13 οἱ ἀπὸ Θεσσαλονίκης Ἰουδ., 21, 27 οἱ ἀπὸ τ. Ἀσίας Ἰουδ., cf. 24, 18; 21, 39 Ἰουδαῖος Ταρσεύς, 25, 7 οἱ ἀπὸ Ἱερουσ. καταβεβηκότες Ἰουδ., vgl. dazu 18, 2 εὑρών τινα Ἰουδ., 18, 24 Ἰουδαῖος δέ τις Ἀπολλώς, 19, 34; seltsam [s. u.] aber doch richtig 2, 5: ἦσαν [ἐν] Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι .. ἀπὸ παντὸς ἔθνους), (7) s. Ausdrücke wie οἱ πρῶτοι (25, 2. 28, 17), οἱ πρεσβύτεροι (25, 15) τ. Ἰουδαίων; ἡ χώρα τ. Ἰουδ. findet sich nur einmal (10, 39), und zwar neben Jerusalem. Am häufigsten aber steht es, wie im Joh.-Ev., als Bezeichnung des ganzen Volks, und diese Einführung des ganzen Volks hat an einigen Stellen, wie dort so oft, etwas Abschätziges. Setzt man an die Stelle einer bestimmten Gruppe eines Volks oder einer Religionsgemeinschaft immer wieder den Gesamtbegriff, so ist das ungewöhnlich. Es kann sehr ehrenvoll, es kann aber auch das Gegenteil sein, und so ist es ein paarmal bei Lukas. Wichtig ist, daß in den Wirstücken, wo Ἰουδαῖοι vorkommt (**21, 11**), eben dieser Sinn vorliegt: τὸν ἄνδρα οὗ ἐστιν ἡ ζώνη αὕτη οὕτως δήσουσιν

1) Τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ steht 1, 19; 2, 6. 8.

2) Gewöhnlich aber fehlt es bei diesem Wort.

3) Doch nur in der Rede des Paulus vor Festus.

ἐν Ἱερουσαλὴμ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ παραδώσουσιν εἰς χεῖρας ἐθνῶν. Also das ganze Volk wird verantwortlich gemacht, und der selbst aus dem Judentum stammende Prophet Agabus spricht von seinen Volksgenossen als *οἱ Ἰουδαῖοι*, vgl. I Thess. 2, 14[1].

Ἰσραήλ (ca. 15mal), *Ἰσραηλῖται* (5mal).

Die beiden Worte gehören fast ausschließlich der ersten Hälfte des Buches an, aber in der zweiten stehen sie je einmal (28, 20 *τῆς ἐλπίδος τ. Ἰσραήλ*, 21, 28 *ἄνδρες Ἰσρ. βοηθεῖτε*). *Ἰσραήλ* ist in solchen Zusammenhängen gebraucht, wo es auch in dem AT stehen würde (bei *βασιλεία, πᾶς οἶκος, λαός, υἱοί*); absolut steht es nur 5, 31 u. 13, 23 (wie so oft bei Paulus). *Ἰσραηλῖται* kommt ausschließlich in der Verbindung mit *ἄνδρες* in der Anrede vor; es findet sich sonst im NT nur noch bei Paulus (3mal) und einmal bei Joh. (1, 48).

Βάρβαροι (2mal).

Nur bei Paulus (2mal)[2] und Luk. kommt im NT das Wort im Gegensatz zu *Ἕλληνες* vor; aber während Paulus es sozusagen in einem objektiven Zusammenhang braucht, in dem es auch jeder Jude brauchen konnte, nennt Lukas die nicht griechisch redenden Bewohner von Malta so (**28**, **2**. **4**)[3] und beweist damit seine hellenische Abkunft.

Οἱ κατοικοῦντες = die Bewohner (13mal).

In allen Teilen des Buches findet sich diese der LXX nachgebildete Bezeichnung für „Einwohner"[4], gewöhnlich ist der Ort (das Land) im Acc. gesetzt (aber 2, 5; 9, 22; 11, 29; 13, 27 steht *ἐν*). Mit Jerusalem ist es 1, 19; 2, 5. 14; 4, 16; 13, 27 verbunden[5], mit Damaskus 9, 22; 22, 12, mit Lydda 9, 32. 35,

1) Beachtenswert ist, daß in 28, 21 und 22, 5 die Juden sich untereinander — und zwar in offizieller Rede — als *ἀδελφοί* bezeichnen. So muß es Luk. gehört haben. Diese Bezeichnung der Christen untereinander scheint also entlehnt zu sein.

2) Die Stelle I Kor. 14, 11 gehört nicht hierher.

3) Das Befremden Mommsens darüber war nicht gerechtfertigt.

4) Sonst noch im NT Luk. 13, 4 und öfters in der Apokal.

5) Während es 2, 14 heißt: *Ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλήμ*, sind in 2, 5 eben die Diasporajuden, die in Jerusalem wohnten, als *κατοικοῦντες* bezeichnet. Aber das ist nicht unerträglich (gegen Blaß,

mit Ephesus 19, 17, mit Mesopotamien 2, 9, mit Asien 19, 10, mit Judäa 11, 29 [1].

Γῆ (ca. 34mal), *Χώρα* (8mal; *ἡ περίχωρος* 1mal), *Πόλις* (ca. 43mal), *Κώμη* (1mal), *Τόπος* (18mal).

In der großen Mehrzahl der Stellen wird *γῆ* vom Erdboden oder vom Erdkreise oder von der Erde im Gegensatz zum Himmel oder in Bibelzitaten gebraucht. Ein spezielles Land bezeichnet es in 7, 4 (*γῆ Χαλδαίων* und *ἡ γῆ αὕτη* = Palästina), 7, 36. 40; 13, 17 (*γῆ Αἰγύπτου* oder *Αἰγύπτῳ*), 7, 29 (*γῆ Μαδιάμ*), 13, 19 (*γῆ Χαναάν*, bis); dieser Gebrauch ist aber auf die im AT genannten Länder beschränkt und aus der LXX übernommen; Lukas selbst drückt sich niemals so aus. In den Wirstücken (**27**, **39**. **43**. **44**) ist *γῆ* das Festland (so steht es auch 4, 24; 14, 15 neben *θάλασσα*).

Χώρα steht nur einmal im Plur. (8, 1) und bedeutet dort „agri" im Sinne von Dörfern. Die durch die Verfolgung vertriebenen christlichen Hellenisten zerstreuten sich von Jerusalem aus über die Dörfer Judäas und Samarias; daher heißt es denn (8, 25) *πολλάς τε κώμας τῶν Σαμαρειτῶν εὐηγγελίζοντο*. Abgesehen hievon scheint eine Verbreitung auf dem Lande (den Dörfern) im ganzen Buch nur noch einmal bestimmt erwähnt zu sein. In 13, 49 heißt es, daß sich das Wort des Herrn von Antiochia Pisid. aus *δι' ὅλης τῆς χώρας* verbreitet habe. Aber (s. u.) es

der mit dem Cod. Sin. *Ἰουδαῖοι* streicht, Neue kirchl. Ztschr. 1892 S. 826 ff., und gegen Joh. Weiß, der durch Einschiebung eines *καί* nach *Ἰουδαῖοι* helfen zu müssen meint), vielmehr durch den Kontext geboten. Daß die einige Verse später (v. 9—11) als Parther, Meder usw. bezeichneten, zurzeit in Jerusalem wohnenden Leute zwar aus den Gebieten dieser Völker stammten, aber doch Juden waren, wollte der Verfasser sagen, und das ist ganz korrekt durch die Worte ausgedrückt: *ἦσαν δὲ ἐν Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν*.

1) *Παροικία* und *πάροικος* sind in der ApGesch. noch nicht technisch (*παροικεῖν* fehlt ganz!) und sehr selten; sie finden sich nur in der Stephanusrede (7, 6. 29) und in der Rede 13, 17, also nur in bezug auf die alttestamentliche Geschichte. Das ist wiederum ein Beweis für ein relativ hohes Alter der ApGesch.; denn diese Worte wurden schon vor dem Ende des 1. Jahrhunderts technisch kirchliche, s. I Petr. 1, 17; 2, 11, den I. Clemensbr. usw. In 2, 10 findet sich *οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι* und in 17, 21 *οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι*. Das Wort fehlt sonst im NT.

ist möglich, daß die *χώρα* = „regio" im offiziellen Sinn ist. Im Sinne eines unbestimmten Festlandes findet es sich **27, 27**. *Χώρα* in der Bedeutung eines bestimmten Landes ist 10, 39 mit *τῶν Ἰουδαίων*, 26, 20 mit *τῆς Ἰουδαίας*, 16, 6; 18, 23 mit *Γαλατική* verbunden, 12, 20 bedeutet es das Gebiet der Tyrier und Sidonier. An anderen Stellen kommt es in dem Buche nicht vor. Bei der Seltenheit des Worts in dem Buche, während doch soviele Länder genannt sind, muß man fragen, ob nicht an allen jenen Stellen (mit Ausnahme von 12, 20) *χώρα* absichtlich gesetzt ist, um auszudrücken, daß auch das platte Land gemeint ist. C. 10, 39 heißt es: *ἡμεῖς μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν ἔν τε τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ* [*ἐν*] *Ἱερουσαλήμ*, 26, 20: *ἀλλὰ τοῖς ἐν Δαμάσκοις πρῶτόν τε καὶ Ἱεροσολύμοις εἰς πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας* [Blaß will ohne Not *Ἰουδαίοις*] *καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπήγγελον.* Warum sagt Luk. nicht einfach, wie sonst so oft, *ἡ Ἰουδαία*? Augenscheinlich will er betonen, daß Paulus mit seiner Predigt auch die ländliche Bevölkerung Judäas erreicht habe. Dann aber ist es ferner von Belang, daß er, während er sonst von den römischen Provinzen stets als von Asien, Phrygien, Cilicien usw. spricht, Galatien an den beiden einzigen Stellen, wo er dies Gebiet erwähnt, *ἡ Γαλατικὴ χώρα* nennt[1]. Man wird behaupten dürfen, daß er das tut, weil Galatien städtearm war und man auch in der offiziellen Sprache hier von „regiones" sprach. Hieraus folgt dann weiter, daß man in der berühmten Frage, wo das Galatien des Paulus zu suchen sei, Luk. nicht als Zeugen der „südgalatischen" Hypothese anrufen darf, sondern vielmehr als Gegenzeugen betrachten muß. — Das in den synoptischen Evangelien sich einige Male findende *ἡ περίχωρος* steht in der ApGesch. nur einmal (14, 6): *εἰς τὰς πόλεις τῆς Λυκαονίας Λύστραν καὶ Δέρβην καὶ τὴν περίχωρον.*

Der Gebrauch von *χώρα* in der ApGesch., so spärlich das Wort ist, zeigt wiederum die Konstanz des Schriftstellers[2].

Zweimal in den Wirstücken (**16, 14**; **27, 8**: *πόλεως Θυατεί-*

1) Einige Exegeten meinen, *χώρα* (16, 6) beziehe sich auch auf *Φρυγίαν*, aber *Φρυγίαν* kann nicht adjektivisch sein; dazu: 18, 23 heißt es *διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν*, hier ist *Φρυγία* sicher Substantiv.

2) *Χωρίον* (Acker) findet sich in der ApGesch. 1, 18. 19; 4, 34; 5, 3. 8; **28, 7**.

ρων, πόλις Λασαία) und einmal im übrigen Buch (11, 5: ἐν πόλει Ἰόππῃ) ist πόλις zu dem Städtenamen gesetzt; in allen übrigen sehr zahlreichen Fällen steht der Städtename ohne πόλις. Einmal heißt es in einer Rede an die Ephesier, um ihrem Selbstbewußtsein zu schmeicheln: ἡ Ἐφεσίων πόλις (19, 35)[1]. Samarien wird 8, 5 als „ἡ πόλις τῆς Σαμαρίας" ohne nähere Bezeichnung eingeführt — schwerlich weil der Verfasser annahm, seine Leser wüßten, welche Stadt gemeint sei, sondern weil es ihm darauf ankam zu sagen, daß das Evangelium, als es von Judäa nach Samarien getragen wurde, sofort in die Hauptstadt seinen Einzug hielt.

Einige Male fügt der Verf. zu dem Namen der Städte den Namen der Provinz hinzu. Die Gründe sind nicht überall dieselben und nicht überall ganz durchsichtig, aber in der Regel wird es geschehen sein, um dadurch darauf aufmerksam zu machen, daß das Evangelium nun auch in diese Provinz gedrungen sei — jugendliche missionierende Religionen rechnen nach Provinzen! — vielleicht auch, um die geographische Lage näher zu bestimmen bzw. um Verwechslungen zu verhüten. Lukas schreibt:

Πέργη τῆς Παμφυλίας (13, 13),
Ἀντιόχεια τῆς Πισιδίας (13, 14)[2],
Λύστρα καὶ Δέρβη, πόλεις τῆς Λυκαονίας (14, 6),
Φίλιπποι, ἥτις ἐστὶν πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις (16, 12),
Ταρσεὺς τῆς Κιλικίας (21, 39),
Ταρσὸς τῆς Κιλικίας (22, 3),
Μύρρα τῆς Λυκίας (27, 5).

Am auffallendsten ist der zweimalige Zusatz „Cilicien" zu

1) Als rechter Hellene liebt es Luk., die Personen nach den Städten, aus denen sie stammen, zu bezeichnen. Er spricht nicht nur von Römern und Athenern (17, 21. 22), sondern schreibt auch *Ναζωραῖος* (öfters), *Τύριος* (12, 20), *Σιδώνιος* (12, 20), *Ταρσεύς* (9, 11; 21, 39), *Ἀντιοχεύς* (6, 5), *Ἀλεξανδρεύς* (6, 9; 18, 24), *Δερβαῖος* (20, 4), *Θεσσαλονικεύς* (20, 4; 27, 2), *Βεροιαῖος* (20, 4), *Κορίνθιος* (18, 8), *Ἐφέσιος* (19, 28. 34. 35; 21, 29), *Λυδία πόλεως Θυατείρων* (16, 14). Zu vgl. sind dazu die Bezeichnungen *Ποντικός* (18, 2), *Ἀσιανός* (20, 4), *Κύπριος* (4, 36; 11, 20; 21, 16), *Κυρηναῖος* (6, 9; 11, 20; 13, 1), *Αἰθίοψ* (8, 27), *Μακεδών* (16, 9; 19, 29; 27, 2), *Αἰγύπτιος* (21, 38), *Σαμαρείτης* (8, 25), usw.

2) *Εἰς Ἀντιοχείαν τὴν Πισιδίαν* ist fast einstimmig bezeugt; aber *Πισιδίαν* kann nicht Adjektiv sein; also ist wohl mit D *Πισιδίας* zu lesen.

der bekannten und großen Stadt Tarsus. Fast ist man geneigt, sich daran zu erinnern, daß es auch in Bithynien ein Tarsus gab und daß nach der ältesten Vorrede zum Luk.-Ev. Lukas in Bithynien gestorben ist. Aber näher liegt es doch, daran zu denken, daß es zum „Nationale“ gehörte, die Provinz zu nennen, mochte die Stadt noch so bekannt sein.

Sehr fein läßt Lukas 21, 39 den Paulus zu *Ταρσεύς* hinzufügen „*οὐκ ἀσήμου πόλεως πολίτης*[1]“, um ihn sich selbst durch diese Erinnerung an Euripid. Jon. 8 (*οὐκ ἄσημος Ἑλλήνων πόλις*) gegenüber dem Irrtum des Chiliarchen als einen Mann hellenischer Bildung charakterisieren zu lassen. Auf kleinasiatischen Inschriften ist ähnliches zu finden, so auch auf der berühmten Abercius-Inschrift: *Ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολίτης*. — In bezug auf den Gebrauch von *πόλις* ist etwa noch folgendes bemerkenswert[2]: Die Mission ist in erster Linie Städtemission, wie

1) *Πολίτης* in der ApGesch. nur hier, aber sonst noch im NT Luk. 15, 15; 19, 14 (im Hebräerbr. in einem Zitat). — *Πολιτεία* = römisches Bürgerrecht nur Act. 22, 28.

2) Eine kleine Beobachtung, die doch für die Konstanz des Stils des Verfassers von Bedeutung ist, sei hier noch mitgeteilt. Im allgemeinen braucht er den Artikel bei Städtenamen nicht. Nur in 23 (24) Fällen — wenn ich nichts übersehen habe; in 26, 12 ist der Artikel nicht ganz sicher — von den ca. 250 findet er sich (unter den 59 Fällen, wo Jerusalem genannt wird, hat es nur einmal [5, 28] den Artikel). In 13 von diesen Fällen ist der Grund der Artikelsetzung deutlich (9, 3. 38; 10, 8; 13, 14; 17, 13. 16; 18, 1. 21; 19, 17; **20, 6**; 20, 17; 22, 6; 23, 31); denn es war die Stadt unmittelbar vorher genannt und wird nun mit dem Artikel wiederholt (in vielen Fällen ist dies freilich trotz der Wiederholung nicht geschehen). Auch 14, 21 gehört hierher, ja die Stelle ist besonders charakteristisch: *ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Λύστραν καὶ εἰς Ἰκόνιον καὶ εἰς Ἀντιόχειαν*. Der Aufenthalt in Lystra war kurz vorher ausführlich geschildert; daher steht nur bei dieser Stadt der Artikel. Aber es bleiben noch 9 Fälle, die sich nicht so erklären. Von diesen ist 18, 2 *ἀπὸ τῆς Ῥώμης* und **28, 14** *εἰς τὴν Ῥώμην* durch die Notorietät und Bedeutung der Stadt genügend erklärt (bei **28, 14** kommt noch hinzu, daß Paulus nun endlich am Ziel seines Lebens ist; in v. 16 heißt es dann wieder: *εἰς Ῥώμην*). Der Artikel vor *Ἀντιόχειαν* (15, 23) erklärt sich hinreichend daraus, daß Syrien und Cilicien folgen. Von den 6 noch übrigen Fällen sind 4 so zu erklären, daß die Reiseroute, die der Apostel nahm, als der gewiesene und notwendige Weg bezeichnet werden sollte (s. Blaß), nämlich 17, 1; **20, 13. 14**; 23, 31 (man erwäge wiederum die Übereinstimmung der Wirstücke mit dem ganzen Werk). Lediglich die Artikelsetzung in 5, 28 (*τὴν Ἱερουσα-*

auch die Juden in der Diaspora vornehmlich in den Städten saßen. So heißt es 8, 40 von Philippus: εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας (scil. die philistäischen); Jakobus sagt (15, 21), Moses habe κατὰ πόλιν ἐν ταῖς συναγωγαῖς τοὺς κηρύσσοντας αὐτόν, und Paulus gesteht (26, 11), daß er die Christen nicht nur in Jerusalem verfolgt habe, sondern auch εἰς τὰς ἔξω πόλεις ihnen feindlich nachgegangen sei; Paulus und Silas durchziehen (16, 4) τὰς πόλεις und revidieren κατὰ πόλιν πᾶσαν die von ihnen gestifteten Gemeinden (15, 36); Paulus sagt, daß ihm der Geist κατὰ πόλιν zukünftige Leiden weissage (20, 23), und τὸ πλῆθος τῶν πέριξ πόλεων Ἱερουσαλήμ strömt (5, 16) in die Stadt, um sich von den Aposteln heilen zu lassen. Für die Genauigkeit des Verfassers ist es charakteristisch, daß er öfters markiert, daß sich etwas außerhalb der Stadt abgespielt habe. Stephanus (7, 58) wird ἔξω τῆς πόλεως gesteinigt[1]; der Zeustempel in Lystra war πρὸ τῆς πόλεως (14, 13); Paulus wird (14, 19) ἔξω τῆς πόλεως geschleift; der Betplatz in Philippi (16, 13) ist ἔξω τῆς πύλης, und die Brüder und Schwestern in Tyrus begleiten den Paulus ἕως ἔξω τῆς πόλεως (21, 5). Endlich ist es ein schöner Beweis für die Akribie des Verfassers, daß er 13, 50 von den πρῶτοι τῆς πόλεως (in Antiochia Pisid.), 25, 23 von den κατ᾽ ἐξοχὴν τῆς πόλεως (in Cäsarea Pal.) und sonst von städtischen Vorstehern spricht, daß er aber nur für Philippi (16, 20 ff.) städtische „στρατηγοί“ und nur für Thessalonich (17, 6. 8) πολιτάρχαι nennt und den Vorsteher in Malta (28, 7) als ὁ πρῶτος τῆς νήσου bezeichnet. Diese Namen sind korrekt; denn in der römischen Kolonie Philippi walteten Prätoren (duumviri); die Bezeichnung „Politarchen“ ist für Thessalonich inschriftlich bezeugt, und der Titel πρῶτος Μελιταίων findet sich auf einer in Malta gefundenen Inschrift (Inscr. Graec. Ital. et Sicil. 601); ein gewisser Prudens eques Romanus heißt dort so. Daß auch die Rolle, die 19, 35 f. in Ephesus ein als ὁ γραμματεύς bezeichneter Stadtbeamter (Stadtsekretär) spielt, gerade für den

---

λήμ) und 20, 16 (τὴν Ἔφεσον) ist etwas dunkel; aber der Verf. kann sehr wohl einmal ἡ Ἔφεσος aus demselben Grunde geschrieben haben, aus dem er ἡ Ῥώμη schrieb, und der Artikel bei Jerusalem im Munde des Hohenpriesters soll wohl bedeuten: „dieses unser Jerusalem“.

1) Exekutionen fanden bei Juden und Heiden in der Regel außerhalb der Stadt statt, s. Hebr. 13, 12. 13.

γραμματεύς in Ephesus zutrifft (keineswegs sonst überall), haben die Inschriften ebenfalls gelehrt[1].

Sehr mannigfaltig ist der Gebrauch von *τόπος*, und doch kann man auch hier den einheitlichen Stil des Schriftstellers konstatieren[2]. Metaphorisch ist *τόπος* 1, 25 (*λαβεῖν τὸν τόπον τῆς διακονίας*) und 25, 16 (*τόπον ἀπολογίας λαβεῖν*) gebraucht; der Tempel heißt 6, 13 und 21, 28 *ὁ ἅγιος τόπος* bzw. 6, 14 u. 21, 28 auch *ὁ τόπος οὗτος*; in 7, 7 ist unter *ὁ τόπος οὗτος* das hl. Land zu verstehen. In 16, 3 bezeichnet *οἱ τόποι ἐκεῖνοι* den Landstrich um Lystra und Ikonium; ebenso heißt es **27, 2** *εἰς τοὺς κατὰ τὴν Ἀσίαν τόπους* und ähnlich **28, 7** *τὰ περὶ τὸν τόπον ἐκεῖνον*. Geheimnisvoll lautet 1, 25: *ἀπὸ τῆς ἀποστολῆς παρέβη Ἰούδας πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον*, aber geheimnisvoll lautet auch 12, 17: *Πέτρος ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον* (zu *τόπος* = Ort, Stadt s. **27, 8**: *ἤλθομεν εἰς τόπον τινὰ καλούμενον Καλοὺς λιμένας*). Nur einmal (**21, 12**) heißen die Einheimischen in einer Stadt *οἱ ἐντόπιοι* (das Wort findet sich bei Plato; es gehört nicht zu den häufigeren).

---

1) Auch sonst sind die Amtsbezeichnungen alle korrekt. Der Monarch heißt, wie Philipp. 4, 22, einfach *ὁ Καῖσαρ* (17, 7; 25, 8—12. 21; 26, 32; **27, 4**; 28, 19) oder *ὁ Σεβαστός* (25, 21. 25) oder wird lediglich mit einem Eigennamen (11, 28; 23, 26) bezeichnet. *Βασιλεύς* heißt er niemals; wohl aber ist diese Bezeichnung dem Herodes (12, 1. 20) und dem Agrippas (25, 13. 14. 24. 26; 26, 2. 7. 13. 19. 26. 27. 30) mit Recht gegeben. Sergius Paulus in Cypern und Gallio in Korinth werden richtig *ἀνθύπατος* genannt (13, 7. 8. 12; 18, 12; [19, 38]); dagegen fehlt diese Bezeichnung, wie es sein mußte, bei Felix und Festus; sie heißen *ἡγεμών* (23, 24. 26. 33. 34; 24, 1. 10; 26, 30), wie auch bei Josephus. Die Bezeichnung *ἐπαρχία* (= „provincia") findet sich nur im Munde des Felix in der richterlichen Frage: *ἐκ ποίας ἐπαρχίας* (23, 34) und in dem Satze (25, 1): *Φῆστος ἐπιβὰς τῇ ἐπαρχίᾳ* [der auffallende Dativ ganz wie **27, 2**: *ἐπιβάντες πλοίῳ*], sonst wird sie vermieden. Richtig sind auch die Bezeichnungen *ἑκατοντάρχης* (10, 1. 22; 21, 32; 22, 25. 26; 23, 17. 23; 24, 23; **27, 1. 6. 11. 31. 43**; **28, 16**) und *χιλίαρχος* (21, 31—37; 22, 24—29; 23, 10—22; 24, 7. 22; 25, 23) gebraucht. Unsicher ist, ob der Stratopedarch (28, 16) ursprünglich ist Die Anrede „*κράτιστος*" findet sich nur dem Felix und Festus gegenüber (23, 26; 24, 3; 26, 25), und hier ist sie korrekt.

2) Neutral sind die Stellen 4, 31; 7, 33. 49; **27, 29. 41**

Γένος (9mal)[1].

Die wiederholte Ausdrucksweise 4, 36 *Κύπριος τ. γένει,* 18, 2 *Ποντικὸς τ. γένει,* 18, 24 *Ἀλεξανδρεὺς τ. γένει,* 7, 19 *τὸ γένος ἡμῶν* zeigt die Konstanz im Stil in beiden Hälften des Buches. Die übrigen Stellen, in denen das Wort vorkommt, geben ihm die Bedeutung von Geschlecht nicht im Sinne der Nationalität, sondern der Abkunft (4, 6; 7, 13; 13, 26; 17, 28. 29).

II. Spezielles.

Die Aufzählung der Völker in c. 2, 5. 9—11, bzw. in c. 6, 9.

Ἦσαν δὲ ἐν [εἰς] Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν... Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Αἰλαμῖται καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν, [Ἰουδαίαν? Ἀρμενίαν? Συρίαν? Ἰνδίαν?] τε καὶ Καππαδοκίαν, Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν, Φρυγίαν τε καὶ Παμφυλίαν, Αἴγυπτον καὶ τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην, καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι [Κρῆτες καὶ Ἄραβες].

Nach den drei ersten Völkernamen fährt Luk. mit *οἱ κατοικοῦντες* fort, weil es zu Mesopotamien keinen Völkernamen gibt; dadurch ist aber ein formeller Widerspruch zu dem vorhergehenden Satz entstanden. Luk. spricht von lauter solchen Personen, die in Jerusalem ansässig sind (nicht von Festpilgern), nennt sie aber ungeschickt nach ihrem früheren Aufenthalt *κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν κτλ.* Dem Sinne nach muß daher das zweite *κατοικοῦντες* plusquamperfektisch verstanden werden. Ferner, da er von Pontus an paarweise ordnet, da das — freilich durch sämtliche Mss. bezeugte — *Ἰουδαίαν* sinnlos ist und *Ἀρμενίαν* (Tertull. und bei Augustin einmal) sowie *Συρίαν* (Hieron.) augenscheinlich nur Erklärungsversuche der schon

[1] Einschlagende Worte, die nur selten oder nur einmal vorkommen und daher (oder sonst) zu Vergleichungen nicht geeignet sind, sind *τὰ ὅρια* (für das Gebiet) 13, 50, *ἡ ἐπαρχία* (23, 34; 25, 1), *ἡ οἰκουμένη* (11, 28 17, 6. 31; 19, 27; 24, 5), usw. Beachtenswert aber ist der Gebrauch von *τὰ μέρη*. c. 2, 10 heißt es *τὰ μέρη τῆς Λιβύης*, 19, 1 *Παῦλος διελθὼν τὰ ἀνωτερικὰ μέρη* und 20, 2 ebenso *διελθὼν τὰ μέρη ἐκεῖνα* (von Macedonien gesagt).

frühe empfundenen Schwierigkeit sind, so ist *Ἰουδαίαν* zu streichen [1]. Allerdings gibt es keine befriedigende Erklärung für die Einschiebung. Auffallend ist in dem Abschnitt die Unregelmäßigkeit der Artikelsetzung, auffallend ferner das nachgebrachte *Κρῆτες καὶ Ἄραβες*; auch hier muß man an eine alte Glosse denken, zumal sowohl die besondere Nennung als auch die Zusammenstellung befremdet. Die Annahme eines Zusatzes wird noch wahrscheinlicher, wenn die vorangehenden Worte „*Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι*" nicht nur zu „*οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι*" gehören, sondern zu allen vorangehenden Völkernamen. Das ist aber allein das Wahrscheinliche. Der Verfasser hatte im Eingang der Völkertafel gesagt, daß es sich um solche in Jerusalem wohnende Juden handle, die früher in Parthien, Medien usw. gelebt hatten. Am Schluß sagt er genauer, daß unter ihnen sowohl echte Juden als Proselyten waren, und das entsprach ohne Zweifel der Wahrheit und galt doch nicht nur von Rom. Auffallend ist endlich der Zusatz „*ἐπιδημοῦντες*" zu *οἱ Ῥωμαῖοι*. Er erklärt sich m. E. daraus, daß *οἱ Ῥωμαῖοι* als „Römische Bürger" verstanden werden konnte (s. Act. 16, 37. 38; 22, 25. 26. 27. 29; 23, 27). Das wollte Lukas vermeiden. Statt *οἱ ἐπιδημ. Ῥωμ.* hätte er auch *οἱ κατοικοῦντες τὴν Ῥώμην* (wie v. 9) schreiben können; er wollte aber am Schluß daran erinnern, daß es sich um solche Leute handelt, die jetzt in Jerusalem wohnten, während sie eigentlich in anderen Ländern heimisch waren. *Οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι* heißt also nicht „in Rom ansässige Römer" (so Wendt u. a.), sondern „in Jerusalem eingewanderte und ansässige Römer" (Overbeck). Eine Bestätigung, daß *Ἰουδαίαν, Κρῆτες* und *Ἄραβες* zu tilgen sind, liegt schließlich darin, daß nach ihrer Tilgung 12 Völkernamen aufgezählt sind, d. h. es sollte vielleicht angedeutet werden, daß jeder Apostel eine dieser Sprachen geredet hat. Zwar muß man nach c. 2, 1 annehmen, daß sich der Geist auf alle Christen in Jerusalem gesetzt hat, aber nach 2, 7 ist doch nur an die Apostel zu denken. Will man das nicht annehmen, so wird auch dann die Zwölfzahl der Völker mit Absicht gewählt sein.

---

1) Mesopotamien und Kappadozien können sehr wohl nebeneinander genannt sein; denn sie stoßen aneinander, und bei der Aufzählung von Ost nach West ist diese Reihenfolge sogar besonders passend. (Einen weiteren Grund für die Streichung s. unten).

Die Aufzählung beginnt im äußersten Osten, wo die nicht nach Palästina zurückgekehrten Stämme saßen, erreicht mit Kappadozien Vorderasien und beschreibt dieses erst vom Norden bis Westen (Pontus und Asien), sodann — in einer Parallele — vom Zentrum (Phrygien) nach Süden (Pamphylien). Dann geht der Verfasser in den wirklichen Süden des Reichs und nennt — wieder von Ost nach West — Ägypten und die nach Kyrene hin gelegenen Teile Libyens[1]. Rom als Repräsentantin des Westens macht den Beschluß.

Man kann mit dem Verf. darüber rechten, warum er diese Gebiete genannt und andere übergangen hat, aber man wird ihm schwerlich etwas anhaben können. Relativ vollständig setzt er mit Parthern, Medern und Elamitern ein, weil diese Völker weit entfernt und außerhalb des Reichs wohnten — um so wichtiger war es ihm, daß auch ihre Repräsentanten die neue Botschaft hörten! Sehr passend schließen sich Mesopotamien und Kappadozien an. Syrien überging er wohl, weil es zu nahe lag und es selbstverständlich war, daß sich zahlreiche Syrer in Jerusalem befanden. Außerdem war ihre Sprache der in Jerusalem gesprochenen so verwandt, daß für sie das Wunder, welches der Verf. erzählen will, kaum ein Wunder war. Wenn in bezug auf Vorderasien die vier Gebiete Pontus, Asien, Phrygien und Pamphylien hervorgehoben werden, so muß man die Auswahl, nachdem Kappadozien schon genannt war, billigen: die nördliche, die westliche, die mittlere und die südliche Hauptprovinz sind markiert. Kann man umsichtiger verfahren? Ebenso sachgemäß ist es, daß er nun Ägypten und Kyrene — dort und hier saßen die Juden bekanntlich in besonders kompakten Massen — nennt und mit Rom schließt. Daß der ganze Westen nur durch Rom vertreten ist, ist bei einem orientalisch-griechischen Schriftsteller nichts Auffallendes, sondern die Regel. Auffallender ist die Übergehung der Balkanhalbinsel. Die Erklärung, daß er rein griechische Gebiete überhaupt nicht aufgezählt hat, weil für Griechen bei der allgemeinen Verbreitung ihrer Sprache das Pfingstwunder kein solches war oder zu sein brauchte, ist scharfsinnig, aber schwerlich richtig. Die ekstatischen Jünger sprachen

---

1) Zu *κατὰ Κυρήνην* vgl. Luk. 10, 32: *Λευείτης κατὰ τὸν τόπον ἐλθών* und Act. **27, 5:** *τὸ πέλαγος τὸ κατὰ τὴν Κιλικίαν καὶ Παμφυλίαν.*

aramäisch, nicht griechisch (v. 7: *οὐχὶ ἰδοὺ ἅπαντες οὗτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι;*). Die Balkanhalbinsel (Macedonien und Achaja) sind entweder deshalb übergangen, weil dort im Vergleich mit den aufgeführten Gebieten die Juden nicht besonders zahlreich waren, oder weil der Verfasser, von Asien sachgemäß zu Ägypten und dann zu Kyrene übergehend, nun schon so weit westlich war, daß er mit Rom abschloß. Dazu: er wollte die Zwölfzahl nicht überschreiten, s. o.

Der formelle Aufbau der Schilderung ist sehr geschickt und der Aufzählung bei Philo (Agrippae ep. ad Caligulam, Legat. ad Caium § 36), wo die doppelte Anzahl von Gebieten aufgeführt ist, überlegen. Mit dem gewaltigen Dreiklang „Parther, Meder und Elamiter“ beginnt der Verf.; dann läßt er 4×2 Gebiete folgen, und sehr wirkungsvoll bildet das für sich stehende „*οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι*“, d. h. die Welthauptstadt, den Beschluß der Zwölfzahl[1]. Man spürt die schriftstellerische Kunst des Hellenen. Aber um wieviel größer erscheint sie noch, wenn man diese Völkeraufzählung in das Licht des Zwecks stellt, der das ganze Werk beherrscht! *Ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρίᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*! (1, 8). *Θάρσει· ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι* (23, 11). *Γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τοῦτο τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ· αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται* (28, 28). Einer Darstellung, die die Verwirklichung dieses Zwecks nachweisen will, wird im Eingang die Aufzählung der Völker der Oikumene vorangestellt und erzählt, wie sich bei ihren Repräsentanten die große Verheißung sofort erfüllt habe! Kann man wirkungsvoller erzählen? Wieviele können sich mit diesem Schriftsteller messen? Und noch mehr — die Schranken der Sprachen erscheinen aufgehoben! Von allen wird die ekstatische Sprache der Geistesträger verstanden! Die Zersplitterung der Menschheit hat nun ein Ende; in der neuen Religion erscheinen die Folgen des babylonischen Turmbaus aufgehoben! Gewiß — vor der nüchternen Betrachtung kann dieses großartige Gemälde nicht bestehen. Die Leute verstanden ja alle aramäisch; übrigens handelte es sich auch nicht um das Aramäische allein, sondern zugleich um eine

---

1) S. Herm., Simil. IX: die 12 Berge = die 12 Völker der Welt.

Sprache der Begeisterung, die suggestiv wirkt. Aber daran denkt man zunächst nicht. Lukas hat mit großer Kunst zwei wirkliche Tatsachen herausgeholt und aus ihnen seine Fanfare gebildet — daß in Jerusalem Juden und Proselyten aus allen Ländern der Welt ansässig waren, und daß an einem Tage, am Pfingsttage oder kurz vorher, durch die plötzliche Begeisterung der Jünger Jesu und ihr ekstatisches Reden eine große Schar für das Evangelium gewonnen wurde.

Zu der Völkertafel ist noch 6, 9 zu vergleichen. Hier werden Libertiner, Kyrener, Alexandriner und Cilicier und Asiaten in Jerusalem erwähnt. Das genauere Verständnis der Worte muß leider unsicher bleiben; denn Luk. hat sich nicht präzis ausgedrückt[1]. Wichtig aber sind sie deshalb, weil hier in einem konkreten Zusammenhang — nicht in einem stilisierten Bericht — einige Repräsentanten der Völker bezeugt sind, die in c. 2, 9 ff. genannt waren, nämlich Kyrener, Alexandriner (Ägypter) und Asiaten. Es waren also Juden und Proselyten aus jenen Gebieten wirklich in Jerusalem ansässig, was übrigens an sich wahrscheinlich ist.

Palästina (Galiläa, Judäa, die philistäischen Städte, Samaria) und Phönizien.

Ist Lukas, der Verfasser der Wirstücke, auch der Verfasser der Apostelgeschichte, so erfahren wir aus seiner Darstellung, daß er den Apostel Paulus nach Jerusalem begleitet hat (c. 21) und ca. 2½ Jahr später mit ihm von Cäsarea nach Rom ge-

---

1) Die Worte lauten: *ἀνέστησαν δέ τινες τῶν ἐκ τῆς συναγωγῆς τῆς λεγομένης Λιβερτίνων καὶ Κυρηναίων καὶ Ἀλεξανδρέων καὶ τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας συνζητοῦντες τῷ Στεφάνῳ.* Nach dem einfachsten Verständnis ist hier von einer vereinigten Synagoge der Libertiner (man erklärt diese gewöhnlich als Juden, die einst römische Kriegsgefangene waren und dann [bzw. ihre Nachkommen] nach Jerusalem zurückgekehrt seien; als befriedigend kann man die Erklärung nicht bezeichnen), Kyrenäer und Alexandriner und sodann von cilicischen und asiatischen Juden die Rede. Aber die Zusammenstellung „Libertiner, Kyrenäer und Alexandriner" befremdet sehr. Man hat daher angenommen, Luk. habe sich ungenau ausgedrückt; es handle sich um drei verschiedene Synagogen. Einige denken sogar an vier Synagogen, indem sie auch die Cilicier und Asiaten als zu einer Synagoge gehörig auffassen. Wieder andere denken an eine Synagoge der Libertiner und lassen *Κυρηναίων κτλ.* von *τινες* abhängen.

fahren ist (c. 27. 28). Ob er in der Zwischenzeit bei dem Apostel gewesen, ist mehr als zweifelhaft; denn das „Wir“ bricht sofort nach der Ankunft in Jerusalem ab und setzt erst wieder bei der Abreise von Cäsarea ein. Die Auskunft, es fehle in den betreffenden Capp. (21, 19—26, 32) nur deshalb, weil Luk. nichts zu erzählen gehabt hätte, wobei er selbst als Augenzeuge beteiligt war, ist sehr unwahrscheinlich; denn er selbst berichtet, daß Paulus in Cäsarea seine Freunde ungehindert empfangen konnte und von ihnen bedient werden durfte (24, 23). Da mußte Gelegenheit genug für ihn gewesen sein, nicht nur den Apostel zu besuchen, sondern auch Dinge mitzuerleben, die der Aufzeichnung wert waren. Außerdem konnte er bei den verschiedenen Gerichtsverhandlungen dabei sein; eben diese aber hat er nicht als Augenzeuge erzählt. Wir dürfen daher annehmen, daß Lukas den Boden Palästinas und Jerusalem zwar mit dem Apostel zusammen betreten, sehr bald aber wieder verlassen hat. Demgemäß erwarten wir, daß er sich über Land und Stadt so orientiert zeigen wird, wie ein Reisender nach kurzem Aufenthalt zu sein pflegt. Eben dies aber bestätigt seine Darstellung. Hier kann das nur an den geographischen, topographischen und ethnographischen Mitteilungen nachgewiesen werden.

Ὑμεῖς οἴδατε τὸ γενόμενον ῥῆμα καθ᾽ ὅλης τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης (10, 37): von Galiläa ist die Bewegung ausgegangen (13, 31: *ὤφθη τοῖς συναναβᾶσιν αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας εἰς Ἱερουσαλήμ*) und hat sich zunächst über ganz Judäa erstreckt. Jesus ist *ὁ ἀπὸ Ναζαρέθ* [1], und die elf Jünger werden (1, 11)

1) So nur einmal in dem Buch (10, 38), dagegen 6mal *Ἰησοῦς (Χριστὸς) ὁ Ναζωραῖος* (2, 22; 3, 6; 4, 10; 6, 14; 22, 8; 26, 9); aber jene eine Stelle entscheidet — was auch an sich wahrscheinlich ist —, daß *ὁ Ναζωραῖος* den aus Nazareth Gebürtigen bedeutet. Beachtenswert ist, daß Paulus den Ausdruck niemals braucht und daß er in der ApGesch. nur in der ersten Hälfte bzw. in der zweiten Hälfte nur an den zwei Stellen vorkommt, die ideell zur ersten Hälfte gehören. Die Bezeichnung „Jesus der Nazaräer“ ist also eine palästinensische und wird von Luk. nur gebraucht, um die erste Hälfte seines Buches richtig zu kolorieren. Ähnlich ist er bekanntlich auch sonst verfahren. Auch nur im Munde des jüdischen (jerusalemischen) Redners Tertullus (24, 5) heißen die Christen verächtlich *ἡ τῶν Ναζωραίων αἵρεσις*. Zu vgl. ist demgemäß Joh. 1, 45 f.: *Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρὲτ . . . καὶ εἶπεν αὐτῷ Ναθαναήλ· ἐκ Ναζαρὲτ δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι;*

als *ἄνδρες Γαλιλαῖοι* angeredet; dabei weiß Luk., daß sich die Galiläer durch ihre Sprache kenntlich machen (2, 7: *οὐχὶ ἰδοὺ ἅπαντες οὗτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι*; vgl. Marc. 14, 67. 70; Matth. 26, 71. 73). Will er den Umfang der Christenheit in den ersten Jahren nach der Gründung umschreiben, so sagt er (9, 31): *ἡ ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρίας*. Ein paar Mal fehlt Galiläa neben Judäa, wo man es erwartet; es ist möglich, daß es in Judäa miteinbegriffen ist. Eine Rolle in der Erzählung des Luk. spielt Galiläa nicht — es ist lediglich eine Reminiszenz —, aber aller Wahrscheinlichkeit nach entspricht das der wirklichen Geschichte. Paulus erwähnt Galiläa und galiläische Gemeinden niemals in seinen Briefen. Die Hauptstadt Jerusalem wurde bald nach der Kreuzigung Jesu der alles bestimmende Mittelpunkt[1].

Judäa wird in dem Buche häufiger erwähnt. Dort, und zwar *ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ*, soll das Zeugnis der Jünger anheben (1, 8). *Κατὰ τὰς χώρας τῆς Ἰουδαίας* zerstreuten sich die Stephanusanhänger (8, 1), d. h. auch aufs Land (s. o. sub *χώρα*). Zu der *ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας* (9, 31)[2], bzw. den *ἀδελφοὶ οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν* (11, 1), bzw. den *κατοικοῦντες ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοί* (11, 29) ist Galat. 1, 22: *αἱ ἐκκλησίαι τῆς Ἰουδαίας*, u. I Thess. 2, 14: *αἱ ἐκκλησίαι αἱ οὖσαι ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ* zu vergleichen. Beachtenswert ist, daß Luk. darüber orientiert ist, daß Cäsarea nicht zu Judäa im eigentlichen Sinn gehört; er schreibt 12, 19 und **21, 10**: *κατελθὼν ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας εἰς Καισαρίαν* bez. *κατῆλθέν τις ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας προφήτης* [*εἰς Καισαρίαν*] — man beachte die Übereinstimmung; **21, 10** steht in einem Wirstück —; aber schon aus 8, 26–40; 9, 32 ff. erkennt man, daß Luk. Cäsarea und den ganzen Strich der philistäischen Städte nicht zu Judäa rechnet; doch hat er

1) Die Erwartung der nahen „Aufrichtung des Reichs“ hat stets in der Kirchengeschichte die Sammlung der Gläubigen an einem Ort zur Folge gehabt. Demgemäß dürfen wir annehmen, daß sich nach den ersten Erscheinungen Jesu in Galiläa alle oder fast alle seine Anhänger nach Jerusalem begaben, wo man die Aufrichtung des Reichs erwartete. So trat Galiläa sofort ganz zurück (Paulus spricht nur von Gemeinden in Judäa), und so erklärt es sich auch, daß die ersten Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa durch Erscheinungen in Jerusalem ersetzt worden sind. Erst allmählich bildeten sich dann Gemeinden in Galiläa.

2) Derselbe Ausdruck: *καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας* auch 10, 37.

keine Gesamtbezeichnung für ihn; er schreibt 8, 40: *Φίλιππος εὑρέθη εἰς Ἄζωτον, καὶ διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας ἕως τοῦ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς Καισαρίαν*, u. 9, 32: *ἐγένετο Πέτρον διερχόμενον διὰ πάντων* [scil. alle Brüder in den Städten der philistäischen Küste] *κατελθεῖν καὶ πρὸς τοὺς ἁγίους τοὺς κατοικοῦντας Λύδδα.*

Judäa steht an einigen Stellen, wo man Jerusalem erwartet, und umgekehrt, aber das ist schwerlich eine Ungenauigkeit. Daß die christlichen Gemeinden Judäas am Anfang und längere Zeit hindurch nur relativ selbständig waren, in der Hauptsache aber von der Gemeinde zu Jerusalem abhängig und ihr sozusagen enhypostatisch eingefügt, ist eine Erkenntnis, die man auch aus den paulinischen Briefen erschließen kann und die dem natürlichen Gang der Entwicklung aller solcher Organisationen entspricht: die Muttergemeinde bleibt zunächst „die Gemeinde"; sie hat nur Filialen. Lukas zeigt sich also gut orientiert, wenn er gegebenenfalls Jerusalem für Judäa setzt und umgekehrt.

Bei einer Erwähnung Judäas (26, 20) glaubt man dem Verfasser einen Irrtum nachweisen zu können: Paulus habe nicht, wie ihn Luk. sagen lasse, in Judäa, am wenigsten *ἐν πάσῃ τῇ χώρᾳ τῆς Ἰουδαίας* gepredigt. Nachweisbar ist es in der Tat nicht und für die Zeit vor Gal. 1, 22 ausgeschlossen; aber warum soll er bei späteren Aufenthalten nicht das Evangelium dort verkündigt haben, wenn er von Antiochien oder von Cäsarea nach Jerusalem reiste? Nur Tage, nicht Wochen bedurfte es dazu, und er selbst sagt (Röm. 15, 19): *ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ . . . πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ.*

Der Mittelpunkt Judäas und der Christenheit ist Jerusalem. Hier bietet schon die Bezeichnung der Stadt durch Lukas ein hohes Interesse[1]. Bekanntlich braucht Markus ausschließlich den Namen *Ἱεροσόλυμα,* desgleichen Matthäus (denn die einzige Stelle, wo er *Ἱερουσαλήμ* schreibt [23, 37], gehört einem Zitat an)[2], und auch Johannes. Dagegen brauchen Paulus und Lukas — wiederum ein Beweis ihrer Zusammengehörigkeit — bald *Ἱεροσόλυμα*, bald *Ἱερουσαλήμ*[3]. Bei Paulus läßt sich ohne

1) Vgl. Ramsay im „Expositor" 1907 p. 110 ff.

2) S. meine Schrift „Sprüche und Reden Jesu" (1907) S. 25. 99. 72 f. 119 f.

3) Die Apokalypse schreibt (3, 12; 21, 2. 10) nur *Ἱερουσαλήμ*, ebenso Hebr. 12, 22.

Schwierigkeit eine Regel aufstellen: wo Jerusalem ein religiöser Begriff ist (Gal. 4, 25. 26) und in feierlicher Rede, wo der Apostel an die „Heiligen“ zu Jerusalem denkt (Röm. 15, 25. 26. 31; hier ist überall Jerusalem mit *οἱ ἅγιοι* verbunden), sagt er *Ἱερουσαλήμ*, d. h. er wählt den hebräischen Namen, sonst schreibt er *Ἱεροσόλυμα* (Gal. 1, 17: *ἀνῆλθον εἰς Ἱερο.*; 1, 18 ebenso; 2, 1: *ἀνέβην εἰς Ἱερο.*). Es bleiben nur zwei Fälle übrig, die sich der Regel nicht zu fügen scheinen. Röm. 15, 19 heißt es: *ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον*, u. I Kor. 16, 3: *οὓς ἂν δοκιμάσητε, δι' ἐπιστολῶν τούτους πέμψω ἀπενεγκεῖν τὴν χάριν ὑμῶν* [die gesammelte Spende] *εἰς Ἱερουσαλήμ*. Allein im zweiten Falle denkt er an die Heiligen in Jerusalem und hat deshalb den würdigeren Namen gewählt, und im ersten mag die Erhabenheit und Größe des Werks zu der Bezeichnung *Ἱερουσαλήμ* geraten haben.

Ganz so einfach liegt die Sache bei Lukas in der Apostelgeschichte nicht. Zunächst eine statistische Übersicht[1]:

Cap. 1—7:	1 mal *Ἱεροσόλυμα*,	11 mal *Ἱερουσαλήμ*,
Cap. 8—15:	5 mal „ ,	15 mal „
Cap. 16—21: (ohne die Wirstücke)	2 mal „ ,	2 mal „
Die Wirstücke:	4 mal „ ,	3 mal „
Cap. 22—28:	10 mal „ ,	6 mal „

Die erste Erkenntnis ist hier, daß Lukas *Ἱερουσαλήμ* sehr viel häufiger (37 mal) braucht, als *Ἱεροσόλυμα* (22 mal). Da er im Ev. aber *Ἱεροσόλυμα* sogar nur 4 mal geschrieben hat (2, 22; 13, 22; 19, 28; 23, 7), *Ἱερουσαλήμ* aber 26 mal, und da in der ersten Hälfte der Apostelgeschichte fast dasselbe Verhältnis obwaltet (6 mal *Ἱεροσόλυμα*, 26 mal *Ἱερουσαλήμ*), so erkennt man, daß er, der, eben als Hellene, gerne den alten heiligen Stil nachgebildet hat, eine besondere Vorliebe für *Ἱερουσαλήμ* besaß. Im Ev. und in der ApGesch. 1—15 zusammen steht *Ἱερουσαλήμ* 52 mal, *Ἱεροσόλυμα* nur 10 mal!

Die zweite Erkenntnis ist, daß für die Wirstücke hier genau dasselbe Problem besteht, wie für Luk. Wäre der Verfasser der

1) Die Handschriften variieren wohl, aber es läßt sich — von D ist abzusehen — doch mit höchster Wahrscheinlichkeit feststellen, welche Namensform Lukas in jedem einzelnen Fall gewählt hat.

Wirstücke nicht mit Paulus identisch, so hätten wir — wollte man nicht annehmen, daß Lukas seine Quelle peinlich genau auch in dieser Hinsicht durchkorrigiert und konformiert hat — drei Schriftsteller anzunehmen, die zwischen *Ἱεροσόλυμα* und *Ἱερουσαλήμ* gewechselt haben! Wer wird das glauben wollen!

Was nun die Regel für den Gebrauch der einen und der anderen Namensform in der ApGesch. betrifft, so kann man aus dem Ev. etwas lernen. Hier hat Luk. in den Partien, die er mit Mark. oder Matth. oder mit beiden gemeinsam hat, erstens *Ἱερουσαλήμ* gesetzt, wo sie *Ἱεροσόλυμα* haben, zweitens Jerusalem öfters eingesetzt, wo sie die Stadt nicht nennen. *Ἱεροσόλυμα* braucht er in dem Evangelium nur, wo ihm keine Quelle vorlag und in rein geographischem Sinn (2, 22: *ἀνήγαγον αὐτὸν εἰς Ἱεροσ.*, 13, 22: *διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας... πορείαν ποιούμενος εἰς Ἱεροσ.*, 19, 28: *ἐπορεύετο ἔμπροσθεν ἀναβαίνων εἰς Ἱεροσόλυμα*, 23, 7: *πρὸς Ἡρῴδην ὄντα καὶ αὐτὸν ἐν Ἱεροσ.*). *Ἱερουσαλήμ* ist ihm also das heiligere und, weil in der evangelischen Erzählung fast alles erhaben und heilig ist, das eigentlich geläufige Wort. Deutlich erkennbar ist dieselbe Haltung in c. 1—7 der ApGesch. und in den Wirstücken. Dort (in c. 1—7) hat er nur einmal (in der referierenden Einleitung 1, 4) *Ἱεροσόλυμα* geschrieben, wo es sich darum handelt, die Jünger sollten vom Platz Jerusalem zunächst nicht weichen (*ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι*); im übrigen ist ihm in der Urgeschichte der Gemeinde alles so erhaben, daß er nur von *Ἱερουσαλήμ* (11 mal) spricht. Hier (in den Wirstücken) ist der Grund des Wechsels zwischen den beiden Namensformen ganz evident: **20, 16; 21, 4. 15. 17** ist *Ἱεροσόλυμα* geschrieben, weil Topographisches wiederzugeben war (Paulus wollte zu Pfingsten in Hieros. sein; Paulus soll nicht hinaufziehen nach Hieros.; wir zogen nach Hieros. hinauf; als wir aber in Hieros. angekommen waren). Zwischen diesen Versen aber steht eine Rede des Propheten Agabus; hier heißt es **21, 11** in oratio directa: *τὸν ἄνδρα... δήσουσιν ἐν Ἱερουσαλὴμ οἱ Ἰουδαῖοι*, und nun nehmen die Anwesenden dies *Ἱερουσαλήμ* auf (**21, 12**), und auch Paulus sagt (**21, 13**): *ἀποθανεῖν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἑτοίμως ἔχω.* Für die Feierlichkeit der ganzen Szene paßte nur die biblische Form *Ἱερουσαλήμ.* Uns mag das kleinlich erscheinen; aber es ist so. So fein empfand der Stilist Lukas! Kein Zweifel also:

der das Ev. und Act. 1—7 geschrieben hat, hat auch die Wirstücke geschrieben! Schon die Art des Gebrauchs der beiden Namensformen für Jerusalem verrät es.

Schwieriger scheint auf den ersten Blick der Wechsel beider Formen in c. 8—28 (abgesehen von den Wirstücken). Es handelt sich um 17 Stellen, an denen *Ἱεροσόλυμα* steht. Offenbar wird *Ἱεροσόλυμα* häufiger, seitdem nicht mehr die Urgeschichte der Gemeinde von Jerusalem zu erzählen ist, und zuletzt, obgleich sich die Darstellung wieder auf dem Boden Palästinas bewegt, wird *Ἱερουσαλήμ* sogar seltener als *Ἱεροσόλυμα*. Aber gerade in c. 22—28, wo jenes nur noch 6 mal, dieses aber 10 mal steht, läßt sich eine eigentümliche und ganz feste Regel beobachten. In c. 22, 5. 17. 18; 23, 11; 25, 3 heißt es *Ἱερουσαλήμ*, denn es wird in Jerusalem von Jerusalem gesprochen; in c. 25, 1. 7. 9. 15. 20. 24; 26, 4. 10. 20; 28, 17 heißt es *Ἱεροσόλυμα*, denn es wird in Cäsarea (bzw. 28, 17 in Rom) von Jerusalem gesprochen. Auf den Ort, an dem sich der Erzählende mit seiner Darstellung befindet, kommt es an, nicht auf den Sprechenden: Paulus spricht in Jerusalem von Jerusalem, in Cäsarea und Rom von Hierosolyma[1]. Es bleiben somit für die Erklärung des eindringenden *Ἱεροσόλυμα* nur noch 7 Stellen übrig, nämlich 8, 1. 14. 25; 11, 27; 13, 13; 16, 4 u. 19, 21 (*Ἱερουσαλήμ* steht in diesen Capp. 17 mal, nämlich 8, 26. 27; 9, 2. 13. 21. 26. 28; 10, 39; 11, 2. 22; 12, 25; 13, 27. 31; 15, 2. 4; 20, 22; 21, 31). Augenscheinlich ist *Ἱερουσαλήμ* in diesen Abschnitten noch immer die Regel. Sie wird durchbrochen, wo die Darstellung auf Samaria tendiert oder dort weilt (8, 1. 14. 25), ferner wo der Erzähler seinen Standort in Antiochien hat (11, 27), in Perge (13, 13), in Lykaonien (16, 4) und in Ephesus (19, 21); aber da Luk. in diesen Abschnitten unter denselben Bedingungen auch von *Ἱερουσαλήμ* spricht, läßt sich hier eine Regel nicht feststellen. Man wird gestehen müssen, daß der Wechsel in c. 8—21 — von den Wirstücken abgesehen — nicht zu erklären ist, d. h. daß Luk. hier (unter Bevorzugung von *Ἱερου-*

1) Es gibt in c. 22—28 (unter 16 Fällen) nur eine Ausnahme, nämlich c. 24, 11; hier erwartet man „Hierosolyma“, aber es steht „Jerusalem“. Allein diese Ausnahme bestätigt die Regel: Paulus spricht hier von *προσκυνεῖν* in Jerusalem; da lag es sehr nahe, die heilige Form anzuwenden (vgl. 8, 27: *προσκυνήσων εἰς Ἱερουσ.*).

σαλήμ) regellos geschrieben hat; aber in c. 1—7, den Wirstücken und 22—28 ist die Regel durchsichtig. Immerhin beschränkt sich die Zahl der undurchsichtigen Fälle auf 7 (wo *Ἱεροσόλυμα* gebraucht ist).

Was nun die Kenntnis von Jerusalem (und Judäa) betrifft, so ist das Material, welches eine gewisse eigene Kenntnis des Verfassers verrät, in der ApGesch. nicht geringer als im Ev. Im Ev. ist ein bedeutender Komplex jerusalemischer (judäischer), dem Luk. eigentümlicher Traditionen nachweisbar, und es läßt sich wahrscheinlich machen, daß er an Ort und Stelle gewonnen ist. Man schreibt in einem Ev. nicht: *κώμη ἀπέχουσα σταδίους ἑξήκοντα ἀπὸ Ἱερουσαλήμ, ᾗ ὄνομα Ἐμμαούς*, und ähnliches, wenn man nicht selbst an Ort und Stelle war. Aber auch in der Ap.-Gesch. liest man (1, 12): *τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου ἐλαιῶνος, ὅ ἐστιν ἐγγὺς Ἱερουσαλὴμ σαββάτου ἔχον ὁδόν*, ferner (1, 19): *ὥστε κληθῆναι τὸ χωρίον ἐκεῖνο τῇ διαλέκτῳ αὐτῶν Ἀχελδαμάχ, τοῦτ᾽ ἔστιν χωρίον αἵματος*, ferner (8, 26): *πορεύου κατὰ μεσημβρίαν ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν καταβαίνουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Γάζαν· αὕτη ἐστὶν ἔρημος*[1]. Auch die *πέριξ πόλεις Ἱερουσαλήμ* (5, 16) dürfen hier erwähnt werden. Luk. kennt weiter (1, 13) ein bestimmtes *ὑπερῷον*, in welchem die ersten Jünger sich zu versammeln pflegten[2]; er nennt das Haus der Mutter des Johannes Markus (12, 12: *οὗ ἦσαν ἱκανοὶ συνηθροισμένοι καὶ προσευχόμενοι*); er hat eine bestimmte Vorstellung von der Räumlichkeit des Gefängnisses, in welchem Petrus saß, und von der Distanz zwischen ihm und jenem Hause (12, 10 f.: *διελθόντες δὲ πρώτην φυλακὴν καὶ δευτέραν ἦλθαν ἐπὶ τὴν πύλην τὴν σιδηρᾶν τὴν φέρουσαν εἰς τὴν πόλιν . . . καὶ ἐξελθόντες προῆλθον ῥύμην μίαν . . . . καὶ ὁ Πέτρος . . . ἦλθεν ἐπὶ τὴν οἰκίαν τῆς Μαρίας*). Hat er den

1) Schwerlich ist gemeint, daß die Straße zur angegebenen Zeit menschenleer sei; denn daß *κατὰ μεσημβρίαν* die Zeit bedeute und nicht die geographische Richtung, ist trotz Nestle (Stud. u. Krit. 1892 S. 335 f.) nicht wahrscheinlich, sondern gesagt ist, daß die Straße überhaupt menschenleer ist, bzw. eine menschenleere Gegend durchziehe; trotzdem soll der Evangelist sie beschreiten. Luk. muß die Straße kennen, wenn er diesen Zusatz gemacht hat.

2) In welchem Lokale sich aber die Begebenheit 2, 1 ff. abgespielt hat, hat er nicht erfahren oder zu sagen nicht für nötig befunden.

Paulus in diesem Gefängnis besucht? Er kennt die, auch von Josephus (Bellum 5, 5, 3) genannte „schöne Türe“ am Tempel (3, 2. 10: ἡ θύρα τοῦ ἱεροῦ ἡ λεγομένη ὡραία) und die Halle Salomonis (3, 11; 5, 12: ἡ στοὰ ἡ καλουμένη Σολομῶντος), die auch Johannes (10, 23) und Josephus (Antiq. 20, 9, 7) erwähnen[1]. Er weiß von dem (priesterlichen) στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ (4, 1; 5, 24. 26), desgleichen von der cohors Romana auxiliaris, die in der Burg Antonia stand (21, 31 ff.), und von der Lage der castra im Verhältnis zum Tempel, ja selbst den ἀναβαθμοί (21, 34. 37. 40). Er hat von den Sadducäern so korrekte Kenntnis, daß er den präzisen Satz gebildet hat (5, 17): ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων. Desgleichen zeigt er sich über die Pharisäer gut orientiert; er weiß, daß beide Parteien in dem Gerichtshof vertreten waren (23, 6) und kennt den zwischen den Pharisäern und den Sadducäern bestehenden Gegensatz (23, 7): Σαδδουκαῖοι μὲν γὰρ λέγουσιν μὴ εἶναι ἀνάστασιν μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα, Φαρισαῖοι δὲ ὁμολογοῦσιν τὰ ἀμφότερα. Es ist ihm bekannt, daß wie von den Priestern eine bedeutende Anzahl (6, 7 πολὺς ὄχλος), so auch von den Pharisäern welche der Christengemeinde in Jerusalem beigetreten sind (15, 5), daß die letzteren von den Heidenchristen in der Diaspora die Beschneidung und die Observation des Gesetzes verlangt haben (l. c.), und daß die jüdischen Christen in Palästina trotz der Entscheidung des Apostelkonzils sämtlich ζηλωταὶ τοῦ νόμου geblieben sind (21, 20). Er weiß, daß von den γραμματεῖς (4, 5; 6, 12) ein Teil zu den Pharisäern gehörte, ein Teil aber nicht (23, 9). Er erzählt, daß der Pharisäer Gamaliel — τίμιος παντὶ τῷ λαῷ — für die Urapostel relativ eingetreten ist (5, 34 f.), und daß Pharisäer bei den Verhandlungen über Paulus für ihn gegen die Sadducäer Partei ergriffen haben (23, 9). Ihm ist nicht unbekannt (21, 27; 24, 18), daß in Jerusalem nicht sowohl die eingeborenen Juden als die dort anwesenden asiatischen Juden den Angriff gegen Paulus verursacht haben. Nicht von Paulus erfahren wir etwas über die Spannung zwischen „Hebräern“ und „Hellenisten“ in der Urgemeinde, über die Wahl der Siebenmänner und über ihre Namen, über den gewaltigen Stephanus und seine Angriffe auf den

---

1) Auch 21, 30 setzt eine Anschauung des Tempels voraus.

Tempel[1], über die in dem allen liegende jerusalemische Vorgeschichte der Transformation des christlichen Judentums zum Christentum, sondern nur von Lukas (c. 6. 7), und Lukas ist es, nicht Paulus, der in das Bild der „Heiligen“ von Jerusalem den Schatten, die Geschichte des Ananias und der Sapphira (5, 1 ff.), eingezeichnet hat und manchen anderen Schatten ahnen läßt. Alles das — in erster Linie die topographischen Angaben, in zweiter die näheren Kenntnisse der Urgeschichte in Jerusalem — stimmen vortrefflich zu der Kunde, die Lukas uns selbst gibt, daß er mit Paulus nach Jerusalem gekommen sei (und dort mit dem Apostel zusammen bei einem „alten Jünger“, dem Kyprier Mnason, Gastfreundschaft genossen habe, **21**, **15**. **16**). Was von Judäa ihm sonst bekannt war, ist schon erwähnt. Hinzugefügt sei, daß er weiß, daß man in zwei Tagereisen von Jerusalem über Antipatris nach Cäsarea gelangte (ca. 100 km)[2]. Von den Küstenstädten, Cäsarea und den südlich von dieser Hauptstadt gelegenen, wird jene 15 mal in dem Buche genannt. Luk. ist selbst dort gelandet (**21**, **8**); er kennt sie als den Wohnsitz und Missionsmittelpunkt des Evangelisten Philippus (l. c. und schon 8, 40); er nennt die Kirche daselbst (18, 22) und die dortigen Brüder (**21**, **16**), auch das Prätorium, welches Herodes der Große dort hatte erbauen lassen (23, 35), und weiß, daß Paulus in demselben in gelinder Untersuchungshaft gesessen hat. Daß die *σπεῖρα ἡ καλουμένη Ἰταλική* in Cäsarea gestanden hat, ist nach c. 10, 1 zwar wahrscheinlich die Meinung des Lukas, aber sicher ist das nicht; noch weniger sicher ist, daß Luk. sich bei seiner Angabe geirrt hat (gegen Schürer, Gesch. des jüd. Volks I³ S. 462 f.). Die erste Missionsstation des Philippus in den südlichen Städten scheint Azotus gewesen zu sein (8, 40); von dort aus hat er an den Hauptplätzen gewirkt, bis er seinen Sitz nach Cäsarea verlegte (l. c.). Genannt werden noch Lydda (mit

---

1) Auch 21, 28 ist in dieser Hinsicht wichtig: um den Tempel handelte es sich vor allem.

2) C. 23, 31 f. Paulus ist damals nicht das erste Mal von Jerusalem nach Cäsarea gekommen; schon 9, 30 haben ihn die Brüder von Jerusalem dorthin geleitet, aber 18, 22 ist keine Reise von Cäsarea nach Jerusalem und von dort nach Antiochien anzunehmen. Anderseits war aber auch Cäsarea nicht der Zielpunkt dieser Reise, sondern das Schiff, mit welchem Paulus in den Orient ging, fuhr nach Cäsarea.

Saron)[1] und Joppe (9, 32 f. 36 ff.) mit ihren Christengemeinden. Sie werden hervorgehoben, weil dort zwei große Wunder durch Petrus geschehen sind. Trotz der bestimmten Angaben, Lydda sei nahe von Joppe (9, 38) und Petrus habe in Joppe „bei einem gewissen Gerber Simon, *ᾧ ἐστιν οἰκία παρὰ θάλασσαν*" gewohnt (9, 43; 10, 6. 17) — die Gerberei war ein schmutziges Gewerbe[2] — hat man aus den Erzählungen nicht den Eindruck, daß Luk. selbst in diesen Gegenden gewesen ist. Er berichtet hier auf Grund von Mitteilungen, deren Quelle sehr nahe liegt. Der erste große Erfolg der Mission aber war nicht auf jenem südpalästinensischen Gebiet, sondern in Samarien. Die durch die Stephanus-Verfolgung zerstreuten christlichen Hellenisten und derselbe Philippus, der dann der Missionar der philistäischen Städte wurde, haben ihn gewonnen (8, 1. 5 ff.). Die Freude über diesen ersten Erfolg spiegelt sich schon in 1, 8 (*ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρίᾳ*, dann folgt sofort das *ἔσχατον τῆς γῆς*, vgl. auch 9, 31: *ἡ ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ . . . Σαμαρίας*, auch 15, 3), ferner in dem Satze 8, 14: *δέδεκται ἡ Σαμαρία τὸν λόγον τοῦ θεοῦ*, und in der Hervorhebung, daß hier das Evangelium sogar in viele Dörfer gedrungen sei (8, 25); aber auch auf dem Evangelium des Lukas liegt ein Reflex dieser Samariterbekehrung (9, 52; 10, 33; 17, 11. 16, s. aber auch Joh. 4, 39 f.). Anderseits ist jedoch offenbar, daß Lukas keine eigene Anschauung hier besessen hat, sondern von „der Stadt" (8, 5), „dem Volk" Samariens (8, 9) und der Kirche daselbst nur eine abgeleitete Kunde hat. In bezug auf Tyrus, Ptolemais und Sidon (**21**, **3** f. **7**; **27**, **3**) hören wir, daß Luk. mit dem Apostel zusammen die Gemeinden daselbst flüchtig kennen gelernt hat. In Tyrus war die Aufnahme eine besonders herzliche. Der Gesamtname „Phönizien" kommt dreimal (11, 19; 15, 3; **21**, **2**) in der ApGesch. vor. An der zweiten Stelle steht es mit Samarien zusammen, an der ersten ist (nach 8, 1) auch Samarien zu supplieren: *διῆλθον* [von Samarien] *ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας* — damals

1) Gemeint ist die Küstenebene, die sich von Lydda und Joppe an nördlich erstreckte.

2) Wenn Petrus in Joppe in ein Haus an den Meeresstrand zieht und daselbst lange Zeit (*ἡμέρας ἱκανάς* 9, 43) bleibt, so darf man vielleicht annehmen, daß sein Beruf als Fischer dafür bestimmend war. Gerber war er nicht.

wurde von den aus Jerusalem Verjagten der Grund der phönizischen Kirche gelegt, die aber anfangs nach 11, 19 eine rein judenchristliche war —; die dritte Stelle ist rein geographisch. Zu Phönizien — welches wie Judäa und Samaria als eine selbständige kirchliche „Provinz“ erscheint, was sich von den philistäischen Städten nicht sagen läßt[1] — muß auch Damaskus gerechnet werden. Luk. hat über diese Stadt einige spezielle Nachrichten, so unwahrscheinlich es ist, daß er selbst dort gewesen. Er weiß, daß sie mehrere Synagogen hatte (9, 20), daß eine Straße „ἡ εὐθεῖα“ hieß (9, 11)[2] und daß Paulus dort in dem Hause eines Mannes namens Judas Wohnung genommen hatte.

Syrien und Cilicien.

Dreimal ist Syrien rein geographisch als Zielpunkt der Reise des Paulus in der ApGesch. genannt (18, 18: *ἐξέπλει εἰς τὴν Συρίαν*, 20, 3: *ἀνάγεσθαι εἰς τὴν Συρίαν*, **21**, **3**: *ἐπλέομεν εἰς τὴν Συρίαν* — man beachte auch hier die keineswegs selbstverständliche Konstanz der Ausdrucksweise); an den beiden übrigen Stellen, wo es noch vorkommt, steht es — ganz wie Galat. 1, 21 — mit Cilicien zusammen (15, 23. 41), und hier ergibt sich, daß die beiden Provinzen für die Anschauung des Luk. ein einheitliches kirchliches Gebiet darstellen[3]. Es ist das erste große heidenchristliche Gebiet; in seinem Mittelpunkt steht Antiochien und die dortige Gemeinde. Ihre Gründung bildet den Zielpunkt

---

1) Das entspricht dem späteren Zustande, wie wir ihn kennen. Die südwestlichen Städte Palästinas einschließlich Cäsareas haben in der Folgezeit keine eigene kirchliche Provinz gebildet, sondern gehörten mit Judäa zusammen.

2) *Ἡ ῥύμη ἡ καλουμένη εὐθεῖα.* Für die Konstanz der Sprache des Luk. ist dieser Gebrauch von *καλεῖσθαι* charakteristisch. Es steht im Ev. ca. 15mal, in den Act. ebenfalls 15mal, darunter 4mal in den Wirstücken (**27, 8. 14. 16**; **28, 1**).

3) Dies entspricht der Entwicklung in der Folgezeit, aber auch dem politischen Zustande in der Zeit des Lukas. — Cilicien ist sonst noch als Heimat des Paulus (21, 39; 22, 3; 23, 34) genannt. In 6, 9 steht es mit Asien zusammen (aus Cilicien und Asien in Jerusalem ansässige Juden), in **27, 5** geographisch völlig sachgemäß mit Pamphylien (*τὸ πέλαγος τὸ κατὰ τὴν Κιλικίαν καὶ Παμφυλίαν*). Auch in solch kleinen Zügen beweist Luk. Sachkunde und Gewissenhaftigkeit. Diese Verschiedenheit der Zusammenstellung der Provinz mit anderen Provinzen ist höchst charakteristisch.

der Darstellung schon seit c. 6, 1 ff.[1] Über diese Gemeinde zeigt sich Luk. unterrichtet[2] und beurteilt sie als den zweiten Hauptplatz der Christenheit nach Jerusalem[3]. Er erzählt ihre Gründung als eine heidenchristliche[4] und nennt ihre Gründer[5]; er weiß, daß sie gleich anfangs außerordentlich emporblühte (11, 21: *πολὺς ἀριθμός*), daß sie durch das Wirken des Barnabas, der von Jerusalem dorthin kam[6], sich noch stärker entwickelte (11, 22—24), und daß sie dann ein Jahr lang von Barnabas und

1) In diesem Zusammenhang ist es auch bedeutungsvoll, daß von den Siebenmännern nur einer nach seiner Heimat charakterisiert wird (6, 5: *Νικόλαος προσήλυτος Ἀντιοχεύς*).

2) Über die von Tarsus weiß Luk. nichts oder hat nichts berichtet. Er sagt nur, daß Paulus von dort stammt und das Bürgerrecht (*Ταρσεύς*) dort besaß (9, 11; 21, 39; 22, 3), daß ihn die jerusalemischen Brüder über Cäsarea dorthin entließen (9, 30) und daß ihn Barnabas — wie es scheint nach längerer Wirksamkeit — von dort nach Antiochien abgeholt hat. Die Angabe fügt sich vortrefflich zu Gal. 1, 21.

3) Von syrischen Städten nennt Luk. außerdem und beiläufig nur noch Seleucia, die Hafenstadt Antiochiens (13, 4), ohne anzugeben, daß dort eine Gemeinde war. Es gehört zu seiner schriftstellerischen Gewohnheit, die Häfen zu nennen, vgl. die Erwähnung von Attalia (14, 25), von Neapolis (**16, 11**), von Kenchreae (18, 18). In 17, 14 heißt es *ἐξαπέστειλαν οἱ ἀδελφοὶ πορεύεσθαι ἕως ἐπὶ τὴν θάλασσαν*. Paulus wurde wohl absichtlich, um ihn vor Nachstellungen auf der Reise zu schützen, an einem abgelegenen Punkt der Küste eingeschifft (anders Ramsay, St. Paul the traveller [1897] p. 70. 233).

4) Formell liegt zwischen 11, 19 und 20 ein Widerspruch (. . . *Ἀντιοχείας, μηδενὶ λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μὴ Ἰουδαίοις* und *ἐλθόντες εἰς Ἀντιόχειαν ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας*); aber der Widerspruch ist nur durch stilistische Ungeschicklichkeit herbeigeführt. Auf zwei Quellen braucht man nicht zu schließen. Ähnliche verzeihliche Ungeschicklichkeiten finden sich auch sonst im Buche.

5) C. 11, 19: einige cyprische und cyrenäische Männer aus der Zahl der aus Jerusalem Vertriebenen. Zu ihnen gehörte der Cyprier Barnabas nicht; denn er tritt erst später in die antiochenische Mission ein. Dagegen könnte der „alte Jünger“, der Cyprier Mnason (**21, 6**), bei dem Paulus in Jerusalem Wohnung nahm, zu ihnen gehört haben. Paulus kann eben deshalb seine Gastfreundschaft in Anspruch genommen haben, weil er ihn von Antiochien her kannte.

6) Es ist auffallend, daß Barnabas, der doch schon früher genannt war, hier noch besonders charakterisiert wird (11, 24). Es soll dadurch wohl die Größe und das Treffliche seiner Leistung in Antiochien motiviert und hervorgehoben werden.

Paulus, den jener aus Tarsus herbeigeholt hatte, Belehrung empfing (11, 25. 26)[1]. Er weiß ferner (l. c.), daß der Christenname in Antiochien entstanden ist — natürlich haben ihn die Gegner geprägt; Paulus braucht ihn ebensowenig wie die vier Evangelisten —; er kennt eine Episode aus der Urgeschichte der Gemeinde — ihre Spende für die Brüder in Judäa[2] — und er kennt das Kollegium der Propheten und Lehrer in Antiochien (13, 1): Barnabas, Simeon mit dem Beinamen Niger, der Cyrenäer Lucius, der einstige Gefährte des Tetrarchen Herodes Manaen und Paulus (13, 1). Die große Missionsreise des Barnabas und Paulus betrachtet er als ein antiochenisches Gemeindeunternehmen (13, 1 ff.: *οἱ ἐκπεμφθέντες*; 14, 26 f.: *ἀνέπλευσαν εἰς Ἀντιόχειαν, ὅθεν ἦσαν παραδεδομένοι τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ εἰς τὸ ἔργον ὃ ἐπλήρωσαν. παραγενόμενοι δὲ καὶ συναγάγοντες τὴν ἐκκλησίαν, ἀνήγγελλον ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς μετ᾽ αὐτῶν, καὶ ὅτι ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως*). Daß die prinzipielle Auseinandersetzung zwischen der Urgemeinde in Jerusalem und Paulus eine Auseinandersetzung zwischen Jerusalem und Antiochien war, kann man aus dem Galaterbrief nicht ahnen; Luk. sagt es, und er sagt auch ausdrücklich, daß es die antiochenische Gemeinde gewesen ist, die den hohen Mut gehabt, die Sache „offiziell" zur Besprechung zu bringen, und die den Paulus und Barnabas abdelegiert hat samt einigen anderen (*οἱ ἀδελφοὶ ἔταξαν ἀναβαίνειν Παῦλον κτλ. — οἱ προπεμφθέντες ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας* 15, 1 f. 3). In dem jerusalemischen Bescheide steht daher auch die Stadt Antiochien voran, dann folgen Syrien und Cilicien (15, 23). Die Stadt erscheint auch ferner noch sozusagen als die neue Heimat des Paulus, in die er nach der sog. zweiten Missionsreise wieder zurückkehrt (18, 18. 22). Dann erst verschwindet sie aus der Erzählung.

Es ist ein sehr eindrucksvolles, bedeutendes und imponierendes Bild, das man von dieser Gemeinde aus der Apostelgeschichte gewinnt, während die Paulusbriefe nichts von ihr berichten außer

---

1) Lukas unterscheidet also ganz deutlich drei Stadien in der Urgeschichte der Gemeinde von Antiochien.

2) Die Bedeutung, die Luk. dieser Spende beigelegt haben wird, erscheint in besonders hellem Licht, wenn man sich erinnert, welches Gewicht Paulus auf die Kollekte für Jerusalem gelegt hat. Paulus setzt fort, was die antiochenischen Christen begonnen haben.

der peinlichen Szene Gal. 2, 11 f. Die Apostelgeschichte füllt mit ihrer Darstellung eine ungeheure Lücke, die jene Briefe gelassen haben. Wir würden die Größe dieser Lücke nicht einmal ahnen können, wenn wir die Berichte des Luk. nicht besäßen! Aber „anschaulich“, wie die meisten Schilderungen in der zweiten Hälfte des Buches, ist nichts in diesen Berichten, und der tatsächliche Bestand hier ist auch nicht groß. Er beruht nicht auf Erlebnis und Autopsie, sondern auf Überlieferung[1]. Zu kontrollieren vermögen wir diese Überlieferung kaum an einem Punkte[2]; aber sie enthält, soviel ich sehe, nichts Unhaltbares, manches aber, was den Stempel des Zuverlässigen trägt. Abstrakte Spekulationen darüber, was unrichtig sein könnte, oder Spekulationen, die von aprioristischen Voraussetzungen aus das Überlieferte korrigieren wollen, sind wertlos.

Die außerordentliche Hervorhebung Antiochiens in der Ap.-Gesch. mag durch die tatsächliche Bedeutung der Gemeinde genügend motiviert sein[3], aber beachtenswert bleibt in diesem Zusammenhang doch immer die alte Nachricht, Luk. sei seiner Herkunft nach Antiochener gewesen. Daraus folgt natürlich nicht, daß er jemals Mitglied der antiochenischen Christengemeinde war, ja die Form, in welcher jene Nachricht gefaßt ist, ist dieser Annahme nicht einmal günstig.

Cypern, Pamphylien, Pisidien, Lykaonien.

Für die erste Mission des Paulus und Barnabas in diesen Gebieten ist es charakteristisch, daß alle Zeitbestimmungen fehlen. Schon das ist ein Beweis, daß die Überlieferung, aus der Luk. hier schöpfte, keine genaue mehr war. Aber das bestätigt sich

1) Auch deshalb ist das „Wir“ des Cod. D in 11, 28 gewiß nicht ursprünglich; s. Sitzungsber. der K. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1899, 6. April.

2) Beschränkt man die alte Streitfrage über das Verhältnis von Gal. 2 zu Act. 15 auf Gal. 2, 1. 2 und Act. 15, 1—4 — und nur mit diesen Stellen haben wir es hier zu tun —, so darf man urteilen, daß die beiden Abschnitte einander nicht ausschließen. Mehr läßt sich allerdings nicht sagen.

3) Nur auf Grund einer umfassenden Quellenuntersuchung der ersten Hälfte des Buches läßt sich feststellen, wie weit an der Hervorhebung Antiochiens schriftstellerische Absicht über den Inhalt der Quelle hinaus beteiligt gewesen ist. Es ist a priori möglich, daß Luk. Wichtiges mit Antiochien in Beziehung gesetzt hat, was nicht dorthin gehört.

auch durch eine nähere Prüfung. Luk. hat hier nur die Reiseroute und einige Anekdoten besessen. Genauere Mitteilungen über bestimmte Personen (hervorragende Christen, Magistrate, Gastfreunde usw.) fehlen fast ganz. „Die Juden", „die Griechen" und einige andere Allgemeinheiten — damit muß er und der Leser sich behelfen [1].

Korrekt ist die Durchquerung von Cypern, wohin die ersten Missionare schon sehr frühe und vor Paulus aus Jerusalem gekommen waren (11, 19), durch die Städte Salamis — hier weiß Luk. von der Existenz mehrerer jüdischer Synagogen (13, 5) — und Paphos bezeichnet (13, 5. 6). Daß der Prokonsul in Paphos residierte, ist auch richtig. Über die Erfolge des Paulus auf Cypern (mit Ausnahme der Gewinnung des Sergius Paulus) ist nichts berichtet. An die cyprische Mission — sie ist einige Jahre später von Barnabas und Markus wieder aufgenommen worden (15, 39) — schließt sich sofort (13, 14) die in Antiochia Pisid. (die Hafenstadt Attalia wird erst auf der Rückreise 14, 25 erwähnt, ebenso die Missionspredigt in Perge erst dann; in 13, 13 ist Perge nur genannt, weil sich hier Markus von Paulus trennte) [2]. Die Wahl dieses mittelgroßen Orts als Ausgangspunkt der Mission und überhaupt die Entscheidung, die Mission innerhalb Kleinasiens in Pisidien und dem galatischen Phrygien zu beginnen (wohin man von der pamphylischen Küste nur durch eine lange, beschwerliche und gefahrvolle Reise gelangen konnte), bezeichnet einen Verzicht auf die Hellenen, dagegen die ausgesprochene Absicht, den Barbaren zu dienen [3]. Die starke Judenschaft in jenen Gegenden erklärt den Entschluß nicht [4]; große Judengemeinden konnte der Apostel mindestens ebenso zahlreich an den Küsten finden. Richtig Wendt: „Es bedurfte später besonderer Gottesweisungen, um den P. zu veranlassen, zu den eigentlichen Hellenen zu gehen". Der Erfolg in der Stadt soll sich nach 13, 49 auch auf das ganze

1) Ramsay, St. Paul p. 89 ff. liest in c. 13 u. 14 unglaublich viel zwischen den Zeilen und verkennt den ungenauen Charakter dieser Capitel vollständig.

2) Anders Ramsay, St. Paul p. 89 f.

3) So muß man urteilen — wenn es sich mit der Reiseroute so verhält, wie Luk. erzählt.

4) Das ist Blaß' Meinung; Ramsays merkwürdige Erklärung des Entschlusses, nach Antiochia Pisid. zu gehen, s. l. c. p. 92 f.

umliegende Land erstreckt haben. Die Erwähnung der χώρα ist hier vielleicht nicht zufällig. Es hat sich eine Inschrift von Antiochia gefunden, die von einem ἑκατοντάρχης ῥεγεωνάριος spricht[1]. Allein es muß doch fraglich bleiben, ob Luk. hier an eine „regio" gedacht hat, deren Mittelpunkt unter der römischen Administration und als römische Kolonie Antiochien gewesen ist. Eine allgemeine Fassung des Begriffs χώρα ist hier mindestens ebensogut möglich. Ganz schematisch und dazu noch verworren stilisiert ist der Bericht über die Mission in Ikonium (14, 1—6); aber in geographischer Hinsicht richtig ist es, wenn der Eintritt in eine neue Provinz erst bei Lystra markiert wird[2] und wenn 14, 19 die beiden Städte Antiochia und Ikonium trotz ihrer nicht geringen Entfernung in enger Verbindung genannt sind.

Paulus begibt sich flüchtend (14, 6) in die Städte Lykaoniens Lystra (mit Recht vorangestellt)[3] und Derbe und εἰς τὴν περίχωρον[4]. Ramsay (l. c. p. 110 ff.) legt wiederum großes Gewicht darauf, daß auch hier die χώρα erwähnt ist. Ich vermag ihm dabei nicht zu folgen. Schon der Ausdruck περίχωρος, den Luk. ja auch im Ev. 3, 3; 4, 14. 37; 7, 17; 8, 37 braucht und den vor und neben ihm Mark. (1, 28) und Matth. (3, 5; 14, 35) gebraucht haben, macht es sehr unwahrscheinlich, daß er an die besondere Bedeutung gedacht haben soll, die die „regio" für diese Gebiete gehabt haben kann. Hätte er sie im Auge gehabt, so hätte er nicht ἡ περίχωρος geschrieben, sondern χώρα oder ein anderes Wort. Lystra war von Ikonium in einer Tagereise

1) Ramsay, l. c. p. 103.

2) Wohl hat Ikonium in administrativer Hinsicht damals zu Lykaonien gehört, aber seiner Bevölkerung und früheren Geschichte nach (Xenoph., Anab. 1, 2, 19) gehörte es zum pisidischen Phrygien und ist auch später noch als phrygische Stadt angesehen worden (Acta Justini 3; Firmil. bei Cypr. ep. 75, 7).

3) In 16, 1 steht Derbe richtig voran, da Paulus von Süden kommt. Sich darüber Gedanken zu machen und auf „Quellen" zu schließen, daß Luk. 14, 6 erst Lystra und Derbe zusammen nennt, dann von Lystra besonders erzählt und dann von Derbe, heißt Mücken seihen.

4) Die Reiseroute und die ausgestandenen Leiden empfangen durch II Tim. 3, 10 eine gute Bestätigung (und ebenso die Nachricht, daß Timotheus aus Lystra stammt): παρηκολούθησας . . . τοῖς διωγμοῖς, τοῖς παθήμασιν, οἷά μοι ἐγένετο ἐν Ἀντιοχείᾳ, ἐν Ἰκονίῳ, ἐν Λύστροις.

zu erreichen[1], Derbe von Lystra auch in einer Tagereise; doch war es weiter entfernt. Beide Städte waren ziemlich unbedeutend[2]. Daß Paulus sich dorthin auf der Flucht begibt, ist vielleicht eine Änderung seines ursprünglichen Plans; doch ist Sicheres nicht auszumachen. Die entscheidende Wendung liegt bereits in der Reise von Antiochia Pisid. nach Ikonium — d. h. in

---

1) Daher in 16, 2 auch „die Brüder in Lystra und Ikonium" zusammen genannt werden konnten. Der in Lystra heimische Timotheus war auch der nahen Christengemeinde in Ikonium bekannt und genoß Ansehen bei ihr. Diese Zusammenstellung widerspricht nicht der anderen (14, 19), wo Antiochia und Ikonium zusammen stehen (s. o.). In 16, 2 handelt es sich um eine Verbindung, die durch die Nähe von selbst gegeben war, in 14, 19 wahrscheinlich um ein Komplott der Judenschaft der größeren Städte Antiochien und Ikonium gegen die Wirksamkeit des Apostels in den Landstädten. Auffallend ist, daß in 16, 2 Derbe nicht genannt ist: die Gemeinden von Ikonium und Lystra standen also näher zusammen als die von Derbe und Lystra, und das erklärt sich aus der größeren Nähe. Die Genauigkeit des Buches springt in die Augen, wenn man die folgenden Zusammenstellungen erwägt: (1) Lystra und Derbe werden zusammen genannt als die eigentlich lykaonischen Städte gegenüber den phrygischen Antiochia und Ikonium; (2) Lystra und Ikonium werden in bezug auf ihre Christengemeinden zusammen genannt, weil die Städte sich sehr nahe lagen und ein hervorragender Christ der einen Gemeinde auch der anderen bekannt war; (3) Antiochia und Ikonium werden zusammen genannt, weil die mächtigen Judenschaften daselbst in der ganzen Provinz für die Interessen des Judentums sorgten.

2) In 14, 6. 21 und 16, 1 heißt es *Λύστραν* [in 14, 21 *τὴν Λ.*], in 14, 8; 16, 2 und II Tim. 3, 11 aber *Λύστροις*. (Inschriftlich ist nur der Nominativ „Lustra" überliefert, der nicht entscheidet). Daraus auf verschiedene Quellen zu schließen, ist seltsam und involviert eine sonderbare Vorstellung vom Verfahren des Schriftstellers. Man hat vielmehr anzunehmen, daß der fremde Eigenname so unregelmäßig dekliniert worden ist. Speziell zu belegen ist das nicht, doch s. Kühner-Blaß I (1890) S. 492 ff.; Moulton, A Grammar of NT Greek (1906) p. 48; Ramsay (l. c. p. 129), der auf *Μύρα*, Acc. *-αν* und Genit. *-ων* verweist. Die isaurischen Städte mit den seltsamen Namen wurden als Plur. neutr. behandelt (s. z. B. die Subskriptionen des Nicänums), daneben aber einen Namen wie Lystra, der einen griechischen Klang hatte, im Accus. scheinbar nach der 1. Deklination zu flektieren, lag sehr nahe. Solche Mischungen sind keineswegs beispiellos, bzw. die Hinzufügung eines irrationalen *ν* wohl zu belegen. C. 9, 32. 35 schreiben die besten Codd. *Λύδδα* als Plur. neutr. aber CEHLP usw. *Λύδδαν*), trotzdem aber 9, 38 *Λύδδας* als Genit. Sing. In c. 9, 35 liest man teils *τον Σαρωνα*, teils *τον Σαρωναν*. In 21, 1 ist *εἰς τὴν Κῶ* und *εἰς τὴν Κῶν* überliefert.

ostsüdöstlicher Richtung, d. h. auf Tarsus (und Antiochia Syr.) zu —, die er nun einfach fortsetzt. Daß er diesen Weg nicht bis zum Ende gegangen, sondern auf der Route des Hinwegs zurückgekehrt ist, ist auffallend und nicht weiter zu erklären. Scheute er sich in das wilde Isaurien einzudringen? In Lystra sprechen die Leute, mit denen es der Apostel zu tun hat, lykaonisch (14, 11); sie gehörten also nicht zu der griechischen bzw. lateinischen[1] Oberschicht, sondern zu den eingeborenen, (wahrscheinlich) armen Klassen. In Derbe ist der Wendepunkt dieser Reise des Apostels. Dieselbe Route wird auf dem Rückweg eingeschlagen (s. o.) und nun erst die Mission in Pamphylien (Perge) erwähnt (14, 24 f.). Auf seiner sog. zweiten Missionsreise ist der Apostel auf dem Landwege durch Syrien und Cilicien noch einmal in diese Gegenden gekommen (15, 41; 16, 1 f.); doch erfahren wir in geographischer Hinsicht nichts Neues mehr[2]. Die „πόλεις“ (16, 4) können aber auch noch andere Städte umfassen, als die vier in c. 13. 14 genannten.

Phrygien und Galatien (Mysien, Bithynien, Pontus).

Man spricht nach der Apostelgeschichte gewöhnlich von drei großen Missionsreisen des Paulus, aber so hat der Verf. nicht gezählt. Er unterscheidet die Mission in Cypern, Pisidien, Lykaonien und Pamphylien (c. 13. 14) und dann ein zweites großes Missionsunternehmen, das er in c. 15, 36 ff. bis 21, 17 schildert. Innerhalb dieses Missionsunternehmens fällt eine Rückkehr nach Antiochien (18, 18—22), die aber die Kontinuität und Einheitlichkeit desselben nicht aufhebt. In bezug auf dieses zweite Unternehmen hat Luk. nur Interesse für die Mission an den Küsten des ägäischen Meers gehabt. Die Folge davon ist, daß die Mission in Phrygien und Galatien in seinem Buche kaum gestreift wird. Indessen wird doch 16, 6 durch das charak-

1) Ramsay (Expositor 1905 Sept.) bemerkt, daß die älteren Gräber zu Lystra lateinische Inschriften zeigen, während in Ikonium das Griechische die Regel ist.

2) C. 16, 1—3 werden Derbe und Lystra nur deshalb noch einmal erwähnt, um zu erzählen, wie Timotheus, der aus letzterer Stadt stammte, zu Paulus gekommen ist. Für diesen Begleiter des Paulus hatte Luk. also ein besonderes Interesse, was sehr verständlich ist, da er selbst mit ihm zusammen gearbeitet hat.

teristische *διέρχεσθαι* und 18, 23 durch eben dieses Wort in Verbindung mit *στηρίζειν πάντας τοὺς μαθητάς* deutlich gesagt, daß Paulus dort das Evangelium gepflanzt hat, während in bezug auf Mysien[1] (*παρελθόντες* 16, 8) und Bithynien (*ἐπείραζον εἰς τὴν Βιθυνίαν πορευθῆναι, καὶ οὐκ εἴασεν αὐτοὺς τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ*) — abgesehen von der mysischen Hafenstadt Troas, s. (**16, 9. 11**); **20, 6** ff. — angegeben wird, warum es dort zu einer Mission trotz dem Vorhaben des Paulus nicht gekommen ist[2]. Der Abschnitt 16, 6—9 ist einer der merkwürdigsten im ganzen Buch; denn Luk. berichtet hier in dem Momente, in welchem Paulus in die spezifisch hellenische Welt übergehen will, über Pläne des Apostels, die zu verwirklichen ihm nicht gestattet worden sind. Als windige Vermutungen des Schriftstellers läßt sich das nicht auffassen; also zeigt der Abschnitt intime Kenntnisse des Schriftstellers unmittelbar bevor die Wirstücke eintreten. Ist er aber nur im Zusammenhang des Wirberichts verständlich, nämlich als seine Ouvertüre, so bezeugt er an seinem Teile, daß der Verfasser des Wirberichts und des ganzen Werks identisch sind. Was 16, 6—9 erzählt ist, setzt Mitteilungen des Paulus selbst voraus. Er hatte erst die Absicht, von Galatien aus westlich an die Küste, d. h. nach Ephesus, Smyrna usw. zu gehen, aber „der Geist" hält ihn ab; er ging dann nordöstlich nach Mysien mit dem Zweck, in Bithynien zu missionieren, d. h. in den großen Städten Nikomedien, Prusa usw., aber die Durchführung auch dieses Plans wurde ihm „vom Geiste Jesu" verboten. Endlich auch durch Mysien selbst wurde er getrieben, ohne dort missionieren zu dürfen — so kam er nach Troas; aber aber auch diese Stadt war nicht der Zielpunkt der Weisungen, sondern nach Macedonien wies ihn der Geist. Seine letzte Kundgebung verkörperte sich in der nächtlichen Erscheinung eines macedonischen Mannes. Nichts kommt im Buche der Zuversicht gleich, mit welcher an dieser Stelle die Leitung des Apostels durch den Geist zur Darstellung gebracht ist. So kündigt Luk. nicht den Eintritt einer neuen Quelle an, sondern Pauli Kommen

1) Mysien ist keine römische Provinz. Luk., der sonst in der Regel die Provinzen nennt, wählt hier die alte Bezeichnung, um die geographische Situation scharf zum Ausdruck zu bringen.

2) Über den Pontus wird ganz geschwiegen; er kommt nur 2, 9 vor, und beiläufig wird 18, 2 bemerkt, daß Aquila ein pontischer Jude war.

nach Macedonien und sein eigenes Kommen zu Paulus. Nach Ramsay war Lukas selbst der macedonische Mann, eine ansprechende Vermutung, die sich auch mir, ohne Ramsays Hypothese zu kennen, einst nahe gelegt hat, die sich aber doch nicht beweisen läßt und manches gegen sich hat. Für sie spricht, daß so das nun eintretende „Wir" eine gute Motivierung erhielte und nicht mehr wie aus der Pistole geschossen käme. Es wäre der Feinheit des schriftstellerischen Empfindens des Lukas wohl angemessen, daß er sich auf diese Weise selbst eingeführt hat, andeutend, daß Paulus ihn in Troas kennen gelernt und Gott ihn als Werkzeug benutzt habe, um den Apostel nach Macedonien zu bringen. Allein der Faden ist zu fein, und außerdem läßt sich nicht nachweisen, daß Luk. in Macedonien zu Hause war. Was aber die fehlgeschlagenen Pläne des Apostels betrifft, so ist der rasche Übergang von Galatien nach Macedonien — ohne in den Zwischengebieten zu missionieren! — so paradox, daß er weder erfunden sein kann, noch eine „vernünftige" Erklärung zuläßt. „Vernünftig" ist nur die ursprüngliche Absicht des Apostels, sei es in den Städten der Westküste Asiens, sei es in denen Bithyniens oder Mysiens zu missionieren. Das Verbot hat aber zu seiner positiven Kehrseite sicher bereits den Übergang nach Macedonien und vielleicht schon nach Rom; denn es läßt sich nicht verstehen, warum Macedonien und Achaja vor Asien bevorzugt sein sollte. Der Blick auf Rom würde den Entschluß erklären; es bedurfte daher einer neuen und speziellen Offenbarung, um den Apostel zur Mission in Macedonien aufzurufen und dort festzuhalten. Auf jeden Fall ist das nun eintretende „Wir" für jeden, der schriftstellerisches Empfinden hat, durch die Einzigartigkeit der Erzählung in 16, 6—9 vorbereitet. Nur formell tritt es abrupt auf, materiell ist der beabsichtigte Kontrast und damit der enge Zusammenhang so deutlich wie möglich; man vergleiche:

Sie wurden vom h. Geist das Wort in Asien zu predigen gehindert,

Sie versuchten nach Bithynien zu gehen, aber der Geist Jesu ließ es nicht zu,

Sie ließen Mysien unbeachtet [so wollte es der Geist] und kamen nach Troas,

[Vision in Troas: der macedonische Mann]

Alsbald trachteten Wir nach Macedonien aufzubrechen, in der festen Überzeugung, daß Gott Uns berufen hat, ihnen das Evangelium zu predigen.

Wäre eine „Wirquelle“ anzunehmen, so müßte man sie schon mit 16, 6 beginnen lassen; aber so schreibt nicht, wer zu einer neuen Quelle übergeht, sondern in dieser stürmischen und freudigen Erregung schreibt nur, wer selbst beteiligt ist und nun zu Dingen übergehen will, „quorum pars magna fuit“.

In Phrygien und „dem galatischen Gebiet“ — hier ist nun wirklich *χώρα* von hoher Bedeutung, s. o. — hat Paulus vorher wirklich missioniert. Da nach 16, 1. 4. 6 erst Derbe und Lystra, dann „die Städte“, dann Phrygien, dann die *Γαλατικὴ χώρα* genannt werden und es zuletzt heißt, daß er sich von hier nach Asien wenden wollte, so ist er von Lystra nach Ikonium und Antiochia Pisid. und von Antiochia Pisid., nachdem er in dem südöstlichen Phrygien gewirkt hatte, scharf nach Norden gegangen (wahrscheinlich nordöstlich, da die reine Nordlinie in menschenleere Gebiete führte). Dort wirkte er in dem städtearmen Gebiet bei den Galatern, an die er nachmals geschrieben hat, und hatte die Absicht, von dort durch das nördliche Phrygien in der Richtung auf Sardes nach Smyrna oder Ephesus zu gehen; aber das wurde ihm verboten. Als er das zweite Mal in die galatische *χώρα* kam, wird diese vor Phrygien genannt (18, 23). hieraus folgt, daß Paulus diesmal von Cilicien aus sofort nordwestlich gezogen ist, um sich dann von Galatien nach dem nördlichen Phrygien zu wenden. Aus diesem ist er, *διελθὼν τὰ ἀνωτερικὰ μέρη* (19, 1), nach Ephesus gelangt, d. h. er hat nun den Plan ausgeführt, den er früher (c. 16) nicht ausführen durfte. Die „*ἀνωτερικὰ μέρη*“ scil. *τῆς Ἀσίας*, zwischen Phrygien und der ephesinischen Küste gelegen, sind das an das nordwestliche Phrygien angrenzende gebirgige Lydien (auf der Straße, die aus dem Innern nach Sardes führt).

Alles, was Luk. in bezug auf kleinasiatische Provinzen, Gebiete, Städte und die Reiseroute des Apostels mitgeteilt oder angedeutet hat, ist geographisch tadellos und einwurfsfrei. Ohne mit geographischer Gelehrsamkeit zu prunken, gibt er überall das Nötige in korrekter Form. Sowohl die nicht geringe Bildung des Autors, der die Karte im Kopf hat, als die Einheitlichkeit seines Schriftwerks leuchtet hervor.

Asien, Macedonien, Achaja.

Wo „Asien“ in dem Buch mit einer anderen Provinz zusammensteht oder wo es Ephesus und Zubehör bedeutet, ist sicher Asien im engeren Sinn (Asia proconsul.) gemeint, s. 2, 9 (*Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν*; stets steht bei *Ἀσίαν* der Artikel, außer in 6, 9), 6, 9 (*Κιλικίας καὶ Ἀσίας*), 16, 6 (neben Phrygien, der *Γαλατικὴ χώρα*, Mysien und Bithynien), 19, 22 (neben Macedonien, Achaja; hier steht es übrigens für Ephesus und Zubehör), 20, 16. 18; 21, 27; 24, 28 (auch hier steht es für Ephesus). Die Provinz ist auch **20, 4** zu verstehen (*Ἀσιανοὶ δὲ Τυχικὸς καὶ Τρ.*), sowie wahrscheinlich 19, 10 (infolge des langen Aufenthalts des Apostels konnten *πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν Ἀσίαν* das Wort des Herrn hören). Indessen ist das nicht ganz sicher, und auch 19, 26. 27 (*οὐ μόνον Ἐφέσου ἀλλὰ σχεδὸν πάσης τῆς Ἀσίας — ὅλη ἡ Ἀσία καὶ ἡ οἰκουμένη*) könnte es zweifelhaft sein, ob die Provinz oder das weitere Gebiet gemeint ist. Da aber auch **27, 2** (*ἐπιβάντες πλοίῳ Ἀδραμυττηνῷ, μέλλοντι πλεῖν εἰς τοὺς κατὰ τὴν Ἀσίαν τόπους*) die Provinz zu verstehen ist — das adramyttenische (mysische) Schiff fuhr nach der heimischen Küste d. h. nach der Provinz Asien —, so ist es unwahrscheinlich, daß Asien in dem Buche irgendwo etwas anderes bedeutet als die römische Provinz Asien.

Die asiatische Küste ist dem Verf. besonders gut bekannt von Samothrake (**16, 11**) und Troas bis Patara und Myrra in Lycien (**21, 1** und **27, 5**). Genannt werden Assus (**20, 13** f.), Adramyttium (**27, 2**), Mitylene auf Lesbos (**20, 14**), Chios (**20, 15**), Samos (**20, 15**), Trogilium (**20, 15**, s. darüber unten), Ephesus (vv. ll.), Milet (**20, 15. 17**), Kos (**21, 1**), Knidus (**27, 7**), Rhodus (**21, 1**). Auch die Entfernungen der Plätze voneinander sind ihm geläufig. In bezug auf Kreta (**27, 7. 12. 13. 21**) werden wir infolge der ungünstigen Schiffahrt, die er gemacht hat, besonders gut unterrichtet: Salmone an der Ostspitze (**27, 7**), Kaloi Limenes und Lasäa (**27, 8**) — beide Plätze werden im Altertum nicht genannt; sie sind an der südlichsten Spitze zu suchen —, Phönix (**27, 12**, von Ptolemäus erwähnt und an der westlichen Südküste zu suchen) und das Inselchen Kauda (Gaudos, **27, 16**) werden verzeichnet[1].

1) C. **27, 17** ist die Syrte und **27, 27** die Adria genannt. Mommsen hat gemeint, an letzterer Stelle dem Verf. einen geographischen Schnitzer zur Last legen zu müssen, aber mit Unrecht.

Von einer Mission in Kreta ist in dem Buch nirgends die Rede.

Ephesus (8mal erwähnt zwischen c. 18, 19 und **20, 17**; *Ἐφέσιοι* 19, 28. 34. 35; 21, 29) ist dem Verf. genauer bekannt, obgleich sich aus der ApGesch. nicht feststellen läßt, wann er selbst dort gewesen ist. Auf der sog. zweiten Missionsreise hat Paulus nur flüchtig dort gewirkt, hat aber in der Synagoge daselbst zunächst eine gute Aufnahme gefunden (18, 19. 20). Die eigentlichen Begründer der ephesinischen Gemeinde waren die Priska und ihr Gatte (18, 18 ff.) neben den sog. „Johannesjüngern". Auf der dritten Missionsreise hat Paulus erst drei Monate von der Synagoge aus (19, 8), dann zwei Jahre direkt unter den Heiden daselbst gewirkt. Der Erzähler sagt, Paulus habe täglich *ἐν τῇ σχολῇ Τυράννου* Vorträge gehalten (19, 9). Das klingt so, als sei den ersten Lesern diese Schule bekannt gewesen. Die große Zahl der Juden in Ephesus tritt stark hervor, und andererseits ist das Lokalkolorit in der Erzählung des Handwerkeraufstands gut getroffen, obgleich Luk. augenscheinlich nicht zugegen war. Seine Gewährsmänner sind hier die Macedonier Gajus und Aristarch. Ganz deutlich ist für den Erzähler die Mission in Ephesus zugleich Mission in Asien überhaupt. Nicht nur hörten die zahlreichen, Ephesus besuchenden Provinzialen das Wort Gottes (19, 10), sondern es legen auch die Stellen, wo Luk. Asien schreibt, während man Ephesus erwartet (s. o.), es nahe, daß Paulus von Ephesus aus Missionsreisen gemacht hat. Bestimmt heißt es (19, 1), daß er die gebirgigen Teile der Provinz durchzogen habe (s. o.), und der Abschied von den ephesinischen Ältesten in Milet ist als Abschied von Asien überhaupt erzählt. Von Städten im Innern der Provinz wird nur Thyatira beiläufig einmal erwähnt (**16, 14**).

Die Provinz Macedonien, deren Gemeinden dem Apostel persönlich am nächsten gestanden haben, wird in c. 16—20 mehrfach genannt (s. auch **27, 2**). In 19, 21 stehen Macedonien und Achaja zusammen wie Röm. 15, 26 und I Thess. 1, 7. 8. Philippi ist die erste macedonische Stadt — und zugleich die erste europäische —, in die Paulus das Evangelium getragen hat. Es ist auch die einzige Christengemeinde, deren Gründungsgeschichte in den „Wirstücken" erzählt ist. Um so wichtiger ist es, daß hier die Pflanzung der Gemeinde in derselben Weise mutatis mutandis

erfolgt, wie die der anderen Gemeinden (Paulus setzt bei den Juden ein). Die Details sind aber hier, wie zu erwarten, von besonderer Frische und Zuverlässigkeit (die Rolle, die sich Luk. selbst zuteilt [er gehört nicht wie Timotheus und Erast zu den *διακονοῦντες τῷ Παύλῳ* 19, 22], die *προσευχὴ ἔξω τῆς πύλης παρὰ ποταμόν,* die Lydia *πορφυρόπωλις πόλεως Θυατείρων σεβομένη τὸν θεόν,* die Aufnahme in ihr Haus, die dämonische Magd, die *στρατηγοί*). Doch gilt das nur von der ersten Hälfte des Berichts; die zweite (die Gefangenschaft und die Befreiung des Paulus) läßt manches zu wünschen übrig; aber hier fehlt bereits das „Wir". Luk. hat den Apostel also wieder verlassen; voraussichtlich ist er nach Asien zurückgekehrt. War er, wie Ramsay annimmt, damals bzw. zeitweise in Philippi heimisch — und dafür spricht, daß er **20, 6** sich von Philippi aus dem Apostel zum zweitenmal anschließt —, so muß er es doch aus unbekannten Gründen verlassen haben; denn er wurde nicht in das Geschick, das Paulus und Silas in Philippi traf, verwickelt. Aus der auffallenden Charakteristik Philippis (*ἥτις ἐστὶν πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις κολωνία* 16, 12) auf einen besonderen Lokalpatriotismus des Luk. zu schließen, ist unsicher. Dieser Zusatz, dessen Verständnis übrigens nicht deutlich ist[1], ist auch schon gedeckt, wenn man erwägt, daß Philippi immerhin keine sehr bedeutende Stadt mit einer nur kleinen Judengemeinde war. Um es zu motivieren, warum Paulus zunächst dorthin geht (Samothrake und Neapolis beiseite lassend, **16, 11**), wird in bezug auf die Stadt angeführt, was sich zugunsten ihrer Bedeutung sagen ließ. Dabei bleibt freilich noch immer unerklärt, warum Paulus von Galatien (!) in eiligem Marsch gerade nach Philippi gegangen ist, und die Hypothese bleibt ansprechend, daß es Luk. gewesen ist, der zu Philippi gewisse Beziehungen hatte und ihn dorthin zu gehen bestimmt hat.

---

1) Er enthielte einen Verstoß, wenn er bedeuten sollte, Philippi sei die Hauptstadt jenes Distrikts (*μέρις*) von Macedonien; denn das war Amphipolis. Vielleicht ist der Ausdruck zu verstehen als „die ansehnlichste Koloniestadt des betreffenden Distrikts von Macedonien". Blaß' Konjektur *πρώτης* für *πρώτη τῆς* ist scharfsinnig und elegant, aber schwerlich richtig, da *πρῶτος* im Sinn von „hervorragend" dem Luk. geläufig ist, s. Luk. 19, 47; Act. 13, 50; 17, 4; 25, 2; 28, 7. 17, und andererseits erwartet man nicht eine so detaillierte Angabe wie „im ersten Distrikt".

In bezug auf Thessalonich (17, 1. 11. 13), der Vaterstadt des Aristarch und Sekundus (20, 4; 27, 2), wohin Paulus auf der großen Straße über Amphipolis und Apollonia (17, 1) gelangte[1], erfahren wir nur, daß eine Synagoge dort bestand (l. c.; wenn *ἡ συναγωγή* zu lesen ist, muß man verstehen, daß sie die einzige in dem Distrikt war), daß Paulus bei einem Jason dort Gastfreundschaft genoß, an drei Sabbaten in der Synagoge predigte und die Stadtvorsteher „Politarchen" hießen. Sonst wird für Macedonien noch die Mission in Beröa (17, 10. 13) erwähnt, wo die Juden dem Apostel freundlicher gesinnt waren. Aus Beröa stammte der Begleiter des Paulus Sopatros, Sohn des Pyrrhus (20, 4). Die innerhalb der Acta auffallende Beisetzung des Vaternamens zeigt wohl, daß der Mann aus vornehmem Geschlecht war. Außerdem ist der Name „Pyrrhus" für die Gegend charakteristisch.

Achaja wird zuerst in der ApGesch. genannt, wo der in Korinth residierende Gallio als *ἀνθύπατος τῆς Ἀχαΐας* (18, 12) bezeichnet wird. Sonst findet es sich nur noch zweimal: 18, 27 (Apollo will als Evangelist von Ephesus nach Achaja gehen, d. h. nach Korinth, aber nicht ausschließlich in diese Stadt) und 19, 21 (Paulus will durch Macedonien und Achaja reisen). In c. 20, 2 steht statt Achaja „Hellas" (nur hier im NT). Der Landtag der Achäer nennt sich auf einer Inschrift aus der Zeit des Caligula (s. Guirand, Les Assemblées Provinc. dans l'empire Romaine, Paris 1887, p. 116) *Πανέλληνες, πάντες οἱ Ἕλληνες, σύνοδος τῶν Ἑλλήνων.* Dieser Wechsel von Achaja und Hellas ist für den hellenischen Schriftsteller charakteristisch.

Die Schilderung des Aufenthalts in Athen (17, 15. 16. 21. 22; 18, 1) ist nicht nur von besonderer Größe und Schönheit, sondern auch, soweit wir sie zu kontrollieren vermögen, zutreffend und einwurfsfrei. Die dortige Synagoge, die Agora, der Areopag[2], die Epikureer und Stoiker werden erwähnt. Die Charakteristik ihres Verhaltens und der hübsche Spott über die Athener (21: *Ἀθηναῖοι πάντες καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι* — von diesen

---

1) *Διοδεύσαντες τὴν Ἀμφίπολιν καὶ τὴν Ἀπολλωνίαν ἦλθον εἰς Θεσσαλονίκην.* Nicht nur der Artikel vor den beiden ersten Städten, sondern ebenso auch das Verbum *διοδεύειν* [nur hier in der ApGesch., aber s. Luk. 8, 1] beweist, daß Luk. an die bekannte Straße denkt (s. o.).

2) Hier scheint mir Curtius' Deutung unhaltbar.

weiß er auch — εἰς οὐδὲν ἕτερον ηὐκαίρουν ἢ λέγειν τι ἢ ἀκούειν τι καινότερον), das Dichterzitat und jede Einzelheit verraten den gebildeten Schriftsteller, der auf Grund bester Überlieferung dieses Gemälde geschaffen hat. Die Anknüpfung an „den unbekannten Gott“, der nicht notwendig in „die unbekannten Götter“ verwandelt werden muß, ist ein Meisterstück, und ich sehe nicht ein, warum man dieses Meisterstück dem Luk., und nicht dem Paulus selbst zuschreiben soll. Das Gedächtnis an diese Rede, an solcher Stelle gesprochen, kann sich sehr wohl erhalten haben. Unbefangen berichtet der Schriftsteller von dem geringen Erfolge der Predigt.

Achtzehn Monate hat Paulus auf der sog. zweiten Reise in Korinth (18, 1. 8; 19, 1) gewirkt. Wie gewöhnlich wird aber nur Anfang und Schluß der Wirksamkeit im Buche geschildert. Paulus wohnte erst bei Aquila und Priska (18, 3), dann bei einem Titius Justus in der Nähe der Synagoge[1]. Die Hafenstadt

---

1) Das Interesse für die Häuser, in denen Paulus (bzw. Petrus) gewohnt hat — einige Male mit näheren Angaben —, geht durch das ganze Buch und verklammert wiederum die Wirstücke mit den übrigen Teilen.

Paulus wohnt in Damaskus ἐν οἰκίᾳ Ἰούδα in der breiten Straße (9, 11),

Petrus wohnt in Joppe παρά τινι Σιμῶνι βυρσεῖ, ᾧ ἐστιν οἰκία παρὰ θάλασσαν (9, 43; 10, 6),

Paulus wohnt (μένειν) in Philippi bei der Purpurkrämerin Lydia (16, 13 ff.),

er wohnt in Thessalonich ἐν τῇ οἰκίᾳ Ἰάσονος (17, 5),

er wohnt (μένειν) in Korinth zuerst bei Priska und Aquila (18, 3),

er wohnt sodann in Korinth ἐν οἰκίᾳ τινὸς ὀνόματι Τιτίου Ἰούστου, οὗ ἡ οἰκία ἦν συνομοροῦσα τῇ συναγωγῇ (18, 7),

er wohnt (μένειν) in Cäsarea bei dem Evangelisten Philippus, τούτῳ δὲ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες παρθένοι προφητεύουσαι (21, 9),

er wohnt in Jerusalem bei einem Μνάσων Κύπριος, ἀρχαῖος μαθητής (21, 16),

er wohnt (μένειν) in Rom καθ' ἑαυτὸν σὺν τῷ φυλάσσοντι αὐτὸν στρατιώτῃ (28, 16), bzw. er wohnt (ἐμμένειν) dort ἐν ἰδίῳ μισθώματι . . . ἀκωλύτως (28, 31).

Vgl. dazu das ὑπερῷον, οὗ ἦσαν καταμένοντες in Jerusalem (1, 13); das ὑπερῷον in Lydda (9, 37. 39); das Haus der Maria, der Mutter des Markus, in Jerusalem (12, 12); das Haus des Kerkermeisters in Philippi (16, 34), das ὑπερῷον in Troas, οὗ ἦμεν συνηγμένοι (20, 8), die σχολὴ Τυράννου in Ephesus (19, 9). Wie stellen sich nun die Anhänger der „Wirquelle“-Hypothese die Sache vor? Von diesen 15 Stellen stehen 6 in den Wirstücken, 9 in den übrigen Partien. Augenscheinlich ist also

Kenchreä wird 18, 18 erwähnt. Auf der dritten Reise brachte er noch einmal drei Monate in „Hellas", d. h. in Korinth und der Provinz zu (20, 2 f.).

Italien.

Italien und Rom liegen am Horizonte des Verfassers der ApGesch. und sind Grenzbegriffe. In 18, 2 sagt Luk. von dem Ehepaar, Priska und Aquila, sie seien *προσφάτως* aus Italien gekommen, und meint damit, wie der Schluß des Verses beweist, Rom. Ebenso heißt es im Wirstück (**27, 2**): „als es beschlossen war, daß wir nach Italien schiffen sollten", während Rom gemeint ist. Auch an dritter Stelle (**27, 6**) steht vielleicht Italien für Rom; denn es liegt am nächsten, an ein alexandrinisches, für Rom bestimmtes Getreideschiff zu denken.

„Römer" sind schon in der Völkertafel (2, 10) genannt; aber als Ziel der Reisen des Paulus tritt Rom erst 19, 21 (in Ephesus auf der dritten Reise) auf. Dann finden sich in 23, 11 die bedeutungsvollen Worte Christi an den Apostel: *ὡς διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι* (Jerusalem und Rom!). Sie werden **27, 24** wieder aufgenommen (statt Rom steht hier der Kaiser), und **28, 14. 16** wird nun die Ankunft in Rom erzählt[1]. Man erfährt aber nur Weniges von den Christen in Rom und der dortigen Judenschaft. Erwähnt werden von italienischen Plätzen Malta (**28, 1** ff.), Syrakus (**28, 12**), Rhegium (**28, 13**), Puteoli (**28, 13**), Appii Forum und Tres Tabernae (**28, 15**). Der Verf. setzt bei seinen Lesern voraus, daß sie die beiden letzteren unbedeutenden Orte doch auch kennen. —

Auch Ägypten und Cyrene bleiben in der ApGesch. nicht unberührt. Sie sind schon in der Völkertafel genannt (2, 10) mit der präzisen Bezeichnung: *Αἴγυπτος καὶ τὰ μέρη τῆς Λι-*

---

der Verf. des Ganzen für „Häuser" interessiert und hat das Glück gehabt, den Bericht eines Augenzeugen in die Hand zu bekommen, der sich ebenfalls für „Häuser" nteressierte!!

1) *Ῥωμαῖος* hat die Bedeutung „römischer Bürger" 16, 21. 37. 38; 22, 25—27. 29; 23, 27. In 25, 16 steht es im weiteren Sinn: *οὐκ ἔστιν ἔθος Ῥωμαίοις*, und hier wird der römischen Rechtspflege ein Lob gespendet.

βύης τῆς κατὰ Κυρήνην. Ägypten kommt sonst nur noch in alttestamentlichen Zitaten vor, und 21, 38 wird ein aufständischer Ägyptier erwähnt, den auch Josephus kennt. Von alexandrinischen Juden, die sich in Jerusalem heimisch gemacht haben, ist 6, 9 die Rede, und nach Ephesus kommt ein alexandrinischer Jude Apollo (18, 24). Da er schon in seiner Heimat das Evangelium — wenn auch unvollkommen — kennen gelernt hatte (18, 25), so enthält die ApGesch. eine indirekte Nachricht über die Anfänge der Mission in Alexandrien[1]. Den cyrenäischen Juden (6, 9) in Jerusalem hat es Lukas (11, 20) nicht vergessen, daß sie in Gemeinschaft mit den cyprischen die ersten Heidenmissionare gewesen sind, und unter den Propheten und Lehrern der Gemeinde zu Antiochien verzeichnet er (13, 1) den Cyrenäer Lucius. Durch einen Zufall fehlt selbst Äthiopien im Buche nicht (8, 27): *ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης Αἰθιόπων.* So umspannt der Blick des Verfassers den größten Teil der Oikumene (11, 28; 17, 6. 31; 19, 27; 24, 5), von den Parthern und Medern bis nach Rom und von den Äthiopen bis Bithynien. Nirgendwo hat er sich eine Blöße gegeben, und nirgendwo zerfällt seine Darstellung in verschiedenartige Fragmente auseinander. Die geographischen und ethnographischen Mitteilungen und Notizen in dem Buch beweisen die Umsicht, Sorgfalt, Konstanz und Zuverlässigkeit des Schriftstellers, und die Partien, welche das Wir nicht haben, sind auch hier mit den „Wirstücken" so fest und durch so zahlreiche Bolzen verklammert, daß diese nicht als Quelle ausgeschieden werden können. Der Verfasser der Wirstücke ist auch der Verfasser des ganzen Werks.

Anhang: Die Sonderlesarten der sog. β-Rezension.

Auch in den hier einschlagenden Partien hat die sog. β-Rezension eine Reihe von Sonderlesarten[2]. Ich sehe von dem Schwanken *Ἱερουσαλήμ, Ἱεροσόλυμα* dabei ab.

(1) C. 8, 1 Zu *πλὴν τῶν ἀποστόλων* der ziemlich überflüssige Zusatz: *οἳ ἔμειναν ἐν Ἱερουσαλήμ* (DLK).

(2) C. 8, 4 Zur Mitteilung, daß die Zerstreuten das Wort

1) Alexandrinische Schiffe 27, 6 und 28, 11.

2) D bedeutet, daß sich die LA nur im Cantabrig. findet, L bedeutet lateinische, S syrische, K koptische Zeugen.

verkündigten, der ebenfalls ziemlich überflüssige Zusatz: *κατὰ τὰς πόλεις καὶ κώμας* (civitates et castella) *Ἰουδαίας* (L). Im echten Text findet sich *κώμη* einmal (8, 25, s. o.).

(3) C. 8, 5 Statt *εἰς τὴν πόλιν τῆς Σαμαρίας* hat ein lateinischer Zeuge verdeutlichend: *εἰς Σαμάρειαν τὴν πόλιν.*

(4) C. 9, 32 Statt des unbestimmten *διὰ πάντων* haben zwei lateinische Zeugen: *διὰ πασῶν τῶν πόλεων καὶ χωρῶν* (über *χώρα* s. o.).

(5) C. 11, 2 Vor *ὅτε δὲ ἀνέβη Πέτρος εἰς Ἱερουσαλήμ* haben DLS den Zusatz: *ὁ μὲν οὖν Πέτρος διὰ ἱκανοῦ χρόνου ἠθέλησεν πορευθῆναι εἰς Ἱεροσόλυμα· καὶ προσφωνήσας τοὺς ἀδελφοὺς* [scil. in Cäsarea] *καὶ ἐπιστηρίξας* [*αὐτοὺς*] *ἐξῆλθεν. πολύν τε λόγον ποιούμενος* ⟨*ἐπορεύετο*⟩ *διὰ τῶν χωρῶν διδάσκων αὐτούς.* Über den sekundären Charakter dieses Zusatzes s. Weiß, Texte u. Unters. Bd. 17 H. 1 S. 70 f. Auch hier ist vom Interpolator wieder *χώρα* angebracht.

(6) C. 12, 1 DSL haben hier den Zusatz: ⟨*τῆς*⟩ *ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ,* um den Vers mit 11, 30 zu verbinden.

(7) C. 12, 10 Hier hat D den berühmten Zusatz bei dem Austritt des Petrus und des Engels aus dem Gefängnis: *κατέβησαν τοὺς ἑπτὰ βαθμοὺς καί,* der ursprünglich sein kann; doch ist das bei der ausmalenden Eigenart von *β* nicht sicher.

(8) C. 12, 25 Hier schaltet ein lateinischer Zeuge *εἰς Ἀντιόχειαν* ein, um den Vers mit dem folgenden zu verbinden.

(9) C. 14, 6 fügen D und der Laudianus zu *τὴν περίχωρον* das steigernde Wort *ὅλην.* Solche Verstärkungen sind in D häufig.

(10) C. 14, 25 fügen DS *εὐαγγελιζόμενοι αὐτούς* ein, weil sie die ausdrückliche Angabe vermissen, daß auch in Attalia eine Gemeinde gestiftet worden ist. Der Interpolator wußte wohl von einer Gemeinde daselbst.

(11) C. 16, 1 schieben DSL *διελθὼν* [*διελθόντες*] *τὰ ἔθνη ταῦτα* ein, weil sie schon vorher (15, 41) einen Zusatz gemacht hatten. Der sekundäre Charakter verrät sich durch die Häufung des *διέρχεσθαι,* welches schon 15, 41 stand, 16, 4 (in D) wieder steht, dann noch einmal 16, 6 und endlich auch 16, 8 (in D). So schreibt Luk. nicht. Der echte Text bietet es nur 15, 41 u. 16, 6 (also statt fünfmal, nur zweimal). Auch *τὰ ἔθνη* ist hier ungewöhnlich gebraucht.

(12) C. 16, 6 bietet ein lateinischer Zeuge statt *Γαλατικὴν χώραν* den Plural „Galatiae regiones"; das ist unerheblich. Trotzdem hat Blaß gegen alle anderen Zeugen diese LA in den Text aufgenommen.

(13) C. 16, 8 lesen DL statt des schwierigen, aber unzweifelhaft richtigen *παρελθόντες*, das in übertragener Bedeutung steht, *διελθόντες* (*τὴν Μυσίαν*).

(14) C. 17, 1 Die Einschiebung von *κατῆλθον εἰς* vor *Ἀπολλωνία* (welches nun seinen Artikel verlieren mußte) und von *κἀκεῖθεν* vor *εἰς Θεσσαλονίκην* in D soll wahrscheinlich andeuten, daß die Apostel auch in Apollonia gepredigt haben (s. oben zu 14, 15).

(15) C. 17, 15 Hier findet sich in D der große Zusatz: *παρῆλθεν δὲ τὴν Θεσσαλίαν· ἐκωλύθη γὰρ εἰς αὐτοὺς κηρύξαι τὸν λόγον*. Der Interpolator nahm Anstoß daran, daß Thessalien übergangen ist, und suchte das (nach 16, 7) zu erklären.

(16) C. 18, 25 Hier hat D den verdeutlichenden (aber nichts Neues bringenden) Zusatz, Apollo sei *ἐν τῇ πατρίδι* (d. h. in Alexandrien) im Christentum unterwiesen worden[1].

(17) C. 19, 28 Der Zusatz *δραμόντες εἰς τὸ ἄμφοδον* (DS, auch Mediolan.) setzt natürlich keine besondere Lokalkenntnis voraus, sondern will nur besagen, daß die Szene nun auf der Straße spielt.

(18) C. **20, 15** Nach *παρεβάλομεν εἰς Σάμον* bieten D (auch die Codd. HLP und sehr zahlreiche Minuskeln) SL *καὶ μείναντες ἐν Τρωγιλίᾳ* [*Τρωγυλλίῳ*]. Dies scheint die ursprüngliche LA zu sein; auch läßt sich ihr Wegfall verständlich machen; aber volle Sicherheit gewinnt man nicht, s. u. zu **21, 1** u. **16**.

(19) C. **21, 1** Hier schalten DLC *καὶ Μύρα* nach *Πάταρα* ein; wahrscheinlich ein Zusatz nach **27, 5** f.

(20) C. **21, 16** f. DS bieten hier: *οὗτοι δὲ ἦγον ἡμᾶς πρὸς οὓς ξενισθῶμεν καὶ παραγενόμενοι εἴς τινα κώμην ἐγενόμεθα παρὰ Μνάσωνι Κυπρίῳ, μαθητῇ ἀρχαίῳ, κἀκεῖθεν ἐξιόντες ἤλθομεν εἰς Ἱεροσόλυμα.* Der Gastfreund soll also in einem Dorf zwischen Cäsarea und Jerusalem gewohnt haben, nicht aber

---

1) Auf die Zusätze von D und Trabanten in 18, 21. 27 f.; 19, 1 gehe ich nicht ein, da sie für unsere Zwecke nichts austragen, mit Ausnahme der LA „*ταῖς ἐκκλησίαις*" (*Ἀχαΐας*) für *τοῖς πεπιστευκόσιν*. Hier sind mehrere Kirchen in Achaja vorausgesetzt und eingefügt.

in Jerusalem selbst. Dieser Text sieht auf den ersten Blick sehr vertrauenerweckend aus; bei näherer Betrachtung aber ist er unklar, und es läßt sich noch nachweisen, wie er aus dem echten Text entstanden ist (s. Weiß, a. a. O. S. 101 f.). Auch ist es wenig glaublich, daß Luk. sich dafür interessiert haben soll, bei wem Paulus mit seiner großen Begleitung von Heidenchristen auf dem Wege zwischen Cäsarea und Jerusalem für eine Nacht Gastfreundschaft gefunden hat, während es doch nicht unwichtig war zu erzählen, wer in Jerusalem so mutig gewesen ist, die Gesellschaft dauernd zu beherbergen.

(21) C. **27**, **5** Etwa *διαπλεύσαντες τὸν Κιλίκιον κόλπον καὶ τὸ Παμφύλιον πέλαγος* mag ein lateinischer Zeuge gelesen haben statt *τὸ πέλαγος τὸ κατὰ τὴν Κιλικίαν καὶ Παμφυλίαν διαπλεύσαντες*.

(22) C. **28**, **16** LS und der Mediolan. bieten nach *μένειν καθ᾽ ἑαυτὸν* die Worte *ἔξω τῆς παρεμβολῆς* zur Verdeutlichung.

Manche dieser Lesarten sind nicht uninteressant; einen gewissen Anspruch auf Ursprünglichkeit haben nur die zu 12, 10 u. **20**, **15**. In bezug auf den Ort, wo diese Zusätze niedergeschrieben sind, läßt sich nichts Sicheres schließen. Die Zusätze zu 14, 25 (bei Attalia), 17, 1 (bei Apollonia), die Einschiebung von Myra **21**, **1** und die des Dorfs zwischen Joppe und Jerusalem **21**, **16** f. sind in dieser Hinsicht ganz belanglos. Wichtiger ist die Einschiebung von Thessalien in 17, 15. Es liegt nahe, anzunehmen, daß der Interpolator ein Interesse gehabt habe, die Vernachlässigung dieser Provinz durch Paulus zu entschuldigen.

Drittes Capitel: Die Behandlung der Personen.

Lukas hat in seiner Apostelgeschichte nur zwei Männer als Hauptpersonen behandelt, Petrus und Paulus. Der erstere wird als ein Bekannter (auf Grund des Evangeliums) und als Haupt der Apostel c. 1, 15 eingeführt und nirgendwo charakterisiert. Er charakterisiert sich selbst durch seine Reden und Taten. C. 12, 17 läßt Luk. ihn in der Geschichte fallen, aber erzählt nachträglich noch von seiner Beteiligung an der wichtigsten Aktion (15, 7—11. 14). Paulus wird (7, 58) zuerst als ein unbekannter Jüngling Namens Saulus eingeführt. Charakterisiert durch zusammenfassende Beurteilung wird auch er so wenig wie Petrus. Es genügt dem Verfasser auch hier, ihn sich durch seine eigenen Reden und Taten charakterisieren zu lassen[1]. Nur daß er, wie Petrus, bewegt vom hl. Geiste, geredet hat, wird hervorgehoben und aus seiner früheren Geschichte einiges nachgebracht (Tarsus, Römisches Bürgerrecht, Lehrzeit bei Gamaliel usw.). Bis zum Schlusse des Buches bleibt er von c. 13 an der Hauptheld, so daß sich die beiden Hauptpersonen im Buche ganz deutlich ablösen. Aber c. 15 findet man sie zusammen. Insofern waltet aber doch ein Unterschied in der Behandlung beider, als Paulus in der großen Rede zu Milet c. 20 — im Stile der Thessalonicher- und Korintherbriefe — rückblickend von sich selbst und seiner Arbeit spricht und sich eingehend selbst charakterisiert, was bei Petrus nie der Fall ist. Überhaupt tritt er ungleich deutlicher hervor — am Schluß hat der Leser ein klares Bild von ihm[2], während Petrus als Persönlichkeit ganz

1) Eine Ausnahme bildet nur die Stelle im Brief der Jerusalemiten nach Antiochia c. 15, 26, in welchem es von ihm und Barnabas heißt: *ἄνθρωποι παραδεδωκότες τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.* Das ist aber kaum als Ausnahme zu rechnen.

2) Besonders auch dadurch, daß die drei großen Reden (in Antiochia

schattenhaft, ja etwas konventionell bleibt[1]. Daß Lukas eine Parallele im einzelnen zwischen den beiden Aposteln beabsichtigte, wie man behauptet und mit einigem Scheine zu begründen versucht hat, läßt sich nicht nachweisen[2]. Ganz ungesucht ergaben sich einige Parallelen; mehr läßt sich nicht sagen. Der Apostelname findet sich für Paulus nur zweimal im Buche (14, 4. 14)[3]. Weiß meint, daß eben deshalb diese Bezeichnung an den beiden Stellen einen allgemeineren Sinn haben müßte und nicht technisch sei. Allein das läßt sich nicht nachweisen; denn daß die Zwölfe an vielen Stellen einfach „die Apostel“ heißen (als gäbe es keine anderen), ist kein sicherer Beweis. Sie heißen ja auch „die Elfe“ bzw. „die Zwölfe“ in dem Buch, und was sollte den Lukas bewogen haben, dem Paulus einen Namen absichtlich vorzuenthalten, den er selbst so sicher in Anspruch genommen hat[4]?

Als Personen zweiten Ranges — wenn man nicht „die Apostel“ (die Zwölfe) hierher ziehen will, die, obgleich die Zeugen der Auferstehung und ein sehr wichtiges Kollegium, ja im Anfang die leitende Behörde der Urgemeinde darstellend, doch im Hintergrund gehalten werden — kommen für Lukas nur fünf

---

Pis., Athen und Milet) ihn nach den drei Hauptseiten seiner Tätigkeit charakterisieren — als Judenmissionar, als Heidenmissionar und als Gemeindeleiter.

1) Doch enthalten die Reden einige ganz individuelle und charakteristische Züge (in bezug auf die Lehre), die man nicht übersehen darf.

2) Will jemand den Paulus allein als die Hauptperson in der ApGesch. bezeichnen, so kann man unter dem Gesichtspunkt des Raumes, der ihm gewidmet ist, und des Pragmatismus des Buches nicht sicher widersprechen. Aber andererseits ist zu bedenken, daß dem Petrus nicht nur mehrere sehr wichtige, ja grundlegende Reden in den Mund gelegt sind, sondern daß auch die Geschichte des Cornelius, bei der er Hauptperson ist, eine zentrale Stellung in dem Buch einnimmt und auch c. 15 aufs engste an sie angeschlossen ist (s. v. 7. 14).

3) An denselben Stellen auch für Barnabas.

4) Folgende Erwägung aber ist allerdings noch möglich: für Lukas selbst und für den Gewährsmann des antiochenisch-jerusalemischen Stoffs war Paulus ein Apostel so gut wie die anderen (man beachte, daß c. 6 u. 13. 14 zu einem Komplexe gehören und daß dort die Urapostel „die Zwölf“ heißen, hier Paulus und Barnabas Apostel genannt werden); die Quelle aber, der Lukas den jerusalemischen Stoff verdankt (oder die Quellen), vermied es, Paulus Apostel zu nennen.

in Betracht, nämlich Stephanus, Philippus, Barnabas, Jakobus und Apollo. Vier von ihnen werden charakterisiert (Stephanus 6, 5. 8. 10; 7, 55; 22, 20; Philippus 8, 6 f.; Barnabas 4, 36 f.; 11, 24; 15, 26; Apollo 18, 24 ff.). Diese vier sind Hellenisten, was nicht gleichgültig ist. Die stärksten Töne werden bei Stephanus angeschlagen, und — was noch wichtiger ist — eine lange Rede wird von ihm berichtet. Dadurch tritt er ganz nahe an Petrus und Paulus in der Ökonomie des Buches heran. Man könnte ihn mit der Ziffer 1^b bezeichnen, so wichtig ist er dem Verfasser und so sehr bewundert er ihn. Barnabas folgt ihm an Bedeutung; aber eigene Reden werden von ihm nicht berichtet; doch spricht er mit Paulus zusammen (14, 14 f. 22^b; 15, 3. 12). Philippus' Predigten werden ebenfalls nicht mitgeteilt; jedoch 8, 35 eine biblische Missionspredigt von ihm kurz angedeutet und seine Wundertätigkeit in starken Ausdrücken gefeiert. Diese drei Personen zweiten Ranges haben für den Pragmatismus der Geschichte eine sehr hohe Bedeutung, und zwar dieselbe. Sie sind dem Lukas für den Übergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden von größter Wichtigkeit. Man braucht das nicht näher auszuführen. Im zweiten Teile des Buches aber gibt es innerhalb des Pragmatismus überhaupt keine Person zweiten Ranges. Um so merkwürdiger ist, daß außerhalb desselben eine Persönlichkeit das Interesse des Lukas stark erregt hat — Apollo. Die Art, wie er ihn behandelt (charakterisiert), läßt ihn auf einer Stufe mit Stephanus, Philippus und Barnabas erscheinen. Wie kam Lukas dazu, ihn so auszuzeichnen? Der Schlüssel liegt m. E. in 18, 28. Hier betont Lukas, mit welchem Nachdruck und Erfolg Apollo in Korinth den Juden gegenüber (von Heiden ist überhaupt nicht die Rede) öffentlich die Messianität Jesu erwiesen habe [1]. In dieser Mitteilung gipfelt der Bericht über Apollo. Die Besiegung der Juden durch den geistvollen Apologeten war dem Lukas so wichtig — ist doch der Nachweis des Übergangs des Evangeliums von den Juden zu den Griechen sein Hauptzweck —, daß er die Tätigkeit des Apollo als Episode

1) Nicht nur *εὐτόνως*, sondern auch *δημοσίᾳ* ist in dem Verse stark betont. Die Hervorhebung macht es unwahrscheinlich, daß Lukas nur Synagogenpredigten des Apollo im Auge hat; er muß eine weitere Öffentlichkeit meinen, weiter als die, in der Paulus zu den Juden gesprochen hat.

in sein Werk eingeschoben hat. So erhielt der zweite Teil der Darstellung neben Paulus auch eine Persönlichkeit zweiten Ranges, die in ihrer Predigt eine gewisse Parallele zu Stephanus bildete. Da Lukas den Silas und Timotheus persönlich gekannt, sie aber als Missionare nicht besonders hervorgehoben hat, so folgt, daß Apollo ihm sehr viel bedeutender erschienen sein muß als diese beiden[1]. Das trifft aber vorzüglich mit dem zusammen, was wir aus dem I. Korintherbrief von Apollo erfahren. Auch hier steht er im Vordergrund neben Paulus und Petrus. Die Einführung des Apollo durch Lukas wird also von Paulus glänzend gerechtfertigt. Die fünfte Persönlichkeit in dieser Reihe, Jakobus, nimmt eine besondere Stellung ein. Die vier anderen werden als unbekannt vorausgesetzt, er aber als ein Bekannter. Die Leser wissen augenscheinlich — gesagt wird es nicht —, daß er der Bruder des Herrn und das Haupt der Urgemeinde gewesen ist, nachdem die Zwölfe die Leitung, die schon durch die Einsetzung der Siebenmänner beschränkt worden war, ganz aufgegeben hatten. Charakterisiert wird er nicht, ja an zwei von den drei Stellen, an denen er vorkommt, auffallend kurz erwähnt (12, 17; 21, 18 ff.). An der zweiten Stelle verschmilzt er sofort mit den jerusalemischen Presbytern, und an der ersten kann man eben nur erkennen, daß er das Haupt „der Brüder" in Jerusalem ist[2]. Aber an der dritten Stelle (15, 13 f.), auf die 12, 17 augenscheinlich vorbereiten soll, erscheint er im Pragmatismus des Buches als höchst wichtig, ja ausschlaggebend. Wie dem Stephanus, so ist auch ihm eine Rede zugewiesen, und eben diese Rede entscheidet.

Man kann noch Personen dritten Ranges im Buche unterscheiden, solche, die zu erwähnen Lukas für wert oder nötig hielt, ohne genauer auf sie einzugehen, da sie für seinen Pragmatismus überhaupt keine Bedeutung hatten oder ihre Bedeutung durch die Nennung erschöpft schien oder nähere Nachrichten

---

1) Darf man nicht noch einen Schritt weiter gehen und vermuten, daß Lukas den Apollo für einen erfolgreicheren Judenbekehrer geschätzt hat als selbst den Paulus und daß daher für ihn die Nötigung entstand ihn zu erwähnen?

2) Für die Einheitlichkeit des Buches ist diese Art der Behandlung des Jakobus in 12, 17 u. 21, 18 ff. von Wichtigkeit. C. 21, 18 gehört zu den Wirstücken.

fehlten. Hierher gehören die Apostel, sofern sie c. 1, 13 namentlich aufgezählt werden, ferner im ersten Teil noch besonders der Apostel Johannes, der Apostel Jakobus — daß er 12, 2 lediglich als Bruder des Johannes bezeichnet wird, kann nur darin seinen Grund haben, daß dieser als den Lesern bekannt vorausgesetzt wird —, Joseph Barsabbas und Matthias (1, 23. 26), die Mutter Jesu (1, 14) und seine Brüder (a. a. O.), endlich die jerusalemischen Siebenmänner (6, 5). In dem zweiten Teil der Erzählung erscheinen in ähnlicher Weise als Nebenpersonen Markus (13, 5. 13; 15, 37 f.) — er war schon im ersten Teil (12, 12[1]. 25) genannt und verklammert so die beiden Teile —, die antiochenischen Propheten und Lehrer (13, 1 f.), Silas (15, 22. 27. 32. 40 u. im 16.—18. Cap.), Judas Barsabbas (15, 22. 27. 32), Timotheus (c. 16—19), Aquila und Priscilla (18, 1 ff.), Erast (19, 22), Gajus und Aristarch (19, 29; 20, 4; Aristarch auch 27, 2) und die in 20, 4 genannten Begleiter des Paulus. Schlecht kommt unter diesen nur flüchtig oder gar nicht charakterisierten Personen nur Markus weg. Man sieht nicht ein, warum ihn Lukas überhaupt erwähnt hat, wenn er nichts anderes von ihm erzählen wollte, als daß er, zum begleitenden Diener erwählt, den Apostel eigenwillig verlassen hat und daß daraus später ein Streit zwischen Paulus und Barnabas entstand, der zur Scheidung führte. Bedenkt man, daß im Evangelium die Schrift des Markus die leitende Quelle des Lukas gewesen ist, so kann man sich allerlei Gedanken über das Verhältnis des Lukas zu ihm machen. Daß Timotheus an die Stelle des Markus bei Paulus getreten ist, soll der Leser deutlich merken (vgl. 15, 37—39 mit 16, 1 ff.), ebenso wie Silas an die Stelle des Barnabas tritt (15, 40). Daß Silas ein anderes Verhältnis zu Paulus hatte als Timotheus, geht aus 16, 19 ff.; 17, 4; 17, 10 hervor; andererseits war Timotheus auch nach der Apostelgeschichte nicht einfacher Diener. Nach 18, 5 verschwindet Silas; für ihn schiebt sich nun das Ehepaar Aquila und Priscilla ein.

Die Aufzählung der einzelnen Apostel, der einzelnen Siebenmänner und der einzelnen Propheten und Lehrer in Antiochien entstammt demselben Motiv. Die ältesten Kollegien dieser beiden, dem Lukas wichtigsten Gemeinden sollten den Lesern namentlich

1) Hier wird er ebenso im voraus angekündigt, wie Jakobus in 12, 17.

bekannt werden. Bei den Aposteln kommt natürlich noch ein besonderes Motiv hinzu. Unter ihnen hat der Verf. neben Petrus nur für Johannes ein besonderes Interesse. Da er von ihm den fertigen Petrus-Erzählungen einfach hinzugefügt ist, so ist deutlich, daß er ihn hervorheben wollte. Warum, zeigt 12, 2 (s. o.): die Leser kannten diesen Johannes bzw. wußten um ihn [1].

Höchst auffallend ist die Kürze des Referats über die Herodes-Verfolgung. Ein Apostel, Jakobus, erleidet den Märtyrertod, andere jerusalemische Christen werden Konfessoren, und der Verfasser, der die Stephanus-Geschichte so ausführlich und bewundernd erzählt, hat für sie nicht einmal ein paar anerkennende Sätze übrig, ja berichtet nichts Näheres! Diese paradoxe Tatsache kann m. E. nur durch die Annahme erklärt werden, daß der Verf. hier seiner Quelle genau gefolgt ist und sonst keine Kunde von der Herodes-Verfolgung besessen hat (während Clemens Alex. über 100 Jahre später mehr gewußt hat). Die Quelle aber enthielt nicht eine Geschichte des apostolischen Zeitalters, sondern Petrusgeschichten und erwähnte deshalb jene Verfolgung nur einleitungsweise. Für die Frage nach der Art der Quelle (schriftlich oder mündlich) ist diese Beobachtung von hohem Wert.

Neben diesen drei Klassen von Akteuren, die mit bewunderungswertem Sinn für Maß und Bedeutung abgestuft sind, kommen im Buch noch etwa 70 Personen — größtenteils mit Namen — vor [2]. Sie sind sämtlich um jener Akteure willen eingeführt, und es hätte keinen Wert, sie aufzuzählen und einzeln zu würdigen. Aber einige Beobachtungen sind hier doch mitzuteilen. Zunächst fällt auf, daß einige im Pragmatismus der Erzählung wichtige Personen nicht mit Namen genannt sind. Warum ist der Lahme (3, 2ff.) nicht genannt, und ebenso nicht der Lahme in Lystra (14, 8ff.)? [3] Warum fehlen die Namen der Begründer der antiochenischen Gemeinde (11, 20f.)? Warum fehlen die Namen der Konfessoren unter Herodes (12, 1)? war-

---

1) Warum er in c. 15 fehlt, weiß man nicht. Absichtlich hat ihn Lukas natürlich nicht ausgelassen. Die einfachste Annahme ist, daß die Überlieferung ihm hier den Johannes nicht geboten hat.

2) Abgesehen ist dabei von den Rückblicken auf die alttestamentlichen Personen, Pilatus usw.

3) Vgl. dagegen den unbedeutenderen Fall 9, 33 (Aeneas).

um die der Paulus feindlichen Judenchristen, die nach Antiochien kamen (15, 1)? warum die der Begleiter des Paulus und Barnabas (15, 2), die der christlichen Pharisäer in Jerusalem (15, 5)? die der zahlreichen Lehrer in Antiochien, die mit Paulus und Barnabas zusammen arbeiteten (15, 35)? warum der Name der dämonischen Magd in Philippi (16, 6 f.), die Namen der Strategen daselbst (16, 20 ff.), des Kerkermeisters (16, 23 ff.), der sog. Johannesjünger in Ephesus (19, 1 ff.), der Asiarchen daselbst und des Grammateus (19, 31. 35), und des Schwestersohns des Paulus in Jerusalem (23, 16)? Die Antwort, daß Lukas sie um ihrer geringen Bedeutung willen nicht genannt hat, wird für die Mehrzahl der Fälle ausreichend sein[1]; aber in einigen Fällen — so bei den Lahmen in Jerusalem und Lystra und bei den Märtyrern unter Herodes (s. o.) — muß man annehmen, daß er die Namen nicht gekannt hat, sonst hätte er sie gewiß mitgeteilt[2]. Umgekehrt fällt es auf, daß er auch sehr unbedeutenden Personen die Ehre namentlicher Erwähnung hat zuteil werden lassen, erstlich einer ganzen Anzahl von Personen, bei denen Paulus (bzw. Petrus) gewohnt oder geweilt hat (s. o. S. 95) — das gehört zu seinem Erzählungssystem —, sodann einigen Einzelnen, nämlich dem Kämmerer Blastus (12, 20), dem Dionysius und der Damaris zu Athen (17, 34), dem Krispus zu Korinth (18, 8) und dem Alexander zu Ephesus (19, 33). Immerhin sind das nur wenige Fälle. Abgesehen von den Fällen „Blastus“ und „Alexander“, die ganz isoliert stehen — hier hat der Verf. seinen Quellen zuviel nachgegeben —, wird man annehmen dürfen, daß die betreffenden Personen, Dionysius, Damaris und Krispus, in der späteren Zeit eine gewisse Rolle gespielt haben (für Krispus s. I Kor. 1, 14, für Dionysius die Angabe des Dionysius Cor. bei Euseb. h. e. IV, 23), ja wahrscheinlich den ersten Lesern be-

---

1) Dies gilt auch von den Strategen in Philippi und den Asiarchen in Ephesus. Zwar nennt der Verfasser, wo er kann, die obrigkeitlichen jüdischen und heidnischen Personen bei Namen (so selbst den Claudius Lysias, den Hauptmann Julius, den Publius auf Malta; Gamaliel erhält sogar [5, 34] die Bezeichnung *τίμιος παντὶ τῷ λαῷ*; der Prokonsul Sergius Paulus wird *ἀνὴρ συνετός* [13, 7] genannt), aber die Strategen und Asiarchen kamen nicht als einzelne in Betracht.

2) Wahrscheinlich ist das auch bei dem Grammateus in Ephesus anzunehmen.

kannt waren. Sie sind also aus demselben Grunde erwähnt, aus dem der Apostel Johannes neben Petrus genannt ist und 21, 9 mitgeteilt wird, daß Philippus vier weissagende Töchter gehabt habe (über die Bedeutung dieser Töchter vgl. Papias und zahlreiche andere Zeugen, auch Clemens Alex.).

Die Art der Behandlung der Personen ist durch das ganze Buch hindurch eine gleichartige. Auch dadurch erhält es eine streng einheitliche Gestalt. Selbst der unvermittelten Einführung des „Wir" entsprechen ähnliche Plötzlichkeiten bei Einführung von Personen, als wären sie Bekannte, und das Unisonosprechen des Jakobus und der jerusalemischen Presbyter in c. 21, 20 hat in den früheren Partien des Buches mehrere Parallelen (Petrus und Johannes 4, 19 f., die ganze Gemeinde 4, 24 ff., die Apostel 1, 24 f. u. 6, 2 f., Paulus und Barnabas 13, 46 f., 14, 14 ff. — eine längere Rede! — 14, 22, cf. 14, 27; 15, 3. 4. 12). Über Predigten und Reden von Nebenpersonen wird nur kurz referiert (z. B. 8, 35 Philippus, 15, 32 Judas und Silas, 9, 27 Barnabas, 18, 26 Aquila und Priscilla usw.). Die nicht wenig zahlreichen Reden, die der jüdischen und heidnischen Obrigkeit zugeschrieben werden, haben größtenteils einen und denselben Zweck; man vgl. die Rede des hohen Rats (4, 15 ff.), des Gamaliel (5, 35 ff.), des Gallio (18, 14 f.), des ephesinischen Grammateus (19, 35 f.), ferner c. 23, 9; 24, 22 ff.; 25, 14 ff.; 25, 24 ff.; 26, 31 f. sowie den Brief des Claudius Lysias (23, 26 ff.). Sie sollen die Schuldlosigkeit der Christen im allgemeinen und des Paulus im besonderen bezeugen.

In bezug auf die großen Reden ist sowohl ihre Auswahl wie ihre Disposition im Buche beachtenswert. Dem Hauptgedanken des Buches, daß die Predigt von den Juden zu den Heiden nach Gottes Willen übergehe, gelten die Stephanusrede (7, 2 ff.), die Petrusrede an Cornelius (10, 28 ff.), die Reden des Petrus und Jakobus auf dem sog. Konzil (15) und indirekt die drei Verteidigungsreden des Paulus (22, 1 ff.; 24, 10 ff.; 26, 1 ff.), sowie die kürzere vierte (28, 17 ff.). Die Missionsreden des Petrus vor den Juden eröffnen das Buch (2, 14 ff.; 3, 12 ff.; 4, 8 ff. 19 f.; 5, 29 f.). Parallel zu ihnen steht die Missionsrede des Paulus an die Juden (13, 16 ff.) und die an die Heiden (17, 22 ff.), welcher letzterer in 14, 15 ff. präludiert wird. Das sind — mit einer Ausnahme, über die sofort zu reden sein wird — alle größeren Reden, die sich in dem Buche finden. Man sieht, wie vollständig

sie sich dem Zweck des Buches unterordnen, das Missionsgeschichte geben und den Übergang des Evangeliums zu den Heiden darlegen will. Um so auffallender sticht von ihnen die Rede Pauli in Milet (20, 18 ff.) ab. Sie fällt aus dem Rahmen des Buches durch ihren Inhalt etwas heraus. Bekanntlich steht sie zwischen zwei Wirstücken; es ist auch deshalb wahrscheinlich, daß sie der eigenen Erinnerung des Lukas angehört, der an diesem Punkte — ähnlich wie bei den Gefahren der Seefahrt — der Größe der Eindrücke nachgab und ausführlicher wurde, als der Plan seines Werkes gestattete. Die Rede zu Milet ist somit höchst wahrscheinlich eine authentische Rede, soweit von der Authentie kurzer Referate die Rede sein kann [1]. Es ist aber auch längst bekannt, daß sich kein Stück in der Apostelgeschichte enger in Geist und Worten mit den Paulusbriefen berührt als diese Rede.

Die übrigen Reden sind auch schwerlich nichts als reine Erfindungen (wären sie es, so müßte man der freischaffenden, aber auffallend korrekten Phantasie des Verfassers das höchste Lob zollen). Wie hebt sich die Stephanusrede aus allen übrigen Reden heraus! Das Thema selbst ist ganz eigentümlich und nicht im Sinne des Lukas, der die religio antiqua der Juden höher einschätzte. In den parallelen Reden des Petrus 2, 14 ff. u. 3, 12 ff. tritt die eschatologische Abzweckung der Ausgießung des Geistes stark hervor, während Lukas selbst diese Ausgießung nur als die Grundlage der Mission zu würdigen scheint und die Tatsachen bereits die Kombination von Geistesausgießung und Gericht widerlegt hatten. Ferner erscheint Jesus als *ἀνὴρ ἀποδεδειγμένος ἀπὸ τοῦ θεοῦ* (2, 22), den Gott erst durch die Auferstehung zum Christ gemacht hat (2, 36), bzw. als *παῖς θεοῦ* (3, 13, cf. 3, 26; 4, 27: *ὁ ἅγιος παῖς σου Ἰησοῦς, ὃν ἔχρισας*; 4, 30, sonst nirgends im Buch); ihm selbst ist die *ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου*, den er jetzt ausgegossen hat, erst bei seiner Erhöhung zuteil geworden (2, 33). Die Rede vor Cornelius trägt in christologischer Hinsicht verwandte Züge, und die Erinnerung (10, 38): *ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος . . . ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ᾽ αὐτοῦ*, ist in der ganzen nichtevangelischen Lite-

1) Man beachte auch, daß sie auf Themata eingeht, die sich sonst im ganzen Buch nicht finden.

ratur einzigartig. Auch hier tritt der eschatologische Gesichtspunkt stark hervor (10, 42), und die Worte: *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν* (10, 43), sind gewiß keine Entlehnung aus dem Paulinismus, sondern uraltes Gut. Und wie fein ist in c. 15 die Rede des Jakobus von der des Petrus unterschieden! Soll man das dem Hellenisten Lukas zutrauen, ohne daß ihm eine Unterlage gegeben war? Und vor allem — wie heben sich die beiden ersten großen programmatischen Reden des Paulus (c. 13. 17) von den Petrusreden ab, die erste an die Juden und die zweite an die Heiden! Man vergleiche nur 13, 38. 39 u. 10, 43 (s. o.) und frage sich, ob sich in kurzen Referaten Verwandtschaft und Unterschied der urapostolischen und paulinischen Predigt kürzer und feiner ausdrücken ließ, als in diesen Worten! Was aber die Rede zu Athen mit ihrem Präludium in 14, 15 ff. betrifft, so wird, wenn die Kritik einmal wieder Augenmaß und Geschmack gefunden haben wird, niemand mehr verkennen, daß die Genialität in der Auswahl der Gedanken hier ebenso groß ist wie die geschichtliche Treue, wenn es darauf ankam, in wenigen Worten das zusammenzufassen, was Paulus in den grundlegenden Missionspredigten den Heiden aller Wahrscheinlichkeit nach vorgeführt hat.

Höchst auffallend ist es, daß Lukas nicht weniger als drei große Verteidigungsreden des Paulus kurz nacheinander wiedergibt (c. 22. 24. 26; vgl. dazu noch die Rede in Rom c. 28). Besaß er für sie nicht Unterlagen, die ihm zuverlässig und wichtig erschienen, so ist nur zur Not zu verstehen, warum er sich nicht mit einer Rede begnügt hat. Wahrscheinlich schöpfte er aus mehreren Überlieferungen; denn in einer Überlieferung wären diese Reden wohl in Eins zusammengeflossen. Dann aber bürgt, wo sie übereinstimmen, eine Rede für die andere, und die Kritik wird endlich eines ihrer größten Vorurteile aufgeben müssen, daß hier Paulus mit seiner Doktrin zu nahe an die Doktrin des Pharisäismus herangerückt und ihm eine unwürdige Selbstverteidigung, in der er seine Eigenart preisgebe, beigelegt sei.

Viertes Capitel: Wunder und Geistwirkungen.

Wunder und Geistwirkungen spielen in der ApGesch. eine so große Rolle, daß die Geistesart des Verfassers aus diesen Erzählungen besonders klar erkannt werden kann: er selbst ist ein „pneumatischer“ Arzt, und sein Christentum erscheint von hier aus sehr durchgreifend bestimmt. Aber darüber hinaus sind diese Berichte auch für die Erkenntnis der Quellen des Buches von Wichtigkeit; sie bestätigen seine Einheit, aber sie lassen auch bestimmte Gruppen deutlich hervortreten. Ich gebe zunächst eine Übersicht des Materials:

	C. 1—15	C. 16—28 (ohne die Wirstücke)	Die Wirstücke
I. Summarische Berichte über Wundertaten und Heilungen (*σημεῖα, τέρατα, δυνάμεις*).	2, 43 (die Apostel). (4, 30). 5, 12 (die Apostel). 5, 14—16 (Petrus; der Schatten des P.[1]). 6, 8 (5. 10) (Stephanus). 8, 6 f. 13 (Philippus). 14, 3 (Paulus u. Barnabas). 15, 12 (Paulus u. Barnabas).	19, 11 f. (Paulus; die Schweißtücher).	28, 9 (Heilungen durch Paulus u. Lukas auf Malta).

1) In D und Trabanten findet sich hier noch der Zusatz: *ἀπηλλάσσοντο γὰρ ἀπὸ πάσης ἀσθενείας, ἧς εἶχεν ἕκαστος.*

	C. 1—15	C. 16—28 (ohne die Wirstücke)	Die Wirstücke
II. Wunderbare Heilungen (Einzelerzählung).	3, 1 ff. (der Lahme in Jerusalem). 9, 17 f. (Ananias heilt den Paulus). 9, 33 (der Gelähmte in Lydda). 9, 36 ff. (die Erweckung der Tabitha in Joppe). 14, 8 ff. (der Gelähmte in Lystra). 14, 19 f. (dem Paulus kann die Steinigung in Lystra nichts anhaben).	19, 15 ff. (Paulus treibt einen Dämon aus).	16, 16 ff. (Paulus heilt eine dämonische Magd). 20, 9 f. (P. erweckt den Eutychus). 28, 13 ff. (dem P. kann der Schlangenbiß nichts anhaben). 28, 7 (P. heilt den Publius auf Malta).
III. Singuläre Wunder.	1, 9 (Himmelfahrt Jesu). 2, 4 ff. (das Sprachenwunder). 4, 31 (wunderbares Erdbeben als Himmelszeichen). 5, 1 ff. (der Tod des Ananias und der Sapphira). 9, 8 (Paulus wird blind). [12, 23] (Herodes wird mit tödlicher Krankheit geschlagen). 13, 11 (Elymas wird blind).	[16, 26 f.] (das Erdbeben zu Philippi).	

	C. 1—15	C. 16—28 (ohne die Wirstücke)	Die Wirstücke
IV. Realistische [1] Engelerscheinungen.	1, 10 f. (die angeli interpretes bei der Himmelfahrt). 5, 19 (der Engel des Herrn öffnet das Gefängnis und spricht zu den Aposteln), [8, 26] (der Engel des Herrn spricht zu Philippus; kann auch als Vision gedacht sein). 12, 7—11 (der Engel des Herrn öffnet das Gefängnis des Petrus und spricht zu ihm).		
V. Erfüllt werden mit dem h. Geist (voll des h. Geistes).	2, 4 (die Apostel). 4, 8 (Petrus). 4, 31 (die jerusalemischen Christen). 6, 3 (die zu wählenden Siebenmänner). 6, 5. 10 (Stephanus). 7, 55 (Stephanus). 9, 17 (Paulus). 11, 24 (Barnabas). 13, 9 (Paulus). 13. 52 (die Jünger in Antiochia Pisid.).		

1) Nach 12, 9 unterscheidet der Verf. scharf zwischen einer realen Engelerscheinung und einer Erscheinung im „Gesicht", die der Geist bzw. Gott wirkt. Daher müssen hier die Erscheinungen des Engels vor Cornelius (ausdrücklich steht 10, 3 *ἐν ὁράματι*) und vor Paulus (27, 23) wegfallen: die letztere geschah in der Nacht und gehört daher zu den gottgewirkten Visionen. Auch 12, 23 gehört nicht hierher; denn der Engel erscheint nicht, ist hier überhaupt nur stilistisch zu nehmen.

	C. 1—15	C. 16—28 (ohne die Wirstücke)	Die Wirstücke
VI. Den h. Geist geben, empfangen, mit ihm getauft (gesalbt) werden; der Geist kommt, fällt herab, usw.	1, 5 (die Jünger werden mit ihm getauft werden). 1, 8 (ἐπελθόντος, auf die Jünger). 2, 33 (τ. ἐπαγγελίαν τ. πν. τ. ἁγίου λαβών). 2, 38 (die Gabe des h. Geistes). 5, 32 (Gott gibt d. h. Geist den Gehorsamen). 8, 15 (die Samariter sollen ihn durch die Apostel empfangen). 8, 17 (sie empfangen ihn durch Handauflegung). 8, 18 (dasselbe). 8, 19 (Simon M. bittet um den Empfang). 10, 38 (Christus ist mit ihm gesalbt). 10, 44 (er fällt auf Cornelius herab). 10, 45 (das Geschenk d. h. Geistes). 10, 47 (Cornelius u. sein Haus haben ihn empfangen). 11, 15 (er fiel herab auf Cornelius). 11, 16 (mit ihm getauft werden). 15, 8 (Gott hat ihn auch geborenen Heiden gegeben).	19, 2 (die „Johannesjünger" haben ihn nicht empfangen). 19, 6 (er kommt auf sie).	

	C. 1—15	C. 16—28 (ohne die Wirstücke)	Die Wirstücke
VII. Der h. Geist spricht, sagt vorher, bezeugt, tröstet, beschließt; die Christen sprechen durch den h. Geist.	1, 2 (διὰ πν. ἁγ. ἐντειλ.). 1, 16 (προεῖπε). 2, 4 (ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι). 4, 25 (διὰ πνεύμ. ἁγ. στόματος Δαυείδ). 6, 10 (τῷ πνεύμ., ᾧ ἐλάλει Στέφανος). 8, 29 (er spricht zu Philippus). 9, 31 (παράκλησις τ. ἁγ. πνεύμ.). 10, 19 (spricht zu Petrus). 11, 12 (dasselbe). 11, 28 (Ἄγαβος ἐσήμανε διὰ τ. πν.). 13, 2 (spricht zu den Propheten in Antiochia). 15, 28 (ἔδοξε τ. πν. τ. ἁγίῳ κ. ἡμῖν).	20, 23 (er bezeugt κατὰ πόλιν, daß Trübsale des Apostels warten). [28, 25] (καλῶς τὸ πν. τὸ ἅγιον ἐλάλησεν).	21, 4 (die tyrischen Christen sprechen durch den Geist zu Paulus). 21, 11 (Agabus sagt: Folgendes sagt der h. Geist).
VIII. Der Geist tritt handelnd auf.	8, 39 (πνεῦμα κυρίου ἥρπασεν τ. Φίλιππον). 13, 4 (er sendet Missionare aus).	20, 28 (er setzt zu Bischöfen ein).	16, 6 (er hindert am Missionieren). 16, 7 (er läßt es nicht zu).
IX. Visionen durch den Geist (Ekstasis), in denen der Geist oder der Herr spricht.	7, 55 (die Vision des Stephanus; er sieht den Herrn). 9, 3 ff. (c. parall. Die Vision des Paulus auf dem Wege nach Damaskus). 9, 10 f. (die Vision des Ananias).	18, 9 (die Vision des Paulus in Korinth; der Herr erscheint ihm). 23, 11 (die Vision des Paulus in Je-	16, 9 f. (die Vision des Paulus in Troas: der Macedonier). 27, 23 (die Vision des Paulus auf dem Schiff;

	C. 1—15	C. 16—28 (ohne die Wirstücke)	Die Wirstücke
	9, 12 (die Vision des Paulus, in der er den Ananias sieht). 10, 3 f. (die Vision des Cornelius). 10, 10 f. (die Vision des Petrus). 22, 17 f. (die Vision des Paulus in Jerusalem)[1].	rusalem; der Herr spricht zu ihm).	der Engel des Herrn erscheint ihm).
X. *προφητεύειν, προφήτης* (s. auch sub VII).	11, 27 (Propheten von Jerusalem). 13, 1 (Propheten zu Antiochia). 15, 32 (Judas und Silas Propheten).	[19, 6] (die mit dem Geist beschenkten „Johannesjünger" prophezeien; s. o.).	21, 9 (die vier Töchter des Philippus sind *προφητεύουσαι*). [21, 11] (der Prophet Agabus, s. o.). 27, 24. 26. 31 (Paulus sagt die Zukunft vorher). 27, 34 (Paulus sagt die Zukunft vorher)[2].

1) Diese Vision muß man in diese Spalte setzen, da sie schon frühe, nämlich gleich nach der Bekehrung, erfolgt ist und hier nur nachbracht wird.

2) Im Cod. D mit seinen Trabanten oder nur bei diesen finden sich noch folgende, hier einschlagende Zusätze: Zu Nr. V der Zusatz in c. 15, 32 *πλήρεις πνεύματος ἁγ.* bei Judas und Silas. — Zu Nr. VI der Zusatz in c. 11, 17 (*κωλῦσαι τὸν θεὸν*) *τοῦ μὴ δοῦναι αὐτοῖς πνεῦμα ἅγιον* und zu c. 26, 1 (von Paulus): *θαρρῶν καὶ ἐν τ. ἁγ. πνεύματι παράκλησιν λαβών.* — Zu Nr. VII der Zusatz in c. 15, 7 (*Πέτρος*) *ἐν πνεύματι ἁγ.* (*εἶπεν*), in c. 15, 29 *φερόμενοι ἐν τ. ἁγ. πνεύματι,* in c. 19, 1 *θέλοντος δὲ τοῦ Παύλου*

	C. 1—15	C. 16–28 (ohne die Wirstücke)	Die Wirstücke
XI. Verschiedenes.	5, 3 (ψεύσασθαί σε τὸ πν. τ. ἅγιον). 5, 9 (πειράσαι τ. πν. κυρίου). 7, 51 (ἀντιπίπτειν τ. πν. τ. ἁγίῳ)[1].		

Wer diese Tabellen auch nur flüchtig überschaut, wird frappiert sein von dem Bilde, welches ihm hier entgegentritt. Beginnen wir die nähere Prüfung mit einer allgemeinen Betrachtung:

Die Wirstücke, obschon sie nur ca. 100 Verse umfassen (den 10. Teil des Buches), enthalten einen summarischen Bericht über Heilungen, dazu vier hier einschlagende Einzelerzählungen (unter ihnen eine Totenerweckung), ferner zwei abmahnende Weisungen des hl. Geistes, die Erscheinung eines Macedoniers in einer Vision, die Erscheinung des Engels des Herrn in einer Vision, die weissagenden Tyrier, den weissagenden Agabus, die weissagenden Töchter des Philippus, zwei Zukunftsweissagungen des Paulus — also nicht weniger als 14 „pneumatische" Stücke auf so kleinem Raum! Dieser Fülle entspricht es, daß in der ersten Hälfte des Buches sich ca. 77 pneumatische Stücke finden. Wer rechnen will, kann also sogar feststellen, daß das Zahlenverhältnis, gemessen an dem Umfang der ersten 15 Capp., gut stimmt. Aber auch alle Einzelkategorien finden sich wieder, nämlich summarische Berichte über Heilungen, einzelne Wunderheilungen, Personen, die durch den Geist sprechen, Handeln des Geistes, Visionen (Engelerscheinung), Propheten. Ganz anders steht es dagegen in der zweiten Hälfte des Buches, wenn man von den Wirstücken absieht. In diesen Abschnitten, die Paulus

---

κατὰ τὴν ἰδίαν βούλησιν πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα, εἶπεν αὐτῷ τὸ πνεῦμα ὑποστρέφειν εἰς Ἀσίαν, in c. 20, 3 εἶπεν τὸ πνεῦμα αὐτῷ (ὑποστρέφειν διὰ Μακεδονίας). — Zu VIII der Zusatz in c. 17, 15 Θεσσαλίαν, ἐκωλύθη γὰρ εἰς αὐτοὺς κηρῦξαι τὸν λόγον.

1) In 18, 25; 19, 21 und 20, 22 muß es zweifelhaft bleiben, ob der h. Geist oder der menschliche Geist zu verstehen ist.

in Philippi (Ende des Aufenthalts), Thessalonich, Beröa, Athen, Korinth, Ephesus, Jerusalem, Cäsarea und Rom schildern, finden sich nur 10 pneumatische Stücke, und auch diese reduzieren sich noch stark; denn das Erdbeben in Philippi ist ein natürliches Erdbeben, welches als eine besondere göttliche Fügung betrachtet und in der Erzählung ausgenützt wird; die beiden Stellen 20, 23. 28 gehören einer Rede des Paulus an, die aller Wahrscheinlichkeit nach zu den Wirstücken gerechnet werden muß, da sie mitten in ihnen steht und da Lukas bei der Rede zugegen gewesen ist; 28, 25 endlich ist die allgemein gebräuchliche Einführung eines alttestamentlichen Zitats: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησεν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου.* Übrig bleiben also nur sechs Stellen, nämlich 18, 9 f.; 19, 2. 6. 11 f. 15 ff.; 23, 11. Nun sieht man aber sofort, daß 18, 9 f. u. 23, 11 unorganisch in schlichten Berichten stehen und wie die lyrisch-christlichen Stücke in gewissen Partien der Apokalypse eingesprengt erscheinen. Man überlege:

18 (8—11): *Κρίσπος δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος ἐπίστευσεν τῷ κυρίῳ σὺν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, καὶ πολλοὶ τῶν Κορινθίων ἀκούοντες ἐπίστευον καὶ ἐβαπτίζοντο.*

> *εἶπεν δὲ ὁ κύριος ἐν νυκτὶ δι' ὁράματος τῷ Παύλῳ· μὴ φοβοῦ, ἀλλὰ λάλει καὶ μὴ σιωπήσῃς, διότι ἐγώ εἰμι μετὰ σοῦ, καὶ οὐδεὶς ἐπιθήσεταί σοι τοῦ κακῶσαί σε, διότι λαός ἐστί μοι πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ.*

ἐκάθισεν δὲ ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἓξ διδάσκων ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.

Genau so 23, 10—12: *Πολλῆς δὲ γενομένης στάσεως φοβηθεὶς ὁ χιλίαρχος μὴ διασπασθῇ ὁ Παῦλος ὑπ' αὐτῶν, ἐκέλευσεν τὸ στράτευμα καταβὰν ἁρπάσαι αὐτὸν ἐκ μέσου αὐτῶν ἄγειν τε εἰς τὴν παρεμβολήν.*

> *τῇ δὲ ἐπιούσῃ νυκτὶ ἐπιστὰς αὐτῷ ὁ κύριος εἶπεν· θάρσει· ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι.*

γενομένης δὲ ἡμέρας ποιήσαντες συστροφὴν οἱ Ἰουδαῖοι ἀνεθεμάτισαν ἑαυτούς, λέγοντες μήτε φαγεῖν μήτε πιεῖν ἕως οὗ ἀποκτείνωσι τὸν Παῦλον.

Meine Meinung ist nicht die, daß es sich um die nachträgliche Einfügung in einen fertigen Text hier handelt — eine schriftliche Vorlage braucht keineswegs vorzuliegen —, sondern der Sachverhalt scheint dieser zu sein, daß der Verfasser der

Wirstücke, d. h. des ganzen Werkes, seine ihm eigentümliche Art in der Wiedergabe von Berichten, die er zur Verfügung hatte, zum Ausdruck gebracht hat. In dem ganzen Stoff der zweiten Hälfte der ApGesch. — mit Ausnahme der Wirstücke[1] — findet sich Pneumatisches als organische Bestandteile nur in bezug auf Paulus' Wirken in Ephesus c. 19, 2 ff. Hier haben wir die Johannesjünger, die den Geist empfangen und prophezeien; hier die Ausbreitung eines bösen Geistes, und hier den summarischen Bericht über Wunderheilungen des Paulus.

Dieser Tatbestand ist von höchstem Interesse und läßt nur eine Deutung zu: der durch seine Wirberichte als pneumatischer Wunderarzt charakterisierte Lukas hat für die erste Hälfte seines Buches eine Quelle oder Quellen besessen (mündliche oder schriftliche), die seiner eigenen Art kongenial waren. Für die zweite Hälfte hat er dagegen solche (mit Ausnahme des von Ephesus Erzählten) nicht besessen, sondern nur schlichte Berichte zur Verfügung gehabt, in die er außer zwei den Fortschritt der Entwicklung motivierenden, konventionell erzählten Visionen nichts eingefügt hat. Anders kann es sich nicht verhalten; denn wenn er selbst die Pneumatik in die cc. 1—15 hineingebracht hätte, so versteht man nicht, warum er auf sie in der zweiten Hälfte verzichtet hat und sie nur oder fast nur dort bringt, wo er selbst Augenzeuge gewesen ist. Daß die nüchternsten Partien seiner Erzählungen nicht die Wirberichte sind, sondern die Berichte über Paulus in Thessalonich, Beröa, Athen, Korinth, Jerusalem (letzter Aufenthalt), Cäsarea und Rom, ist ein strikter Beweis dafür, daß er sorgfältig nach Quellen erzählt hat. Entweder enthielten jene Berichte überhaupt nichts Pneumatisches oder es war ihm nicht glaubwürdig; aber die letztere Annahme ist natürlich bei seiner Eigenart ganz unwahrscheinlich. Will man aber das Problem durch die Annahme lösen, die Ökonomie seines Buches habe ihn verhindert, hier Pneumatisches zu berichten, so ist das auch nicht durchführbar; denn seine Wirberichte sind voll von Pneumatischem, und der Bericht über Ephesus beweist, daß ihm das Pneumatische auch für die zweite Hälfte seines

1) Und der wiederholten Erzählung von der Bekehrung des Paulus, von der hier abgesehen werden darf.

Buches in bezug auf solche Partien, wo er nicht Augenzeuge war, sehr willkommen gewesen ist.

Das Pneumatische, wie es in c. 1—15 so reichlich vorhanden ist und in keinem Capitel fehlt, ist also ein Beweis dafür, daß hier ein in Hinsicht auf die pneumatische Haltung einheitlicher Komplex vorliegt, der dem Verf. in einer ihm kongenialen Art und Färbung überliefert war. Daß er bereits in dieser Art ihm überliefert war — wobei die Frage, ob mündlich oder schriftlich, offen bleiben soll —, geht aber nicht nur daraus hervor, daß der pneumatische Charakter in der zweiten Hälfte (außer den Wirstücken und c. 19) fast ganz fehlt, sondern noch deutlicher daraus, daß neben dem vielen Gemeinsamen im Pneumatischen, was c. 1—15 und die Wirstücke aufweisen (s. o.), jene noch ein großes Plus haben.

Es fehlt (1) in den Wirstücken völlig das sub III Zusammengestellte, was ich die „singulären" Wunder genannt habe. Geschichten wie die Himmelfahrt, das Sprachenwunder, der Tod des Ananias und der Sapphira, die Erblindung des Paulus und des Elymas, die mors persecutoris Herodis haben in den Wirstücken keine Parallelen (natürlich auch nicht in den übrigen Partien der 2. Hälfte des Buches).

Es fehlen (2) in den Wirstücken die realistischen Engelerscheinungen (s. sub IV), wie wir sie in 1, 10 f.; 5, 19; 8, 26; 12, 7—11 erzählt finden.

Es fehlen (3) die ausdrücklichen Angaben, daß bestimmte Personen mit dem hl. Geist erfüllt seien. Je häufiger diese in c. 1—15 sind (s. sub V) — die Apostel insgesamt, die zu wählenden Siebenmänner, Petrus, Stephanus, Barnabas, Paulus, die jerusalemischen Christen und die Christen in Antiochia Pisid. werden so bezeichnet —, um so mehr muß es auffallen, daß in der 2. Hälfte des Buches niemand mehr so prädiziert wird.

Es fehlen (4) in den Wirstücken die in c. 1—15 so zahlreichen Stellen über das Kommen, Geben, Empfangen des Geistes bzw. über das Getauftwerden mit ihm (s. sub VI).

Es fehlen (5) in den Wirstücken Parallelen zu den sub XI zusammengestellten Aussagen.

Aber nicht nur das Fehlen dieser Gruppen in den Wirstücken beweist die besondere Art der cc. 1—15, sondern nicht minder die verschiedene Behandlung des Parallelen dort und hier. Ge-

wiß zeigt sich Luk. in den Wirstücken als wundersüchtig und wundergläubig sowie als Pneumatiker, aber die parallelen Erzählungen in c. 1—15 sind gröber erzählt. Man vergleiche die summarischen Berichte über Wunder, Zeichen und Wunderheilungen (s. sub I) mit der Parallelstelle 28, 9: *καὶ οἱ λοιποὶ οἱ ἐν τῇ νήσῳ ἔχοντες ἀσθενείας προσήρχοντο καὶ ἐθεραπεύοντο, οἳ καὶ πολλαῖς τιμαῖς ἐτίμησαν ἡμᾶς.* Hier ist nicht mehr gesagt, als was ein „christlicher Scientist" sagen durfte, dort sind die höchsten Worte gebraucht: man soll sich das denkbar stärkste mirakulöse Wirken vorstellen. Oder man vergleiche die Totenerweckungen dort und hier. Dort wird mit dürren Worten erzählt: Tabitha war gestorben und ihr „Leichnam" schon für die Bestattung gewaschen; Petrus gibt ihr durch Gebet und einen Anruf das Leben zurück. Hier, bei der Erweckung des Eutychus, ist keine Tatsache erzählt, die an sich auffallend wäre. Allerdings beurteilt Luk. den Vorgang als Totenerweckung und will, daß man ihn dafür halten soll; aber mehr ist von seiner Seite nicht geschehen. Ähnlich ist's bei dem Schlangenbiß auf Malta; auch hier ist nichts erzählt, was auffallend ist; aber Luk. will, daß es als ein Wunder beurteilt werden soll. Im Pneumatischen im strengen Sinn ist es nicht anders. In c. 1—15 spricht der Geist ganz realistisch zu Petrus und Philippus; in den Wirstücken sprechen die tyrischen Christen und Agabus durch den Geist, und der Geist spricht nachts in der Vision. In c. 1—15 heißt es: *πνεῦμα κυρίου ἥρπασεν τὸν Φίλιππον* (8, 39) auf offener Straße; in den Wirstücken hindert der Geist, bzw. läßt nicht zu; aber wie das geschehen ist, wird nicht gesagt (man muß an Visionen oder etwas Ähnliches denken).

Sehr lehrreich ist es auch, den Bericht über die sog. erste Missionsreise des Paulus (c. 13. 14) mit den Berichten über die späteren einerseits und mit c. 1—12. 15 andererseits zu vergleichen. Jeder erkennt sofort, daß er zu diesen gehört und nicht zu jenen. In c. 14, 3 heißt es in bezug auf Paulus und Barnabas: *παρρησιαζόμενοι ἐπὶ τῷ κυρίῳ, διδόντι σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν*, ganz wie an zahlreichen Stellen in c. 1 bis 12 und in 15, 12, während eine Parallele in der 2. Hälfte des Buches fehlt. Die Erzählung von der Lahmenheilung in Lystra (14, 8 ff.) hat Parallelen nur in 3, 1 ff. u. 9, 33 (je ein

Gelähmter in Jerusalem und in Lydda). Die Erzählung von der Straferblindung des Elymas 13, 11 hat ein Seitenstück nur in 9, 8. *Πλησθεὶς πνεύματος ἁγ.* (13, 9) und *οἱ μαθηταὶ ἐπληροῦντο πνεύματος ἁγ.* (13, 52) — dort von Paulus, hier von den pisidischen Antiochenern gesagt — wird im 2. Teil weder von Paulus noch von irgendeiner seiner Gemeinden ausgesagt. Auch erkennt man leicht, daß alles in c. 13 u. 14 Erzählte, mit Ausnahme vielleicht der Vergötterungsszene in Lystra, sich in derselben Allgemeinheit und Oberflächlichkeit hält, die den meisten Berichten in der 1. Hälfte des Buches eigentümlich ist. Es ist also nicht so, daß der Verf. den Paulus überhaupt anders behandelt als die Persönlichkeiten der Urgemeinde — er behandelt ihn in c. 13. 14 ebenso —, sondern der Einschnitt liegt dort, wo Barnabas und Paulus sich des Markus wegen trennen. Was vorher erzählt ist, hat wesentlich einen Typus, und was nachher erzählt ist, hat einen doppelten (nämlich den der Wirstücke und den der übrigen Partien), unbeschadet der sprachlichen Einheit, die das ganze Buch durchwaltet.

Hinter c. 1—15 steht demnach ein Gewährsmann (oder mehrere), der dem Lukas im allgemeinen als christlicher Scientist und Pneumatiker kongenial war und der ihm hoch imponierte, der aber um ein Bedeutendes wundergläubiger und kritikloser war als er selbst. Lukas hat nicht gewagt, solche Geschichten dort zu erzählen, wo er selbst Augenzeuge war, aber jenem Gewährsmann (bzw. Gewährsmännern) hat er sie gläubig nachgesprochen.

Wer ist dieser Gewährsmann oder wer sind diese Gewährsmänner? Es mag vermessen sein, diese Frage überhaupt nur aufzuwerfen, und gewiß kann sie auf dem Boden des hier gesammelten Materials nicht befriedigend beantwortet werden; aber vielleicht läßt sich doch ein Fingerzeig gewinnen. Daß für das 19. Capitel, welches sich kräftig durch seine Eigenart von den übrigen Erzählungen der zweiten Hälfte abhebt (s. o.), die in v. 29 ganz abrupt genannten Macedonier Gajus und Aristarch die Gewährsmänner sind, liegt sehr nahe und ist bereits von mehreren Kritikern unabhängig voneinander gemutmaßt worden. Stößt doch Aristarch — und nach Blaß' Konjektur auch Gajus — wenige Monate später zusammen mit Lukas zu Paulus (20, 4—6), und ebenso macht Aristarch mit Lukas und Paulus

zusammen die Romreise (27, 1 ff.). Seine und des Gajus abrupte Erwähnung in 19, 29 erklärt sich aufs einfachste, wenn eben sie die Gewährsmänner für Luk. hier gewesen sind. Ist nun nicht auch unter den in c. 1—15 genannten Personen einer oder mehrere zu suchen, die als Gewährsmänner in Anspruch genommen werden dürfen? Wie schon bemerkt — es muß eine imponierende Persönlichkeit sein, der Luk. mit Zuversicht gefolgt ist. Die Hauptpersönlichkeiten in c. 1—15 sind Petrus, Barnabas, Stephanus, Philippus, Paulus. Von diesen Persönlichkeiten hat Luk. nach seinem eigenen Zeugnis (außer Paulus) den Philippus kennen gelernt. Daß er den Petrus, Barnabas und Stephanus gekannt hat, ist bei den beiden ersteren so gut wie gewiß, bei letzterem ganz gewiß ausgeschlossen. Von Persönlichkeiten der Urgemeinde hat er sonst noch Jakobus, Silas und Markus gekannt[1]. Jakobus tritt aber im Buch ganz zurück, und niemand wird daran denken, in ihm den Gewährsmann des Luk. zu sehen. Ist dieser unter den im Buche genannten Personen zu suchen, so kann man also nur an Philippus, Markus oder Silas denken. Daß er aber unter jenen Personen zu suchen ist, ist m. E. überwiegend wahrscheinlich; denn wenn Luk. die Möglichkeit hatte, sich von diesen Personen berichten zu lassen — wie sollte er sie nicht benutzt haben? Von den drei genannten Personen wird Silas im Buche ausdrücklich als Prophet (15, 32), Philippus als großer Wundertäter (8, 6 f. 13) charakterisiert, beide also als Autoritäten, was sich von Markus nicht sagen läßt. Er spielt im Buche keine erfreuliche Rolle (13, 13; 15, 37 ff.). Weiter läßt sich hier nicht kommen.

Aber auf die Art der im Buche erzählten Wunder ist noch ein Blick zu werfen. Es fragt sich, ob diese aus primärer Überlieferung stammen können oder ob sie sekundäre und tertiäre Traditionen voraussetzen. Sieht man von den Visionen, Prophetien und Weisungen des Geistes ab, die nicht Wunder im eigentlichen Sinn sind, so kommen in den cc. 1—15 sechs Heilungsgeschichten, sechs (sieben) „singuläre“ Wunder und vier realistische Engelerscheinungen vor.

Was zunächst die Heilungswunder betrifft, so kann man von den drei Lahmenheilungen und der einen Blindenheilung

1) Den Markus hat er erst in Rom kennen gelernt.

aus nicht gegen den primären Charakter der Überlieferung argumentieren. Erstlich können diese Lahmenheilungen sowie die Blindenheilung (Heilung des nicht sowohl blinden als zeitweise geblendeten Paulus) wirklich geschehen sein — suggestive Heilungen dieser Art, nämlich eben von Gelähmten, werden aus allen Zeitaltern berichtet[1] —; will man das aber nicht annehmen, so steht es fest, daß in der Urgemeinde von Anfang an an solche Heilungen geglaubt worden ist, und die Geschichten sind nicht so erzählt, daß man primäre Tradition, d. h. Tradition aus dem Kreise der näher oder ferner Beteiligten, ausschließen müßte. Daß aber Paulus trotz der Steinigung am Leben geblieben ist und in die Stadt zurückkehren konnte, ist nicht als Wunder erzählt, sondern soll als das Werk besonderer göttlicher Bewahrung (ähnlich wie beim Schlangenbiß) aufgefaßt werden. Es bleibt also von den Heilungswundern nur die Erweckung der Tabitha von den Toten durch Petrus übrig. Was hier wirklich passiert ist, ist müßig zu fragen. Wichtig aber ist, daß die Töchter des Philippus dem Papias eine Totenerweckung erzählt haben (Euseb., h. e. III, 39, 9) und daß noch Irenäus II, 31, 2 schreibt: *ὁ κύριος ἤγειρεν [νεκροὺς] καὶ οἱ ἀπόστολοι διὰ προσευχῆς, καὶ ἐν ἀδελφότητι πολλάκις διὰ τὸ ἀναγκαῖον καὶ τῆς κατὰ τόπον ἐκκλησίας πάσης αἰτησαμένης μετὰ νηστείας καὶ λιτανείας πολλῆς ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα τοῦ τετελευτηκότος καὶ ἐχαρίσθη ὁ ἄνθρωπος ταῖς εὐχαῖς τῶν ἁγίων.* Daß man schon bei Lebzeiten des Petrus von Totenerweckungen durch ihn berichtet hat, ja daß er selbst geglaubt haben mag, eine Tote ins Leben zurückgerufen zu haben, halte ich durchaus für wahrscheinlich. Der Annahme einer primären Tradition — so kraß die Geschichte erzählt ist — ist es aber günstig, daß die Geschichte fest fixiert erscheint und keiner besonderen Tendenz dient. Sie ist nicht

---

1) Es kommt hier noch hinzu, daß jede der drei Lahmenheilungen ihr Besonderes hat. Die erste (in Jerusalem) kann aus dem Rahmen der Geschichte schlechterdings nicht herausgebrochen werden; denn augenscheinlich hat sie den Anstoß für alles Folgende (ja wahrscheinlich auch — s. u. — für die Ausgießung des Geistes) geboten. Die zweite (in Lydda) ist eine Einzelanekdote, von der lediglich die starke Verbreitung des Evangeliums in Lydda und Saron abgeleitet wird. Die dritte (in Lystra) ist die Voraussetzung der unerfindbaren Geschichte von der Apotheose des Barnabas und Paulus.

in Jerusalem passiert, sondern in dem für die urchristliche Geschichte sonst bedeutungslosen Joppe, und ihre günstigen Folgen erstrecken sich auch nur auf Joppe und Umgegend. Von den jerusalemischen Honoratioren hat niemand den Petrus begleitet, und eine bewußte Nachbildung einer evangelischen Totenerweckung liegt auch nicht vor: Petrus hat an der Leiche gebetet und dann die alte Frau, die in der kleinen christgläubigen Gemeinde zu Joppe eine gewisse Rolle gespielt hatte, durch Zuruf ins Leben zurückgeführt. Ich sehe nicht ein, daß Jahrzehnte nötig gewesen seien, um diese Legende zu schaffen; sie mag dem Lukas erzählt worden sein, als er in Cäsarea bei Philippus weilte.

Die „singulären" Wunder anlangend, so bedarf es in bezug auf die beiden plötzlichen Erblindungen (Paulus und Elymas) und den Straftod des Herodes überhaupt keiner Worte. Der Straftod ist einfach religiöse Erzählung; Paulus hat wirklich eine kurze Zeit nicht sehen können, und die Blendung des Elymas durch Paulus, bei der es gewiß nicht so zugegangen ist, wie der Erzähler berichtet, wird irgendeinen geschichtlichen Kern haben, den kein Vorsichtiger anzugeben sich getrauen wird. Denn es läßt sich Verschiedenes vermuten. Es genügt die Tatsache, daß der Magier des Prokonsuls damals das Augenlicht verlor, als Paulus Einfluß auf seinen Gönner und Patron gewann. An einfache Erfindung ist wohl nicht zu denken; warum passiert dem viel schlimmer geschilderten Simon Magus nichts Schlimmes? Diese negative Tatsache scheint mir sehr wichtig; denn wenn Lukas Wunder hätte erfinden wollen, so gab es keine passendere Stelle als hier. Eben darum halte ich den Rekurs auf solche in jener Zeit in Novellen häufigen Züge nicht für angezeigt.

Nachbleiben also nur Himmelfahrt, Pfingstwunder, Erdbeben und die Ananias-Sapphira-Geschichte. Von diesen kann man das „Pfingstwunder" auch sofort streichen. Die zahllosen gelehrten Erörterungen darüber sind wirklich des Papiers nicht wert, auf dem sie gedruckt stehen. Etwas schriftstellerisches Gefühl und Verständnis genügt, um zu erkennen, daß Lukas, der Schriftsteller und Stilist, sich hier die Freiheit genommen hat, das ihm natürlich nach Art und Erscheinungsform wohlbekannte „Zungenreden" großartig auszugestalten. Sekundäre, tertiäre Traditionen hier einzuschalten oder zwei Quellen anzunehmen und dergleichen, dazu liegt gar kein Grund vor. Man

verwundet diese Darstellung bereits, wenn man ihr nachrechnet und sie auf ihre innere Einheit prüft. Auch das „Erdbeben“ 4, 31 ist nicht von Belang. Ist doch von einem Erdbeben im strengen Sinn nicht die Rede: *δεηθέντων αὐτῶν ἐσαλεύθη ὁ τόπος, ἐν ᾧ ἦσαν συνηγμένοι, καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Das Erzittern in der Ekstase wird vom Erzähler auch auf den Ort übertragen. Gewiß meint er ein wirkliches Wunder, aber ebenso gewiß ist, daß die Nachricht, solch ein Wunder sei geschehen, sofort und an Ort und Stelle selbst aufkommen konnte.

Anders steht es mit der Ananias-Sapphira-Geschichte und der Himmelfahrt; aber sie sind ganz verschieden.

Die Ananias-Sapphira-Geschichte ist sicher keine „allegorische Fabel“ (Pfleiderer) und erweist sich dadurch als zu einer älteren Überlieferung gehörig, daß sie nicht eine allgemeine Gütergemeinschaft in der jerusalemischen Gemeinde, sondern die Opferwilligkeit als eine freiwillige voraussetzt. Auch gehört sie nicht in den Pragmatismus der ApGesch., d. h. sie ist kein notwendiges Glied in dem Fortschritt der Erzählung, sondern sie steht für sich. In der Formgebung ist sie ganz lukanisch, hat aber sprachlich und sachlich singuläre Elemente (*νοσφίζεσθαι, συστέλλειν, διάστημα, συνεφωνήθη ὑμῖν, ψεύσασθαι τὸ ἁγ. πνεῦμα, ψεύσασθαι τῷ θεῷ, οἱ νεώτεροι* [*οἱ νεανίσκοι*]). Ihr Akumen ist das wunderbare Wissen und Vermögen des Petrus (sekundär: die Heiligkeit der Gemeinde, in der jeder Frevel von Gott gerächt wird). Was wirklich geschehen ist, läßt sich wiederum nicht sagen; aber daß in Jerusalem selbst und schon von den Zeitgenossen der plötzliche Tod zweier verdächtiger Gemeindeglieder als ein durch Petrus angekündigtes göttliches Strafgericht aufgefaßt und in Erinnerung an Josua 7 und Levit. 10 stilisiert worden ist, ist nicht unglaublich. Erinnert man sich aber an I Kor. 5, 5, so kann man noch einen Schritt weiter gehen und sehr wohl annehmen, Petrus habe wirklich ein Todesurteil über das Ehepaar ausgesprochen und dieses habe sich verwirklicht (s. Macar. Magn. III, 21. 28). Wie, darüber sind kaum Mutmaßungen erlaubt. Jedenfalls gehört diese Legende nicht zu denen, die erst in einer späteren Generation gebildet werden konnten.

Dagegen ist die leibliche Himmelfahrt ohne Zweifel eine

Erzählung, die sich nicht im Kreise der Elfe gebildet haben kann. Das Material für die Überlieferungsgeschichte der Himmelfahrt habe ich in Hahns Bibliothek der Symbole 3. Aufl. S. 382 ff. zusammengestellt. Im NT kommt sie außer in der ApGesch. nur im unechten Mark.-Schluß und im Zusatz zu Luc. 24, 51 vor. Paulus kennt sie nicht; aber wie nahe die Verdichtung der Vorstellung auf Grund des uralten religiösen Bekenntnisses vom descensus und ascensus unter Erinnerung an die Geschichte des Elias lag (zur „Wolke" vgl. Mark. 9, 7; 13, 26; 14, 62; Apoc. 11, 12; 14, 14 ff.), braucht nicht nachgewiesen zu werden. Das Interessante ist die Lokalisierung auf dem Ölberg und die Fixierung von 40 Tagen. Die Lokalisierung braucht nicht notwendig in Jerusalem selbst entstanden zu sein; doch ist es überwiegend wahrscheinlich, daß sie dort geschaffen worden ist; denn solche Lokalisierungen pflegen doch am Ort selbst stattzufinden. Daß aber die Urgemeinde die Endgeschichte Jesu sehr bald in ihrem Sinn und zu ihrer Verherrlichung mit lokalen Legenden ausgestaltet hat, darüber kann kein Zweifel sein. Erleichtert wurde diese Legendenbildung dadurch, daß die Apostel nach 12 Jahren Jerusalem verlassen haben und nur noch zeitweise dorthin zurückkehrten. Die Gemeinde stand unter der Leitung des Jakobus, der nicht zu den Zwölfen gehörte. Vielleicht erst nach seinem Tode aber werden die Legenden aufgekommen sein, daß Jesus zuerst ihm erschienen sei, daß die Frauen am leeren Grabe (oder eine Frau) ihn gesehen haben, daß also Erscheinungen in Jerusalem denen in Galiläa vorangegangen seien (die letzteren wurden dann geflissentlich vernachlässigt). Zu der Zeit, als Luk. mit Paulus in Jerusalem war, wurde das schwerlich schon erzählt. Was damals erzählt worden ist, lernen wir aus I Kor. 15, dem echten Markus- und dem Matth.-Ev. Die Zerstreuung der Apostel nach 12 Jahren und die Zerstreuung der jerusalemischen Gemeinde während des großen Kriegs sind die Voraussetzungen gewesen, daß die Legenden über die Erscheinungen des Gekreuzigten in Jerusalem so üppig und tendenziös wuchern konnten. Sie haben sich in der zweiten Generation — vielleicht außerhalb Jerusalems, aber zugunsten Jerusalems, sodann in der sich aufs neue sammelnden Gemeinde Jerusalems — entwickelt.

Aber wie konnte Luk., wenn er einst Zuverlässigeres gehört

hatte, sein besseres Wissen mit einer jüngeren und schlechteren Überlieferung vertauschen? Nun, daß er es konnte, zeigen bereits die beiden Teile seines Werkes, wenn man den Schluß des ersten mit dem Anfang des zweiten vergleicht; denn hier hat er eine sekundäre Tradition mit einer tertiären vertauscht. Warum soll er also nicht schon früher eine primäre für eine sekundäre hingegeben haben? In dem Evangelium weiß er auch von einer Himmelfahrt — Act. 1, 1 ff. sagt er mit dürren Worten, daß er in seinem früheren Werk bis zur Aufnahme Jesu in den Himmel erzählt habe, s. auch Luk. 9, 51 —, aber er deutet sie nur an, er schilderte sie nicht als eine sichtbare, er verlegte sie nicht auf den Ölberg, und er ließ sie nicht erst nach 40 Tagen, sondern am Ostertage erfolgen. Das sind alles Vorzüge gegenüber der Erzählung in der ApGesch., trotzdem alles auch schon legendarisch ist und eine Traditionsbildung voraussetzt, die zu ihrer Entwicklung einige Zeit gebraucht haben muß. Nun aber weiß er es noch besser oder vielmehr noch schlechter: nun ist die Himmelfahrt sichtbar gewesen wie die Himmelfahrt des Elias, nun erfolgte sie auf dem Ölberg, und zwar nach 40 Tagen eines stetigen Verkehrs mit den Jüngern. Wer nicht glauben will, daß Luk. die Tradition des Paulus und Markus mit der, die in seinem Evangelium vorliegt, vertauscht haben kann, der darf auch nicht glauben, daß er diese für die in der ApGesch. vorliegende preisgegeben hat. Und doch ist dies eine Tatsache, wenn man nicht annehmen will, daß die (gewiß nicht intakten) ersten 12 Verse der ApGesch. bis in ihren Kern hinein überarbeitet und umgegossen worden sind. Zu einer so radikalen Annahme liegt aber kein Grund vor. Also bleibt es dabei, dass Luk. zweimal sein besseres Wissen gegen ein schlechteres vertauscht hat.

Aber ist das so auffallend? Hat nicht vielmehr die „Christologie“ ihre eigene Geschichte, und mußte diese nicht stärker wirken als die wirkliche Geschichte? Das Problem, um welches es sich hier handelt, ist geringfügig gegenüber dem Markus-Problem, d. h. gegenüber dem Problem, wie sich in der Urgemeinde schon in den ersten 30 Jahren die legendarischen Überlieferungen von Christus gebildet haben — unter den Augen der Augenzeugen! Die jüngere Legende und die Tendenzlegende ist eben stets wirksamer als das Gedächtnis an die wirkliche Geschichte, und selbst die Erinnerungen von Augenzeugen trans-

formieren und stilisieren sich unter der Herrschaft des „Es mußte geschehen“! Als Lukas geraume Zeit nach der Zerstörung Jerusalems — vielleicht in Asien — sein Evangelium niederschrieb, hat er die Endgeschichte Jesu nach einer Rezension wiedergegeben, die zwar aus Jerusalem kam, aber in wichtigen Stücken mit der johanneischen stimmte. Erst später hat er den Mythus der vierzig Tage und der sichtbaren Himmelfahrt aufgenommen und sich in der ApGesch. zu ihm bekannt. Dieser Mythus gehört zu der nicht geringen Zahl derjenigen, bei denen sich israelitische und hellenische Anschauungen begegneten. Gewiß irren die, welche die Legende von der Himmelfahrt Jesu auf heidenchristlichem Boden und unter Anlehnung an die Mythen von der Apotheose der Heroen und Kaiser entstanden glauben; aber daß dem geborenen Hellenen diese Legende, nachdem sie zu ihm gelangt, besonders willkommen und daher glaubwürdig war, ist nicht verwunderlich. Nun erst hatte für seine Auffassung und sein Verständnis der Dinge die Geschichte des Weltheilandes, dessen Geburt die Engelchöre verherrlicht haben, ihr würdiges Finale! Damit waren alle früheren mehr oder weniger unbefriedigenden „Schlüsse“ beseitigt.

Die Wundergeschichten in den ersten 15 Capp. der ApGesch. enthalten also zwar in der Himmelfahrtsgeschichte eine tertiäre Legende, ja einen Mythus, während Luk. ursprünglich Besseres gewußt und auch im Mark.-Ev. gelesen hat; aber es läßt sich sehr wohl erklären, warum er in diesem Fall sein besseres Wissen mit einem schlechteren vertauscht hat. Die übrigen Wundergeschichten aber, welche in jenen Capp. stehen, können sämtlich, einschließlich der Ananias-Sapphira-Geschichte, der primären Tradition zugerechnet werden, wenn auch die eine und die andere bereits stilisiert erscheint[1]. Bemerkenswert ist es,

1) Von den vier realistischen Engelerscheinungen habe ich bisher noch nicht gehandelt. Die erste (1, 10 f.) ist unerheblich: die beiden „Männer“ bei der Himmelfahrt sind als angeli interpretes fast notwendige Ausstattungsstücke solcher Erzählungen (s. die Engelerscheinungen am Grabe). Die beiden Erzählungen 5, 19 u. 12, 7—11 (der das Gefängnis öffnende Engel) sind augenscheinlich Dubletten (s. darüber unten). Die ältere Form ist hier die, daß Petrus (nicht „die Apostel“) aus dem Gefängnis wunderbar, d. h. durch einen Engel, befreit worden ist (c. 12). Eine „wunderbare“ d. h. ganz unerwartete Befreiung darf man wirklich annehmen; dafür bürgen die Details der Geschichte. Daß jedes Gottes-

daß in bezug auf Jerusalem selbst (abgesehen von der Himmelfahrt) nur die Wunder der Lahmenheilung, des Todes des Ananias und der Sapphira und der Befreiung des Petrus aus dem Gefängnis erzählt werden[1]. Das ist sehr bescheiden und ein gutes Zeugnis für die relative Zuverlässigkeit der jerusalemischen Berichte; es läßt sich zudem aber auch fast in bezug auf sämtliche in der ApGesch. erzählte Wunder sagen, daß sie, gemessen an den Wundern der Acta Pauli, der Acta Johannis und der späteren Apostelakten, kaum als Wunder erscheinen. Die Wunder der Wirstücke sind fast alle Wunder in der ersten Potenz; die Wunder in c. 1—15 sind zum Teil auch solche, zum Teil aber Wunder in der zweiten Potenz. Die Wunder der sog. apokryphen Apostelgeschichten sind Wunder in der zweiten und dritten Potenz. Unter Wunder in der dritten Potenz sind die albernen Mirakel zu verstehen, die schlechterdings kein Körnchen von Wirklichkeit besitzen, sondern vom Boden aus erlogen sind oder sich als einfache Übertragung altbeliebter Wundergeschichten und Mythen darstellen. Die Kritiker der Apostelgeschichte kennen in der Regel diesen ungeheuren Komplex fabelhafter Erzählungen nicht hinreichend. Kennten sie ihn, so würden sie von den Wundererzählungen der Apostelgeschichte nicht viel Aufhebens machen.

Die oben gemachte Beobachtung, daß in bezug auf Jerusalem nur drei Wunder erzählt sind, legt die Frage nahe, wie sich die Überlieferungen in der Apostelgeschichte überhaupt gruppenweise verteilen. Von hier aus kann man vielleicht der Lösung der Rätsel, welche das Buch aufgibt, näher kommen. Der nächste Abschnitt ist dieser Frage gewidmet.

---

kind, speziell aber Petrus (12, 15), seinen fürsorgenden Engel habe, war die allgemeine Meinung. Damit war der Modus der Befreiung von selbst gegeben, und wenn wir auch nicht annehmen, daß Petrus selbst so erzählt hat, wie wir im 12. Cap. lesen, so können doch schon seine Freunde so berichtet haben. Das Sprechen des Engels zu Philippus endlich (8, 26) ist als „Wunder“ unerheblich.

1) Die übrigen Wunder haben sich in Damaskus, Lydda, Joppe, auf Cypern und in Lystra zugetragen.

Fünftes Capitel: Die Quellen und ihr Wert.

Ist Lukas, der Arzt, der Verfasser der Apostelgeschichte, so erledigt sich die Quellenfrage für die ganze zweite Hälfte des Buches einfach und schnell. In bezug auf einen beträchtlichen Teil von ihr hat er als Augenzeuge geschrieben, in bezug auf die anderen Partien auf Grund von Erzählungen mitwirkender Augenzeugen. Für die Vorgänge auf der 2. und 3. Missionsreise kommen Timotheus, die Macedonier Gajus und Aristarch (s. 19, 29; 20, 4; 27, 2) in erster Linie in Betracht (s. o. S. 122 f.). Was die Erzählungen der letzten Vorgänge in Jerusalem und Cäsarea (c. 21—26) betrifft, so können wir eine bestimmte Person nicht nennen, denen er sie verdankt; aber Lukas war ja Begleiter des Paulus auf der langen Seereise von Cäsarea nach Rom, die diesen Vorgängen unmittelbar gefolgt ist. Schriftliche Quellen sind für die zweite Hälfte des Buches (von c. 16, 6 an) an sich unwahrscheinlich und nirgends indiziert[1]. Daß aber die Berichte, die dem Verf. für diesen Teil zu Gebote standen, sich durch ihren nüchternen Charakter bestimmt von den Quellen für die erste Hälfte des Buches unterscheiden, ist oben S. 117 f. gezeigt worden[2].

Was die erste Hälfte betrifft, so schlägt jeder Versuch fehl, auf Grund des Lexikons und des Stils Quellen sicher auszuscheiden. Eine bis ins einzelnste gehende Untersuchung hat mich belehrt, daß alles hier so „lukanisch“ ist, daß auf dem Wege sprachlicher Untersuchungen nichts Gewisses zu gewinnen ist. Zwar unterscheidet sich der Stil der ersten Hälfte in einigen deutlich faßbaren Merkmalen von dem der zweiten (s. „Lukas der Arzt“ S. 76 ff.); aber nicht nur ist die Übereinstimmung viel

1) Ob sie aus den „Unstimmigkeiten“ zu folgern sind, darüber s. u.

2) Lokalkolorit zeigen in der zweiten Hälfte nur die in Ephesus spielenden Erzählungen und die Seereise.

größer als die Verschiedenheit, sondern das Problem, welches hier besteht, ist auch nur ein Teil des Problems, welches zwischen dem Evangelium und der Apostelgeschichte obwaltet. Lukas ist Stilkünstler gewesen und hat seinen Stil je nach dem Inhalt seiner Erzählungen und ihrem geographischen Ort modifiziert (s. a. a. O. S. 74 f.), das ist eine ganz sichere Beobachtung; also ist aus den Stilverschiedenheiten nicht notwendig auf Quellen zu schließen. Quellen können ihnen natürlich zugrunde liegen — im Evangelium hätte man vielleicht durch Stilkritik auf eine Quelle wie Markus und eine andere wie Q kommen können, auch wenn man Markus und Matth. nicht besäße (s. meine Untersuchungen über die Quelle Q, 1907) —; aber in der ApGesch. kann der Nachweis auf Grund sprachlicher Untersuchungen nirgendwo erbracht werden.

Die methodische Forschung in bezug auf die erste Hälfte des Buches muß gegenüber diesem negativen Ergebnis an anderen Punkten einsetzen — bei den Schauplätzen und bei den Personen, von denen erzählt ist. Alle Tradition ist in der Geschichte an diese Größen gebunden: sie ist entweder lokale oder personale Tradition oder beides zusammen. Auf Tradition aber war Lukas angewiesen; denn der Schauplatz, auf welchem sich die Urgeschichte der Kirche abgespielt hat, lag ihm, dem Hellenen, sowohl örtlich wie zeitlich, wie der Natur und dem Geiste nach fern. Aber andererseits ist es von hoher Wichtigkeit, daß er — wenn wahrscheinlich auch nur flüchtig — in Palästina gewesen ist, daß er die Gemeinden von Jerusalem, Cäsarea und einige Kirchen der östlichen Küste des Mittelmeers kennen gelernt, daß er neben Paulus mit dem Jerusalemiten Silas und in Rom auch mit dem Jerusalemiten Markus zusammen gearbeitet, daß er sich sogar mit Jakobus, dem Bruder des Herrn, persönlich berührt und in dem Hause des Evangelisten Philippus gewohnt hat (s. o. S. 122 f.)[1]. Das sind gewiß Verbindungen genug,

1) Seine Berührung bzw. sein Zusammenarbeiten mit den hellenischen Mitarbeitern des Paulus gehört nicht hierher. Die Nichterwähnung des Titus in der ApGesch. wäre nur dann ein Problem, wenn Titus ein ständiger und für die Tätigkeit des Paulus charakteristischer Gehilfe des Apostels gewesen wäre wie Timotheus und zeitweilig Silas. Aber aller Wahrscheinlichkeit nach war er so selbständig wie Lukas selbst und stellte sich nur zeitweilig dem Apostel zur Disposition. Er steckt übrigens

um die Stoffbeschaffung für c. 1—16, 5 der ApGesch. zu erklären, und es liegt auf der Hand, daß man sich zunächst an sie bei der kritischen Untersuchung zu halten hat. Ob sie ausreichen bzw. ob nicht doch andere Quellen gesucht werden müssen, ist eine weitere Frage.

Blicken wir zunächst auf die Schauplätze, so ergibt sich folgender Tatbestand:

C. 1—8, 1 Jerusalem.

C. 8, 1. 4 *αἱ χῶραι τῆς Ἰουδαίας καὶ Σαμαρίας*.

C. 8, 5—25 Samaria und Jerusalem.

C. 8, 26—40 Die philistäische Küste (Azotus und Cäsarea; Ausgangspunkt Jerusalem: 8, 26).

C. 9, 1—30 Damaskus und Jerusalem.

C. 9, 32—11, 18 Die philistäische Küste (Lydda, Joppe, Cäsarea) und Jerusalem.

C. 9, 32 Summarischer Bericht über die Kirche von ganz Judäa, Galiläa und Samaria.

C. 11, 19—30; 12, 25 Antiochia und Jerusalem.

C. 12, 1—24 Jerusalem (und Cäsarea).

C. 13, 1—14, 28 Antiochien und die von dort unternommene Mission in dem südöstlichen und mittleren Kleinasien.

C. 15, 1—15, 35 Antiochien und Jerusalem; 15, 36—16, 5 neue Reise zu den syrischen und cilicischen Gemeinden und in das südöstliche Kleinasien (als Übergang zum Folgenden).

Der Überblick scheint zu lehren, daß wir es, mit Ausnahme von c. 13, 1—14, 28 (der Abschnitt ist durch „Antiochia" ein- und ausgeleitet), in c. 1, 1—15, 35 durchweg mit jerusalemischen Traditionen zu tun haben; denn auch wo die Erzählung auf anderen Schauplätzen spielt, bleibt Jerusalem der Ort, von welchem sie ausgeht und in den sie mehr-

---

wohl in den Worten „*καί τινας ἄλλους*" in Act. 15, 2 und vielleicht auch in 15, 35 (*μετὰ καὶ ἑτέρων πολλῶν*). Durch die Erwähnung der *ἄλλοι* hat Lukas sein Gewissen als genauer Berichterstatter salviert und deutlich genug zu erkennen gegeben, daß er nichts unterschlagen wolle, daß er sich aber auf die Erwähnung des Paulus und Barnabas beschränken dürfe als der Hauptpersonen. Dazu zeigt Gal. 2, 1 (*μετὰ Βαρν., συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον*) und Gal. 2, 9 (wo Titus fehlt), daß die Übrigen wirklich nur Nebenpersonen waren. Das Verfahren des Lukas ist also völlig gerechtfertigt.

fach wieder mündet. Das Ergebnis wäre also sehr einfach so zu formulieren: die Apostelgeschichte bietet in ihrer ersten Hälfte, mit Ausnahme von c. 13 u. 14, lediglich jerusalemische Traditionen.

Allein so einfach ist der Tatbestand nicht. Fordert doch schon das „eingesprengte“ Stück mit seinem offenkundig antiochenischen Horizont eine Untersuchung, ob nicht auch bereits vorher antiochenische Tradition zu erkennen ist, und in bezug auf c. 15 steht es so, daß die Erzählung von Antiochien ausgeht (v. 1 f.) und dorthin zurückkehrt (v. 30—35). Die genaue Untersuchung zeigt hier, daß c. 15 so gut ein antiochenisches Stück ist wie der Abschnitt c. 13 u. 14; denn beide sind ganz parallel angelegt: die Erzähluug beginnt in Antiochien, geht dann zu anderen Schauplätzen über und kehrt wieder nach Antiochien zurück. Also c. 13, 1 — 15, 35 ist antiochenische Tradition, weil der Hauptschauplatz Antiochien ist. Dazu passen vortrefflich die genauen Angaben über antiochenische Propheten und Lehrer in 13, 1 und die Details in 15, 1. 2 u. 15, 30—35. Man hat nun gemeint, mit c. 13, 1 beginne ein ganz neues Stück, weil der Abschnitt mit den Worten eröffnet wird: *ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν προφῆται καὶ διδάσκαλοι.* Allein „*Ἀντιόχεια*“ ausdrücklich zu nennen (statt nach 12, 25 einfach „daselbst“ zu sagen), war geboten, weil schon in 12, 25 der Stadtname zu *ὑπέστρεψαν* ergänzt werden mußte und somit dem Gedächtnis zuviel zugemutet worden wäre, wenn auch hier wieder die Stadt nicht genannt wäre. *Κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν* aber heißt es — nicht, um mitzuteilen, daß es in Antiochien eine Gemeinde gegeben habe, sondern um die zu nennenden Propheten als einheimische von den jerusalemischen Propheten, die nach Antiochien gekommen waren (11, 27 ff.) zu unterscheiden. Cap. 13, 1 ff. hat also sowohl 12, 25 als 11, 27 bis 30 zur notwendigen Voraussetzung. Nun gewahrt man aber auch sofort, daß dieser Abschnitt, der zwar in eine Reise des Barnabas und Paulus nach Judäa und Jerusalem mündet, doch vom Standpunkt Antiochiens aus entworfen ist, auch wenn man die D-Lesart *συνεστραμμένων ἡμῶν* nicht für ursprünglich hält (sie markiert richtig, daß hier nicht jerusalemische, sondern antiochenische Tradition vorliegt); denn nach Antiochien kommen die jerusalemischen Propheten, und die Apostel gehen von Anti-

ochien aus und kehren dahin zurück (während die Rückkehr der jerusalemischen Propheten nicht berichtet wird). Es ist also genau dieselbe Einrahmung hier zu konstatieren wie in 13, 1 f. u. 14, 26 f. und 15, 1 ff. u. 15, 30—35. Also ist alles von 11, 27—15, 35 antiochenische Tradition mit Ausnahme von 12, 1 bis 24, welches jerusalemische Stück sich nunmehr als eingesprengtes darstellt.

Aber die vom Standpunkt Antiochiens entworfenen Stücke beginnen nicht erst mit 11, 27; vielmehr, wie längst erkannt ist, hat 11, 27 ff. den wichtigen, ja zentralen Abschnitt 11, 19—26 zu seiner Voraussetzung und bildet mit ihm eine Einheit. In diesem Abschnitt zielt die rasch fortschreitende Erzählung von Anfang an auf Antiochien und bringt in bewunderungswürdiger Kürze eine Fülle von Tatsachen (Predigt an die Heiden; Gründung und rasches Wachstum der Gemeinde; Sendung des Barnabas aus Jerusalem nach Antiochien; Zustimmung des Barnabas zur Heidenmission und Anteil an ihr; Heranziehung des Paulus aus Tarsus nach Antiochien durch Barnabas; gemeinsames Missionswirken beider während eines ganzen Jahres in der Stadt; Aufkommen des Christennamens daselbst). Diese Tatsachen an sich, vor allem die Mitteilung über den Ursprung des Christennamens, lassen darüber keinen Zweifel, daß hier antiochenische Tradition vorliegt, auch wenn 11, 19—26 nicht so eng mit dem Folgenden verbunden wäre, wie es der Fall ist. Auch das ist nicht vergessen, daß es ausschließlich einige cyprische und cyrenäische Christen waren, welche die direkte Heidenpredigt — und zwar zunächst nur in Antiochien; denn das wird ausdrücklich hervorgehoben — zuerst gewagt haben.

Daß ihre Namen nicht genannt sind, während doch nachher die antiochenischen Propheten und Lehrer mit Namen aufgeführt werden, kann nicht darin seinen Grund haben, daß ihr Erfolg ein numerisch geringer war — denn 11, 21 wird das Gegenteil gesagt —, sondern nur darin, daß sie keine berufsmäßigen Propheten oder Lehrer waren.

Aber diese cyprischen und cyrenäischen Christen, die in Antiochien missioniert und die Heidenmission begründet haben, werden 11, 19 f. als Glieder einer bereits bekannten Gruppe eingeführt, nämlich als zugehörig zu den Christen, die sich aus Jerusalem infolge der Stephanus-Episode geflüchtet hatten. Durch

die Worte: *οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ,* werden sie eingeführt. Die Erzählung greift damit um 146 Verse zurück und knüpft unmittelbar an 8, 1. 4 an, als läge nichts dazwischen (s. das Stichwort *διεσπάρησαν* in 8, 1 und *οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες* in 8, 4). Also gehört 8, 1. 4 zur antiochenischen Erzählungsgruppe; wieviel muß dann noch aus dem Vorhergehenden hinzugenommen werden?

Um diese Frage zu beantworten, muß man offenbar bei 6, 1 ff. einsetzen; denn alles was vorher liegt, ist ganz andersartig und rein jerusalemisch. Auch hebt sich, wie wir später noch deutlicher sehen werden, 6 1 ff. in der Art und Genauigkeit der Erzählung stark von c. 1—5 ab.

C. 6, 1—6 erzählt die Auswahl der sieben Armenpfleger aus Anlaß eines in der Gemeinde bestehenden Gegensatzes von Hellenisten und Hebräern. Unter den Sieben wird Stephanus sofort stark hervorgehoben (*ἀνὴρ πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου*, bzw. *πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως ἐποίει τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα ἐν τῷ λαῷ*, bzw. *ἡ σοφία καὶ τὸ πνεῦμα ᾧ ἐλάλει*, man vgl. die Charakteristik des Barnabas in 11, 24: *ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως*), alle übrigen werden bloß genannt mit Ausnahme des einen Zusatzes bei Nikolaus „*προσήλυτος Ἀντιοχεύς*" (6, 5). Die beiden Züge, daß nur der Antiochener seiner Herkunft nach bezeichnet wird und daß die Hellenisten mit ihrem Gegensatz zu den Hebräern überhaupt erwähnt werden — hier ist offenbar eine Art Vorstufe zu den *Ἕλληνες* in 11, 20 — machen es bereits wahrscheinlich, daß 6, 1—6 zu 11, 19 ff. gehört. Aber die Abschnitte sind noch stärker verklammert. Notwendig muß man nämlich die Frage aufwerfen, warum die Wahl der sieben Armenpfleger, die sich so bestimmt von den Erzählungen in c. 1—5 abhebt, überhaupt erzählt ist. Achtet man auf die Folgen, so erkennt man, daß nicht weniger als drei Linien irgendwie von jener Wahl ausgehen: (1) die Disputationen des Stephanus mit den hellenistischen Juden und nun alles Folgende bis zur Missionspredigt der durch die Stephanus-Verfolgung Zerstreuten in Antiochien, (2) die Missionswirksamkeit des Philippus in Samarien usw., (3) der Verfolgungseifer des Paulus und seine Bekehrung auf dem Wege nach Damaskus. Aber nur die erste Linie ist wirklich organisch mit der Wahl der Sieben verknüpft; die beiden anderen haben diese

Wahl als Voraussetzung innerlich nicht nötig und haben speziell mit dem Unterschied der Hebräer und Hellenisten gar nichts zu tun. Dagegen ist der Zusammenhang in der folgenden Reihe ein ganz straffer:

(1) Hebräer und Hellenisten geraten unter sich in Spannung;

(2) Um diese Spannung zu beseitigen, werden sieben Hellenisten gewählt als Armenpfleger;

(3) Einer von ihnen, Stephanus, streitet mit den strenggläubigen Hellenisten und wird beschuldigt, Lästerungen gegen „den hl. Ort" und das Gesetz ausgestoßen und die Zerstörung des Tempels und die Abschaffung der ἔθη des Moses verkündigt zu haben;

(4) Es erhebt sich eine Verfolgung, Stephanus wird getötet und die jerusalemischen Christen (außer den Aposteln — also auch nicht alle jerusalemischen Christen, sondern höchst wahrscheinlich die hellenistischen) müssen Jerusalem verlassen;

(5) Sie zerstreuen sich zunächst in Judäa und Samarien und predigen dort, wandern aber missionierend auch weiter nach Phönizien, Cypern und Antiochien, und einige cyprische und cyrenäische Männer unter ihnen predigen in Antiochien den Griechen das Evangelium.

Offenbar ist das eine Erzählung, die von vornherein Antiochien und die Predigt bei den Hellenen zu ihrer Spitze hat und eben deshalb von der Spannung in Jerusalem selbst zwischen Hebräern und Hellenisten ausgeht. Aber auch formell läßt sich das nachweisen; denn nicht nur wird in der Philippuserzählung nicht ausdrücklich Gewicht darauf gelegt, daß die Samaritaner eine andere Konfession haben als die Juden, sondern diese Erzählung gibt sich auch ganz deutlich als eine Digression. In 8, 4 nämlich macht Lukas bereits einen Ansatz, das zu erzählen, was 11, 19 folgt. Er beginnt mit den Worten: *οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διῆλθον*, d. h. mit denselben Worten, mit denen er 11, 19 beginnt. Aber anstatt fortzufahren: (*διῆλθον*) *ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ Ἀντιοχείας*, beschränkt er sich, ohne Länder zu nennen, auf die ganz allgemeine Phrase: (*διῆλθον*) *εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον*, um dann auf Philippus überzugehen, andere Digressionen daran zu heften und erst 11, 19 den Faden wieder aufzunehmen. Es ist also alles, was zwischen 8, 4 und

11, 19 liegt, Digression, und somit ist 6, 1—8 und 11, 19—15, 35 (mit Ausnahme von 12, 1—24) ein großes einheitliches Stück, welches sich scharf von dem Übrigen abhebt: es ist antiochenische Tradition, als solche durch den *Νικόλαος προσήλυτος Ἀντιοχεύς* von vornherein gekennzeichnet, durch die auf Antiochien gerichtete Spitze charakterisiert und durch den unauflöslichen Zusammenhang mit den folgenden unstreitig antiochenischen Stücken sicher bestätigt. Angesichts der wörtlichen Übereinstimmung von 8, 4 u. 11, 19 muß sogar die Frage aufgeworfen werden, ob hier nicht eine schriftliche Quelle zugrunde liegt. Das Argument ist stark, aber doch für sich allein noch nicht schlagend; Lukas kann auch seine eigenen Worte wiederholt haben.

Allein es gibt noch eine Erwägung, die es wahrscheinlich macht, daß hier eine schriftliche Quelle zugrunde liegt. In c. 6, 13 werden die Zeugen, welche dem Stephanus Lästerungen gegen den Tempel und das Gesetz vorwerfen, als falsche Zeugen bezeichnet, und dann folgt die lange Stephanusrede; sie bricht aber nicht nur vorzeitig ab, sondern sie zeigt auch deutliche Überarbeitung, läßt eine abschätzige Meinung über den Tempel gerade noch erkennen, während sie in bezug auf das Gesetz ganz unklar ist. Man vermutet daher nicht zu kühn, wenn man annimmt, daß hier eine Vorlage zugrunde liegt, in der die Vorwürfe in bezug auf den Tempel und das Gesetz (s. den Prozeß Christi) nicht als falsche Vorwürfe bezeichnet waren und in der die Stephanusrede (in bezug auf das Gesetz) schärfer lautete und auch am Schluß die Nachweisung enthielt: *Ἰησοῦς καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν Μωϋσῆς*. Es entspricht nur Lukas' Pietät gegen das AT und die Frömmigkeit der alten Religion — eben weil er sie innerlich nicht kannte —, daß er hier Abmilderungen vorgenommen hat. Dann aber ist es wahrscheinlich, daß er für 6, 1—8, 4 u. 11, 19 — 15, 35 (von 12, 1—24 ist in diesem Zusammenhang abzusehen), eine schriftliche Quelle besessen hat. Die Einheitlichkeit dieser Quelle ist freilich nicht sicher zu beweisen, aber in Erwägung der Zielstrebigkeit der Abschnitte 6, 1—8, 4 u. 11, 19—30 in bezug auf Antiochien und der antiochenischen Umrahmung sowohl von 13 u. 14 als auch von 15, 1—35 immerhin wahrscheinlich. Man kann auch darauf hinweisen, daß in

der ersten Hälfte der ApGesch. nur in diesen antiochenischen Abschnitten (und in c. 9, mit welchem Capitel es eine besondere Bewandnis hat) die Christen *οἱ μαθηταί* heißen, daß nur 6, 2 sich für die Apostel der Ausdruck *οἱ δώδεκα* findet, und daß solche detaillierte Nachrichten wie 6, 5; 6, 9; 11, 19. 20; 13, 1 sonst in der ersten Hälfte des Buches fast beispiellos sind.

Ist nun alles Übrige in der ersten Hälfte des Buches, nämlich c. 1—5; 8, 5—11, 18; 12, 1—24, wirklich jerusalemische Tradition und auch einheitlich? Jerusalemisch ist in der Tat der ganze Inhalt von c. 1—5, und man darf auch sagen, daß alles Übrige jerusalemisch umrahmt ist; aber zwei Beobachtungen verlangen noch eine Prüfung. Erstlich das über Paulus c. 9, 1—28 [1] Erzählte (wozu auch 7, 58ᵇ; 8, 1ᵃ. 3 gehört) ist zwar auch jerusalemisch umrahmt, erweist sich aber schon durch die Parallelberichte 22, 3—16 u. 26, 9—18 als ein Traditionsstück besonderer Art und muß auch um seines Inhalts willen, für den Lukas den Paulus selbst zum Gewährsmann haben konnte, besonders gestellt werden. Es fällt auch aus der übrigen Erzählung heraus. Zweitens sind zwar die Philippus-Geschichten, trotz ihres außer-jerusalemischen Schauplatzes, an Jerusalem orientiert und ebenso die Berichte über die Mission des Petrus in Palästina; aber daneben tritt noch eine Stadt bedeutungsvoll hervor, nämlich Cäsarea. Zunächst heißt es am Schluß der Philippus-Geschichten: *Φίλιππος εὑρέθη εἰς Ἄζωτον, καὶ διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας ἕως τοῦ ἐλθεῖν αὐτὸν εἰς Καισαρίαν* (8, 40). Es wird also ausdrücklich vermerkt, daß Philippus seinen dauernden Wohnsitz in Cäsarea nahm, womit 21, 8. 9 vorbereitet wird. Sodann spielt das vor c. 11, 19 ff. wichtigste Ereignis, die Bekehrung des Hauptmanns, in Cäsarea; weiter wird ausdrücklich, aber scheinbar überflüssig, vermerkt, daß die Brüder, welche den Paulus aus Jerusalem nach Tarsus begleiteten, mit ihm nach Cäsarea gingen (9, 30), und endlich wird — innerhalb der Ökonomie des Buches eine befremdende Zugabe! — der Straftod des Herodes in Cäsarea berichtet (12, 19 ff.). Man wird daher die Abschnitte 8, 5—40; 9, 29—11, 18; 12, 1—24 als cäsareensische bzw. als jerusalemisch-cäsareensische Tradition bezeichnen müssen. Somit zerfällt dem Schauplatze

1) Die Grenze ist hier unsicher.

und der Herkunft der Traditionen nach der Stoff der ersten Hälfte der ApGesch. in zwei Hauptteile: jerusalemische Tradition und antiochenische Tradition. Der erste Teil zerfällt wiederum in zwei Teile: rein jerusalemische Traditionen (c. 1—5) und jerusalemisch-cäsareensische Traditionen. Dazu kommt ein Stück persönlicher Tradition (Bekehrung des Paulus: 9, 1—28). Es ist aber im vorigen Capitel nachgewiesen, daß in bezug auf das Pneumatische alle diese Traditionen eine strenge Einheit bilden und daß dieser Charakter ihnen nicht erst von Lukas aufgeprägt worden sein kann; denn sonst müßte er von ihm auch in der zweiten Hälfte des Buches den Nicht-Wir-Abschnitten aufgeprägt worden sein; hier fehlt er aber fast ganz.

Einen schriftstellerisch einheitlichen Eindruck, so daß sie als aus einer Quelle geflossen zu beurteilen wären, machen die Abschnitte 1—5 und 8, 5—40; 9, 29—11, 18; 12, 1—24 nicht; doch kann man dieser Frage erst näher treten, nachdem sie inhaltlich betrachtet sind, nämlich in bezug auf die Hauptpersonen, von denen sie handeln.

Die antiochenischen Traditionen, wie wir sie bei Luk. lesen, setzen bei Stephanus ein, den sie verherrlichen — während Paulus in allen seinen Briefen über ihn schweigt — und gehen dann über die „cyprischen und cyrenäischen Männer" zu Barnabas und Paulus über, den letzteren allmählich stärker akzentuierend (bis 13, 7 steht Barnabas im Vordergrund — 13, 9 der Namenswechsel des Paulus — 13, 13 *οἱ περὶ Παῦλον* — 13, 43; 13, 46; 13, 50; 15, 2 [bis]; 15, 22; 15, 35 steht Paulus voran — 14, 20 *ἐξῆλθεν σὺν τῷ Βαρνάβᾳ* — 14, 12; 14, 14; 15, 12; 15, 25 aber steht noch immer Barnabas voran). Diese stärkere Akzentuierung und die Einführung des „Paulus" statt „Saulus" gehört gewiß dem Lukas an und war, wie eben 14, 14; 15, 12. 25 beweisen, der Quelle fremd. Also darf man die antiochenische Quelle nicht als Paulus-Tradition bezeichnen, sondern muß sie durch die drei Namen Stephanus—Barnabas—Saulus charakterisieren. Das Gleichgewicht, in welchem Barnabas und Saulus in ihr stehen, ja das Übergewicht, welches der erstere hat — der wie Stephanus charakterisiert wird (s. o.), während eine solche Charakteristik des Saulus fehlt; ferner: Barnabas ist Prophet, Saulus nur Lehrer —, zeigt noch einmal, daß wir es hier mit einer besonderen Tradition zu tun haben, der Lukas seine

Lichter aufgesetzt hat[1]. Nach dieser Quelle ist nicht Paulus der Begründer der Heidenmission, sondern begonnen haben die Cyprier und Cyrenaiker, dann folgte Barnabas und erst in dritter Linie Paulus. In bezug auf Jerusalem interessiert sich diese Quelle für die Haltung der Gesamtgemeinde, sonst nur noch (c. 15) für Petrus und — gleichwertig neben ihm — für Jakobus. Die Haltung des Johannes hat hier (gegen Gal. 2, 9) kein Gedächtnis zurückgelassen; dagegen ist das Andenken der beiden Männer, die damals von Jerusalem nach Antiochien gesandt worden sind, aufbehalten; es waren die Propheten Judas Barsabbas und Silas. Die Beziehungen zwischen Antiochien und Jerusalem sind überhaupt sorgfältig aufgezeichnet. Zuerst kam Barnabas aus Jerusalem dorthin als Entsandter (11, 22), dann eine ganze Deputation von Propheten (11, 27), dann Lehrer (15, 1), dann Judas und Silas. Man hat zu beachten, daß diese alle Propheten oder Lehrer waren; augenscheinlich hielt man nur solche Männer für würdig, die Beziehungen zu finden und in richtiger Weise aufrecht zu erhalten. Durch die Erwähnung der dreimaligen Entsendung von jerusalemischen Propheten nach Antiochien und die Reise des Paulus und Barnabas von Antiochien nach Jerusalem ist dieser Traditionenkomplex wiederum zusammengehalten und charakterisiert sich als ein einheitlicher. Es geht auch ein einheitlicher Gedanke hindurch: die Begründung der Heidenmission durch Begründung der antiochenischen Gemeinde, und die von Antiochien ausgehende, durch Barnabas und Paulus bewirkte Ausbreitung und Befestigung dieser Mission bis zu ihrer vollen Anerkennung durch die jerusalemische Muttergemeinde, die von Anfang an und stets den Zusammenhang mit Antiochien wohlwollend gepflegt hat, während es auch Antiochien an Pietät gegen Jerusalem nicht hat fehlen lassen.

Die jerusalemischen und jerusalemisch-cäsareensischen Traditionen haben in c. 1—5 Petrus zum Mittelpunkt (Barnabas ist 4, 36 — formell sehr nachlässig und übel — von Lukas in den

---

1) Es ist sogar möglich, daß in der Quelle Stephanus und Barnabas als die Hauptpersonen vorgeführt waren und Saulus nur die zweite Rolle spielte. Dafür spricht 15, 37: *Βαρνάβας ἐβούλετο συμπαραλαβεῖν καὶ τὸν Ἰωάννην* (vgl. dazu *παραλαβόντα* in v. 39), wenn man die Worte pressen darf. Doch läßt sich das nicht mehr sicher entscheiden.

Zusammenhang lediglich eingesprengt, um auf seine spätere Tätigkeit vorzubereiten, und Johannes wird hier und ebenso später ganz schattenhaft behandelt). In c. 8, 5—40 sind Philippus und Petrus die Mittelpunkte; in c. 9, 29 — 11, 18 und 12, 1—24 ist es wiederum ausschließlich Petrus. Hiernach muß man diese Traditionen als petrinische bezeichnen, so jedoch, daß sich zwei philippinische Abschnitte unter ihnen befinden (8, 5—13; 8, 26—40). Der erste ist allerdings durch das petrinische Stück 8, 14—25 mit den petrinischen verklammert; aber nicht nur ist der zweite ganz selbständig, sondern auch der erste büßt durch die Verklammerung an seiner Selbständigkeit nichts ein. Philippus spielt eine primäre Rolle. Somit zerfallen diese Überlieferungen in zwei dem Umfange nach sehr ungleiche Teile, von denen sich der größere ganz um Petrus gruppiert, der kleinere um Philippus. Diese Unterscheidung deckt sich aber nicht mit der Unterscheidung von rein jerusalemischen und jerusalemisch-cäsareensischen Traditionen, vielmehr beziehen sich die letzteren sowohl auf Philippus als auch auf Petrus.

Die jerusalemisch-cäsareensischen Traditionen 8, 5—40; 9, 29 — 11, 18, die zugleich Petrus- und Philippusstücke sind, dürfen als eine Einheit betrachtet werden; denn die Erzählungsart ist hier ganz dieselbe und die Stücke sind durch gleichartige Züge miteinander verknüpft. Aber auch das Stück c. 12, 1—24 ist hierher zu ziehen; es ist jerusalemisch-cäsareensisch, und es bietet die notwendige Ergänzung zu 8, 5—40 u. 9, 29 — 11, 18. Was aber c. 1—5 betrifft, so ist dieser große grundlegende Abschnitt sicher nicht einheitlich, vielmehr hat er mindestens eine doppelte Grundlage. Das ist mit mehr oder weniger Sicherheit längst erkannt, aber im Einzelnen sehr verschieden gefaßt worden. Hat man doch von hier aus in unmethodischer Kritik und mit kolossaler Übertreibung für die ganze ApGesch. oder doch für die größere Hälfte derselben zwei durchgehende Parallelquellen, wahre Zwillingsschriften, statuieren wollen! Was sich auf Grund methodischer Untersuchung sicher ermitteln läßt, ist Folgendes.

Wer die Capp. 2—5 aufmerksam liest und den Zusammenhang und die Aufeinanderfolge der Stücke sich klar macht, muß notwendig erkennen, daß das ganze zweite Capitel und c. 5, 17 bis 42 als böse Blöcke (als störende Dubletten und in mehr als einer Hinsicht anstößige Abschnitte) in der Darstellung liegen.

Läßt man sie zunächst einmal fort, so ergibt sich folgende Erzählung:

(1) Petrus und Johannes gehen in den Tempel; Heilung des Lahmen (3, 1—10): offenbar als überraschendes, erstes, alles Folgende bedingende Wunder erzählt (so auch Weiß).

(2) Große Missionspredigt des Petrus in der Halle Salomonis in Anlaß des geschehenen Wunders (3, 11—26).

(3) Außerordentlicher Erfolg des Wunders und der Predigt (angeblich 5000)[1]; Petrus und Johannes werden von der jüdischen Obrigkeit [dabei die Sadducäer besonders erwähnt] abends gefangen gesetzt (4, 1—4).

(4) Verhör am Morgen; Missionsrede des Petrus vor der Obrigkeit (immer noch ist die Heilung des Lahmen der große Tatbeweis); Verbot der evangelischen Predigt; Protest des Petrus und Johannes dagegen („Richtet ihr selbst, ob es gerecht ist vor Gott, euch mehr zu gehorchen als Gott"); Entlassung aus Furcht vor dem Volk (4, 5—22).

(5) Rückkehr der Jünger zu den Ihrigen[2]; großes Dankgebet der Versammelten, ausmündend in die Bitte: *δὸς τοῖς δούλοις σου μετὰ παρρησίας πάσης λαλεῖν τὸν λόγον σου, ἐν τῷ τὴν χεῖρα ἐκτείνειν σε εἰς ἴασιν καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ* (4, 23—30).

(6) Unmittelbar darauf — also noch am Vormittag — Ausgießung des Geistes unter einer Art von Erdbeben; nächster Erfolg: *ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ παρρησίας*; weiterer Erfolg: Einmütigkeit und freiwillige Gütergemeinschaft sowie — *δυνάμει μεγάλῃ ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ τῆς ἀναστάσεως* (4, 31—33).

(7) Keiner litt Mangel infolge der großen Opferwilligkeit; der erschütternde Fall des Ananias und der Sapphira; Petrus' die ganze Gemeinde[3] in Schrecken setzende apostolische Gewalt (4, 34 — 5, 11).

(8) Durch die Apostel geschehen nun viele Zeichen und Wunder

1) Ist hier nicht eine Null zuviel gesetzt? s. I Cor. 15, 6: *ἐπάνω πεντακόσιοι ἀδελφοί.*

2) Also noch am Vormittag.

3) Hier zuerst und unvermittelt das Wort *ἐκκλησία.*

im Volke (λαός — Gegensatz zu ἐκκλησία); alle sind gemeinsam in der Halle Salomos; das Volk respektiert sie ehrfürchtig; ihre Zahl wächst; Petrus tut viele Heilungswunder; auch aus den außerhalb Jerusalems gelegenen Städten werden zahlreiche Kranke und Dämonische gebracht (5, 12—16).

Das ist eine folgerechte, in sich geschlossene geschichtliche Darstellung[1]. Folgendes ist demgegenüber der Inhalt von c. 2; 5, 17—42:

(1) Ausgießung des hl. Geistes in sinnenfälliger Form am Vormittag [wo? und in welcher Veranlassung? weil der Pfingsttag sich erfüllte?]; nächster Erfolg: λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, allen verständlich (2, 1—13).

(2) Große Missionspredigt des Petrus in Anlaß der durch die Feuerzungen und das Hörwunder sinnenfällig gewordenen Geistausgießung (2, 14—36). Petrus setzt dabei voraus, daß die Ausgießung unter „τέρατα" erfolgt sei, wovon vorher nichts erzählt ist.

(3) Außerordentlicher Erfolg (ca. 3000) des Ausgießungswunders und der Predigt (2, 37—41); weiterer Erfolg: sie bleiben in der Apostellehre und in der Gemeinschaft, dem Brotbrechen und dem Gebet; Furcht überfällt alle Seelen; die Apostel tun große Wunder; die Bekehrten bleiben stets zusammen; freiwillige Gütergemeinschaft; sie sind täglich gemeinsam im Tempel und halten dazu in den Häusern ihre heiligen Mahlzeiten in Frohlocken und Einfalt des Herzens und haben Gnade bei dem ganzen Volk (2, 42—47).

(4) Die Apostel werden von der jüdischen Obrigkeit [dabei die Sadducäer besonders erwähnt] gefangen gesetzt, aber von einem Engel in der Nacht befreit, der sie anweist in den Tempel zu gehen und dort allem Volk zu predigen; sie tun das (5, 17—21[a]).

(5) Die jüdische Obrigkeit, die sie aburteilen will, sucht sie

1) Beachtenswert ist, daß nur in dieser Darstellung Jesus ὁ παῖς θεοῦ (4mal) heißt. — Die Ananias-Sapphira-Geschichte kann entfernt werden; ob sie zu entfernen ist, das zu entscheiden ist m. E. nicht möglich. Als besonders erschütterndes Beispiel der apostolischen Gewalt ist sie in dem Zusammenhang doch sehr am Platze.

am andern Tag vergebens im Gefängnis; benachrichtigt, daß die Apostel im Tempel lehren, läßt sie sie holen („nicht mit Gewalt; denn sie fürchteten das Volk") und verbietet ihnen[1] die evangelische Predigt. Protest des Petrus („Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen"). Die Absicht, das Todesurteil über sie zu fällen, wird durch eine Rede Gamaliels umgestimmt. Stäupung und Entlassung der Apostel (5, 21ᵇ—41).

(6) Die Apostel setzen die Predigt im Tempel und in den Häusern fort (5, 42).

Daß hier eine doppelte Darstellung derselben Ereignisse vorliegt, ist m. E. so offenbar, daß man sich wundern muß, daß diese Erkenntnis nicht längst Allgemeingut geworden ist. Die Dublette wird noch stärker, wenn man zur Darstellung A aus dem jerusalemisch-cäsareensischen Abschnitt (s. o.) die wunderbare Befreiung des Petrus nachts durch einen Engel (ohne daß es auch hier die Hüter merken) hinzuzieht (c. 12), und das ist geboten (so auch Weiß). Die Rezension A ist aber der Rezension B weit überlegen. Dies im Einzelnen und Ganzen zu erproben, darf getrost dem Leser überlassen werden (die Redaktionsstriche des Lukas sind sachlich in beiden Rezensionen nicht zahlreich und lassen sich leicht erkennen[2]; ganz schlimm, unlogisch und unglaublich ist freilich erst das Ensemble, welches durch die Zusammenarbeit des Lukas entstanden ist, der nicht bemerkt hat, daß er zwei Überlieferungen über dieselben Vorgänge wiedergab). In B ist weder die Ausgießung des Geistes[3], noch die Anwesenheit der Menge, noch die Furcht des Volkes, noch die Furcht der Obrigkeit vor dem Volk, noch die Gefangensetzung der Apostel motiviert. In A hat alles Hand und Fuß: die Heilung des Lahmen — diese unerhörte Wundertat, welche dem

1) Hier hat Luk. das Verbot der Predigt ausdrücklich als Erinnerung an ein früheres, also als zweites Verbot eingeführt, weil er es ja schon einmal mitgeteilt hatte.

2) Daß die Rezension B etwa freie Erfindung des Lukas ist, ist nach seiner Art als Historiker ganz ausgeschlossen; aber Lichter hat er ihr unzweifelhaft, wie auch sonst, aufgesetzt.

3) Sollen die Worte: *καὶ ἐν τῷ συνπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντακοστῆς* (2, 1) die fehlende Motivierung ersetzen? Die Korrektur in D scheint das zu wollen.

Petrus geschenkt worden ist — motiviert alles, den Mut des Petrus zu einer offenen und lauten Verkündigung Jesu in der Halle Salomonis vor dem teils anwesenden, teils schnell herbeigeströmten Volk, die vielen Bekehrungen, die Gefangensetzung des Petrus (und Johannes?), sein offenes Zeugnis vor der jüdischen Obrigkeit am anderen Tage, seine Entlassung aus Furcht vor dem Volk. Und nun steigert sich nach der Rückkehr des Apostels der Enthusiasmus der ersten Gläubigen (der 5000 d. h. wohl der 500) zur Ekstase und eben in ihr zum Empfang des Geistes, d. h. das, was hier geschehen ist, ist das wirkliche geschichtliche „Pfingsten“[1]. Es hat auch — ohne Zungenreden; es ist wenigstens nicht genannt — den Erfolg, auf den alles ankam: *ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ παρρησίας*, und: *δυνάμει μεγάλῃ ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ τῆς ἀναστάσεως*.

Nach der Petrusvision und der Vision der Zwölf (I Kor. 15, 5) ist die Heilung des Lahmen das nächste große fördernde Ereignis gewesen; es hat nach den beiden öffentlichen Zeugnissen des Petrus vor dem Volk und der Obrigkeit und nach seiner Gefangensetzung und Befreiung die „Ausgießung des Geistes“ zur Folge gehabt (und die Aktivierung der Kirche). Daß diese Ausgießung sich von jenem Wunder losgerissen und verselbständigt hat, ist sehr verständlich, wie denn überhaupt die ganze Schilderung in B sich in jedem Zug und jeder Umstellung als nächste Stufe der Legendenbildung nach A aufs beste erklärt. Der Nachweis dafür kann wiederum vertrauensvoll dem Leser überlassen werden. Sehr beachtenswert ist, daß in B die Petrusrede *τέρατα* erwähnt, die mit der Ausgießung verbunden gewesen seien, daß solche aber vorher nicht erzählt sind. Dagegen in A findet sich das Erdbeben[2]!

---

1) Und wohl auch die Erscheinung Jesu vor den mehr als 500 Brüdern, von der Paulus spricht.

2) Durch Kombination der beiden Berichte A und B über die Ausgießung kommt man, A zugrunde legend, zu folgendem geschichtlichen Bilde: Die nach der Lahmenheilung, dem offenen Zeugnis des Petrus (vor dem Volk und der Obrigkeit) und seinem unblutigen Martyrium erfolgte Ekstase der kleinen Gemeinde wurde angeblich durch ein Erdbeben unterstützt. Dasselbe machte die Menge bestürzt; Petrus hält eine Rede und deutet die Ausgießung zugleich als Anfang des Gerichtstages. Die

Nach A ist Petrus vor der Ausgießung des Geistes eine Nacht gefangen gewesen und am anderen Morgen von der geistlichen Obrigkeit entlassen worden; nach B sind die Apostel nach der Ausgießung gefangen gesetzt, aber in der ersten Nacht durch einen Engel befreit worden. Diese Befreiung durch den Engel (in bezug auf Petrus) wird in c. 12 mit Recht viel später erzählt und mit Details, welche zeigen, daß hier die ältere Stufe der Legendenbildung vorliegt, in der sich noch einige gute geschichtliche Züge erhalten haben.

Da sich mithin c. 2 u. 5, 17—42 zu c. 12 ebenso verhält, wie zu c. 3, 1—5, 16, so liegt die Annahme nahe, daß c. 12 zu 3, 1—5, 16 gehört. C. 12 ist aber ein jerusalemisch-cäsareensisches Stück. Diese Stücke beginnen (s. o.) mit der Mission des Philippus in Samarien, woran sich die Mission in den Küstenstädten schließt. Nun schließt aber der Abschnitt 3, 1—5, 16 in 5, 16 mit dem Ausblick auf die *πέριξ πόλεις Ἱερουσαλήμ*. Jene Missionare fügen sich also sehr gut zu ihm. Natürlich muß in der Quelle die Person und das Auftreten des Philippus kurz motiviert gewesen sein; aber die Einführung, welche wir jetzt lesen — die Wahl der Sieben, unter denen Philippus eben nur genannt ist —, paßt hier gar nicht, sondern gehört (s. o.) der antiochenischen Quelle an, die den Philippus nur als Armenpfleger kennt und nur den Stephanus als Evangelisten erscheinen läßt. Hier aber erscheint Philippus als Missionar. Ein Hiatus liegt also ohne Zweifel zwischen der Erwähnung des Philippus in 6, 5 und den Erzählungen von ihm in 8, 5 ff. Dieser Hiatus erklärt sich aufs einfachste durch die von uns vorgeschlagene Quellenscheidung: die Nachricht in 6, 5 gehört zum antiochenischen Bericht, die Nachrichten 8, 5 ff. aber zum jerusalemisch-cäsareensischen [1]. Somit ist es wahrscheinlich, daß die Abschnitte

---

erregte die Hörer. Unter diesem Eindruck traten viele der neuen Gemeinde hinzu. Die große Mehrzahl von ihnen waren Hellenisten; die einheimischen Jerusalemiten hielten sich zurück.

1) Nach 8, 5 ff. muß es sogar offen bleiben, ob hier Philippus der Apostel oder der Evangelist gemeint ist. Entscheidend ist erst 21, 8. Die sehr verlockende und durch die späteren Traditionen, ja scheinbar auch durch das Joh.-Ev. leicht zu stützende Hypothese der Identität der beiden Philippus' scheitert an eben dieser (der Wirquelle) angehörigen Stelle. Die Meinung aber, einen Zwölfjünger namens Philippus habe es überhaupt nicht gegeben, sondern der Evangelist sei als Apostel in die

3, 1—5, 16 und 8, 5—40; 9, 29—11, 18 u. 12, 1—24 zusammengehören, eine gewisse Einheit bilden und als jerusalemisch-cäsareensische Überlieferung einerseits, als petrinisch-philippinische Tradition andererseits bezeichnet werden dürfen. Überschaut man sie, so hat man einen leidlich einheitlichen Komplex vor sich, der zwar längst nicht so geschlossen und zielstrebig ist wie die antiochenische Quelle, aber doch gewisse gemeinsame Merkmale und sogar Zusammenhang zeigt. Der Komplex schließt mit der Verfolgung des Herodes, dem Tod des Jakobus, der wunderbaren Befreiung des Petrus, der nunmehr Jerusalem verläßt (12, 17: *ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον*), und dem Straftod des Herodes in Cäsarea. Diese Quelle umfaßt also die ersten zwölf Jahre der Geschichte der jerusalemischen Gemeinde und die grundlegenden Missionen des Petrus und Philippus.

Damit ist die Quellenscheidung in bezug auf die erste Hälfte der ApGesch. so weit geführt als sie m. E. geführt werden kann [1]; ich fasse sie noch einmal kurz zusammen:

C. 2 Rezension B der Geschichte der Ausgießung des hl. Geistes und ihrer Folgen.

C. 3, 1—5, 16 Rezension A der wohlmotivierten Geschichte der Ausgießung des hl. Geistes und ihrer Folgen (jerusalemisch-cäsareensische bzw. Petrus-Philippus-Quelle).

C. 5, 17—42 Fortsetzung von B.

Apostelverzeichnisse gedrungen und so unter die Zwölfe gekommen, setzt ein Mißtrauen gegen diese Kataloge voraus, welches ich nicht zu teilen vermag und welches mir ungerechtfertigt scheint. Der Name „Philippus" ist ein sehr häufiger, und die Verwechslung der beiden Philippi im zweiten Jahrhundert war nicht nur durch den Namen und die Missionstätigkeit des Evangelisten nahe gelegt, sondern auch dadurch, daß auch der Evangelist höchstwahrscheinlich ein persönlicher Jünger Jesu gewesen ist; denn von allen Siebenmännern darf man wohl annehmen, daß sie persönliche Schüler Jesu waren.

1) Beiseite habe ich das 1. Capitel gelassen. Von seinen beiden Teilen ist der erste, die Einleitung und den Himmelfahrtsbericht umfassend, wohl das jüngste Stück der ApGesch. und von Lukas auf Grund der spätesten Legendenbildung eingestellt. Ob der zweite Teil, die Ergänzung des Apostelkollegs, als Einleitung zu c. 2 gehört oder zu den Traditionen 3, 1 ff. oder ein ganz selbständiges Stück der Überlieferung ist, läßt sich m. E. nicht ausmachen.

C. 6, 1—8, 4 Antiochenisch-jerusalemische Quelle (am Schluß mit eingefügtem Hinweis auf Paulus).
C. 8, 5—40 Fortsetzung von A.
C. 9, 1—30 (?) Eingefügtes Stück über die Bekehrung des Paulus aus besonderer Quelle.
C. 9, 31—11, 18 Fortsetzung von A.
C. 11, 19—11, 30 Fortsetzung der antiochenisch-jerusalemischen Quelle.
C. 12, 1—23 Fortsetzung von A.
C. 12, 25—15, 35 Fortsetzung der antiochenisch-jerusalemischen Quelle[1].

Erst diese Quellenscheidung ermöglicht eine methodische Kritik der Überlieferungen der ersten Hälfte der ApGesch., soweit eine solche überhaupt möglich ist; denn fast nur die Briefe des Paulus bieten uns hier vergleichbares Material, und es ist nicht ganz spärlich (s. u.). Wichtiger aber ist es, die Tatsache im Auge zu behalten, daß es Lukas, der Begleiter des Paulus, ist, der diese Überlieferungen unter sich verbunden hat, und dabei die allgemeinen Grundsätze geschichtlicher Kritik nicht preiszugeben.

Was zuerst den Komplex A anlangt, so ist auf die Folgerichtigkeit und Zuverlässigkeit des Abschnitts 3, 1—5, 16, alle Hauptsachen anlangend, bereits hingewiesen. Daß selbst die Ananias-Sapphira-Geschichte ihrer Grundlage nach nicht späte Fabelbildung zu sein braucht, darauf ist oben S. 126 aufmerksam gemacht worden. Uralte, unbeschädigte Tradition haben wir natürlich auch hier nirgends, vielmehr enthusiastische Geschichtsüberlieferung. Das zeigt sich auch in der Schilderung des Philippus als des großen Wundertäters (8, 6. 7) und in der pneumatischen Art, in welcher von seinen und des Paulus Taten in der Mission berichtet wird. Aber andererseits soll man doch auch die Vorzüge dieser Abschnitte nicht vergessen. Es war die größte Verirrung der Kritik, als sie die tollsten Dinge in der Philippus-Petrus-Simon-Magus-Geschichte witterte und in sie hineinlas, dabei aber übersah, wie verhältnismäßig schlicht diese Geschichte erzählt ist und wie sie schlechterdings noch

1) Auf die (wenigen) Striche, mit denen Lukas die Überlieferungen verbunden, bzw. aus der einen in die andere etwas herübergenommen hat, ist hier nicht geachtet; man kommt auch sofort ins Ungewisse, wenn man alle Details klären will.

nichts von der Bedeutung ahnen läßt, die Simon Magus und die Simonianer später für die Kirche gewinnen sollten. Aber auch die Cornelius-Geschichte, so gewiß sie mit dem breiten Pinsel der pneumatischen Legende gemalt ist, enthält doch in der Hauptsache und in mehreren Nebenzügen unerfindbare Geschichte und hält sich, indem sie dieser Taufe eine weitere Folge für die Praxis des Petrus zunächst nicht gibt, im Rahmen des Wahrscheinlichen, also Geschichtlichen[1]. In dem letzten Stück endlich erscheint, abgesehen von dem „Wie" der Befreiung des Petrus — aber der „Engel" konnte schon am nächsten Tag erfunden sein (bereits die ersten Hörer können ihn erfunden haben; s. v. 15: *ὁ ἄγγελός ἐστιν αὐτοῦ*) —, durch die zahlreichen und glaubhaften Nebenzüge das Meiste wahrscheinlich und zuverlässig[2].

Damit ist aber auch die Herkunft dieser Traditionen nahegelegt. Beachtet man, daß sie jerusalemischen und cäsareensischen Horizont zugleich haben, daß aber Philippus — nur von ihm wissen wir es und sonst von niemandem — beiden Gemeinden angehörte, daß Lukas in dem Buch nicht nur des Philippus Übersiedelung nach Cäsarea (9, 40) ausdrücklich gebucht, sondern auch sein eigenes Zusammentreffen mit ihm daselbst und einen längeren Aufenthalt (etwa eine Woche) bei ihm (21, 8 f.) berichtet hat; erwägt man ferner, daß viele Christen in

1) Deutlich genug gibt Lukas zu verstehen, daß Petrus die ihm von Gott in der Corneliusgeschichte gegebene allgemeine Weisung nicht verstanden hat und daß es erst der von Anderen ins Werk gesetzten Mission bedurfte, um ihn auf den rechten Weg zu bringen.

2) Daß mit c. 12 diese Quelle aufhört und nun eine andere (nämlich die antiochenische) eintritt, ergibt sich auch daraus, daß nach c. 12 Petrus (und die Apostel) überhaupt definitiv verschwinden soll. Wer da berichtet: „Petrus ging an einen anderen Ort", der wollte diese Person damit fallen lassen. Taucht Petrus nun doch (c. 15) plötzlich wieder auf — und zwar in Jerusalem —, so scheint das auf die Benutzung einer neuen Quelle zurückgeführt werden zu müssen und auf eine gewisse Nachlässigkeit in der Redaktion. Damit wird es aber wahrscheinlich, daß mindestens eine Quelle schriftlich dem Lukas vorlag. Wellhausen (Nachrichten d. K. Gesellsch. d. W. z. Göttingen 1907 S. 9 n. 1) bemerkt: „Vermutlich ist *εἰς ἕτερον τόπον* Korrektur des Lukas, etwa für Antiochien; denn dies durfte nicht stehen bleiben, wenn 15, 1—34 folgen sollte". Die Vermutung ist sehr gewagt; denn warum konnte Lukas nicht die Rückkehr des Petrus nach Jerusalem vor c. 15 verzeichnen?

den πέριξ πόλεις Ἱερουσαλήμ missioniert haben, daß aber nur von der Mission des Philippus neben der des Petrus in der Ap.-Gesch. erzählt ist, bringt man weiter die pneumatisch-szientistische Art des Philippus in Anschlag (die sich sogar auf seine Töchter übertrug), und vergleicht man damit die pneumatische Art dieser Quelle, erwägt man endlich, daß Lukas selbst Szientist war und ihm daher dieser Mann der Urgemeinde besonders verehrungswürdig erschienen ist und besonders glaubwürdig erscheinen mußte — so ist die Hypothese wohl nicht zu kühn, daß der Komplex A ganz oder größtenteils auf Philippus, bzw. auf ihn und seine Töchter zurückzuführen ist[1]. Neben ihnen kann und muß freilich auch an Markus und an Silas gedacht werden; denn beide waren Jerusalemiten, und mit beiden hat Lukas zeitweilig zusammen gewirkt bzw. gestanden. Für Markus fällt auch stark ins Gewicht, daß Lukas ja seinem Evangelium das Werk desselben zugrunde gelegt hat. In der Tat sieht nun auch der Bericht über die wunderbare Befreiung des Petrus aus der Gefangenschaft (c. 12) durch seine Details (Haus der Mutter des Markus; Versammlung daselbst; Magd Rhode im Hause) ganz wie ein Markusbericht aus, und ist es wohl auch, oder vielmehr: eine Markuserzählung wird hier eingeflossen sein. So straff und einheitlich ist ja der Komplex A nicht, daß nicht auch eine zweite oder dritte Quelle in ihm verwertet sein könnte. Aber außer diesem Abschnitt läßt sich in A nichts nachweisen, was mit größerer Wahrscheinlichkeit auf Markus zurückgeführt werden könnte als auf Philippus, ja es läßt sich in ihm überhaupt kein Zug mehr finden, der gerade auf Markus führte. In bezug auf

1) Die Erwähnung der Töchter in 21, 9 ist auffallend. Daß sie evangelische Geschichten überliefert haben — u. a. eine Totenerweckung — sagt Papias (Euseb., h. e. III, 39, 9) ausdrücklich. Eine Totenerweckung enthält auch der Komplex A (9, 36 ff.); Phantasien aber, solche betreffend, sind doch in der ältesten Überlieferung sehr selten; Paulus sagt nichts von ihnen. Lukas kann auch später noch — in Asien — mit diesen Töchtern zusammengetroffen sein und erst dort seine Nachrichten empfangen haben (s. Lukas der Arzt S. 108 ff.). Außerdem ist darauf hinzuweisen, daß Lukas den Philippus selbst noch einmal gesehen haben muß, nämlich in den Tagen vor seiner gemeinsamen Reise mit Paulus von Cäsarea nach Rom. Wie lange er damals mit Philippus, dem vornehmsten Mitgliede der Gemeinde in Cäsarea, zusammen gewesen ist, wissen wir nicht. Es können Tage, es können aber auch Monate gewesen sein.

Silas aber gilt dasselbe. Jerusalemisches hat Lukas natürlich auch von ihm gehört; aber der Hauptcharakter von A ist jerusalemisch-samaritanisch-cäsareensisch. Das läßt nur an Philippus denken [1]. Aber ist es nun nicht auffallend, daß in einer und derselben Quelle Petrus und Philippus friedlich nebeneinander stehen, wenn diese Quelle auf Philippus zurückgehen soll und wenn doch er und seine samaritanische Mission ursprünglich in einem Gegensatz zu Petrus und seiner jerusalemisch-judäischen Mission gestanden haben mögen? Darauf ist zu antworten, daß die Philippus-Mission jedenfalls nicht zu der antiochenisch-jerusalemischen Überlieferung gehört und daß sich schon für Philippus selbst in späterer Zeit der Gegensatz zwischen ihm und Petrus ausgeglichen haben wird. Nur das darf nicht angenommen werden, daß die Approbation der samaritanischen Mission durch Petrus und die Urapostel (8, 14 ff.) sofort erfolgt ist; es wird wohl eine geraume Zeit dazwischen liegen. Übrigens scheint das der Text selbst anzudeuten: die Urapostel approbieren erst, nachdem *ἡ Σαμαρία δέδεκται τὸν λόγον τοῦ ϑεοῦ*. Aber auch wenn man das nicht annehmen will, so ist daran zu erinnern, daß es in der ersten Hälfte der ApGesch. mit der Chronologie sehr schlecht bestellt ist. Daß Petrus schon verhältnismäßig frühe an der Küste missioniert hat, ist sicher, und das ist ihm später von den freier Gesinnten zur Gerechtigkeit gerechnet worden; warum nicht auch von Philippus?

Was die Rezension B betrifft, so darf man das ungünstige Urteil, welches oben über sie gefällt worden ist, zu der Kritik steigern, daß sie neben A, abgesehen von einigen wenigen Zügen, wertlos ist: sie bietet das Zuverlässige in einer ganz verworrenen Reihenfolge, hat Verschiedenes verschmolzen, läßt Wichtiges vermissen und ermangelt der gehörigen Motivierung. Es ist eine viel spätere und eindrucksvollere Darstellung, die sich eben dadurch empfahl. Darin aber wird sie recht haben, daß die Ausgießung des hl. Geistes sich in Zungenreden kundgab. Ob sie selbst oder erst Lukas dieses Zungenreden zu einem Reden in

---

1) Daß auch die Quellenkritik des Evangeliums des Lukas auf eine jerusalemische Sonderquelle führt, die gewisse Verwandtschaft hat mit dem Komplex A der ApGesch., darauf habe ich in meiner Abhandlung über Lukas den Arzt S. 108 ff. bereits hingewiesen und will dieser Beobachtung hier nicht weiter nachgehen.

fremden Sprachen bzw. zu einem Hörwunder — freilich nicht konsequent — gesteigert hat, läßt sich nicht sicher entscheiden. Jenes ist mir wahrscheinlicher. Jedenfalls aber muß schon in der Quelle der Ausblick auf die Völkerwelt — wiederum freilich nicht konsequent und mutig durchgeführt — enthalten gewesen sein; denn darin liegt das Akumen der ganzen Erzählung. Dabei muß natürlich vorbehalten bleiben, daß Lukas selbst die Völkertafel nach seinem Ermessen entworfen hat. Sehr merkwürdig aber ist andererseits, daß in dem Bericht die Wirkungen der Ausgießung sich nicht auf die einheimischen Jerusalemiten, sondern auf die Diasporajuden erstrecken. Hier liegt eine Verwandtschaft mit der antiochenischen Quelle vor. Auf wen dieser Bericht zurückzuführen ist, kann leider nicht ermittelt werden. Entstanden ist er wohl erst, nachdem das Evangelium im Reiche verkündigt worden war. Aber auf Jerusalem resp. Palästina geht gewiß auch er zurück; zu ihm kann man passend auch den Himmelfahrtsbericht (c. 1, 1—14) stellen; denn das Maß von Kritik darf man dem Lukas wohl zutrauen, daß er solche Jerusalem betreffende Erzählungen nicht aus der Diaspora bezogen hat, während er mannigfaltige Verbindungen mit palästinensischen Christen hatte. In bezug auf den Himmelfahrtsbericht ist oben (S. 126 ff.) gezeigt worden, daß er aus Palästina, aber vielleicht erst aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, stammt.

Die antiochenische Quelle anlangend, so darf man ihr einen hohen geschichtlichen Wert beimessen; aber man muß unterscheiden. Bis 13, 3 (incl.) gibt sie zu einer abschätzigen Kritik nur bei einigen Zügen Anlaß, die als Redaktionsstriche sich leicht erkennen lassen. Nur aus dieser Quelle erfahren wir von der wichtigen Spannung zwischen den „Hebräern" und „Hellenisten" in der jerusalemischen Gemeinde[1], von der Wahl der Sieben, einer zweiten Schicht von Aposteln, die aus dieser Spannung hervorgegangen ist, und vor allem davon, daß es in Jerusalem in Stephanus und seinem Anhang einen eigenartigen „Paulinismus" vor Paulus gegeben hat, mit dem sich die Zwölfe keineswegs solidarisch erklärten — die Stephanus-Verfolgung hat sie nicht betroffen — und aus dem sich die Heidenmission vor

1) Die Erwähnung der Hellenisten in 9, 29 gehört wohl zu den Redaktionsstrichen des Lukas und ist Konformierung nach 6, 9.

Paulus entwickelt hat[1]. Hat Stephanus gelehrt, daß Jesus nicht nur den Tempel zerstören, sondern auch die *ἔϑη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς* abschaffen werde, so versteht man es, daß Anhänger von ihm in Antiochien direkt den Heiden gepredigt haben. Die Quelle ist vielleicht ausführlicher gewesen als das, was Lukas aufgenommen hat, worauf bereits bei der Stephanusgeschichte hingewiesen wurde und was sich auch sonst nahelegt. Die Erzählung in 11, 19—30 z. B. sieht ganz wie ein Auszug aus einem umfassenderen Bericht aus[2]. Anstoß bietet bekanntlich aber die Erzählung, Barnabas und Paulus hätten eine Spende nach Jerusalem gebracht (11, 30^b; 12, 25). Ich gestehe, daß mir die Erzählung durch Gal. 2, 1 (*διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην*) nicht sicher ausgeschlossen zu sein scheint[3]. Ist sie

---

1) Auch Wellhausen (a. a. O. S. 9 f. 11 f.) läßt das gelten. Gegen diese Mission protestiert, wie er mit Recht bemerkt, Matth. 10, 5.

2) So auch Wellhausen (a. a. O. S. 7 ff.). Aber wie er die Einheitlichkeit der Quelle hier ohne rechten Grund in Zweifel zieht und sich zu der einschneidenden Kritik berechtigt glaubt, Barnabas gehöre allem Anschein nach selber zu den flüchtigen Hellenisten und Tendenzerzählung sei es, daß er als „jerusalemischer Controleur“ auftrete, daß die Hellenisten sich im Prinzip bloß an die Juden gehalten hätten und daß Petrus zum Heidenapostel gemacht wird (??) — so vermag ich ihm nicht zu folgen. Auch die übrigen Einwürfe, daß die Jerusalemer „durch eine bloß geweissagte Teuerung in Not geraten“ und daß sich die Antiochener schon durch sie zur Hilfeleistung bewegen lassen, ferner daß die jerusalemischen Gesandten keine Propheten waren, sondern andere Leute, vermag ich nicht anzuerkennen, da sie sich m. E. teils durch den Hinweis auf die Kürze der Erzählung erledigen, teils überhaupt nicht genügend motiviert sind.

3) Die beiden Reisen nach Jerusalem, von denen er Gal. 1. 2 berichtet, sind also charakterisiert: *ἀνῆλϑον ἱστορῆσαι Κηφᾶν — πάλιν ἀνέβην καὶ ἀνεϑέμην αὐτοῖς* (den Jerusalemiten) *τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔϑνεσιν.* Er zählt nicht die Reisen, sondern die Reisen, bei denen es sich um sein Verhältnis zu Petrus und den Anderen bzw. um sein Evangelium gehandelt hat. So kann man zur Not urteilen; mehr will ich nicht behaupten. Die von Ramsay und früher schon von Anderen empfohlene Identifizierung der Reise Gal. 2 mit Act. 11, 30^b, bzw. die Reduzierung der beiden von der ApGesch. erzählten Reisen des Barnabas und Paulus nach Jerusalem auf eine, die vor der ersten Missionsreise stattgefunden hat, halte ich für eine verlockende, aber schwer zu begründende Hypothese. Neuerdings hat ihr Wellhausen (a. a. O. S. 7 f.) wieder das Wort geredet, aber die Art, in der er sich verpflichtet glaubt, die Berichte der ApGesch. zu kritisieren und neu zu kombinieren, macht eine Auseinandersetzung mit ihm schwer möglich. Für die Identifizierung der Reise bzw.

aber unhistorisch — nun so hat die antiochenische Quelle einen Fehler; doch kann man in diesem Falle auch annehmen, daß die ganze Reise gar nicht zur antiochenischen Quelle gehört, sondern von Lukas auf Grund einer irrtümlichen Nachricht eingestellt ist. Sie läßt sich ohne Schwierigkeit ausschalten.

Der dieser Quelle angehörige Bericht über die sog. erste Missionsreise des Paulus (13, 4—14, 28) ist nicht so anschaulich und zuverlässig (s. o. S. 83 ff.) wie das Meiste in der zweiten Hälfte des Werkes. Augenscheinlich hat sich Lukas hier auch besondere Freiheiten genommen. Ich vermute, daß die Quelle nur die Reiseroute (ohne Zeitbestimmungen, die fast ganz fehlen) und einige besonders wichtige Anekdoten bot, was Lukas taliter qualiter zu einer „Geschichte" ausgestaltete, in der die eingeschaltete große Rede in Antiochien mehr als ein Drittel bildet. Den Barnabas hat er hier — gegen die Haltung der Quelle selbst — allmählich hinter Paulus zurücktreten lassen (s. o.). Ist unsere Quelle antiochenisch, so versteht man es, daß sie in diesem Abschnitt sich nur für Haupttatsachen interessierte.

Für die Kritik von c. 15, 1—35 scheint es mir von hoher Bedeutung zu sein, daß man den antiochenischen Ursprung dieses Abschnitts im Auge behält. Ist er aus antiochenischer Tradition — und aus den Worten v. 2: *γενομένης δὲ στάσεως καὶ ζητή-*

---

die Verlegung von 15, 1 ff. auf 11, 30 scheint zu sprechen, daß in 15, 1 ff. (Gal. 1, 21) nur von den Heidenchristen in Syrien und Cilicien die Rede ist, während man auch die Erwähnung der Heidenchristen in Lykaonien usw. (den Gebieten der ersten sog. Missionsreise) erwartet. Allein es handelte sich zunächst um die Beseitigung einer akuten „*στάσις καὶ ζήτησις οὐκ ὀλίγη*", die in Antiochien (und damit auch in den zu dieser Hauptstadt gehörigen Gebieten von Syrien und Cilicien) durch unberufene jerusalemische Revidenten ausgebrochen war, nicht aber um ein allgemeines, vom Zaun gebrochenes Unternehmen, das Verhältnis von Juden- und Heidenchristen überhaupt zu regeln. Daß die getroffene Entscheidung später auch für die Heidenchristen überhaupt wichtig geworden ist, ist selbstverständlich (21, 25). Statt dem Lukas hier etwas am Zeuge zu flicken, sollte man vielmehr anerkennen, daß er sich hier nicht in Allgemeinheiten bewegt, sondern Genaueres angegeben hat. Die Sammlung für die hungernden Jerusalemiten aber (11, 29 f.; 12, 24) mit der Auflage und dem Versprechen in Gal. 2, 10 in Verbindung zu setzen, gehört zu jenen Kombinationen, die die historische Kritik kompromittieren. Das Verlockende der Hypothese liegt darin, daß Petrus noch in Jerusalem ist, das er nach c. 12 doch definitiv verlassen zu haben scheint.

σεως οὐκ ὀλίγης τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρνάβᾳ πρὸς αὐτούς, folgt ebenso wie aus den *τινὰς ἄλλους* v. 2 und dem *μετὰ καὶ ἑτέρων πολλῶν* v. 35, daß die Quelle mehr gewußt hat als Lukas sagt und daß sie das nur als antiochenische wissen konnte —, so erklärt sich alles. Was Paulus und Barnabas in Jerusalem gesagt haben, das brauchte nicht berichtet zu werden. Darauf kam es vielmehr allein an, wie sich gegenüber den Gesetzeslehrern, die, nicht autorisiert (v. 24: *οἷς οὐ διεστειλάμεθα*), nach Antiochien gekommen waren (15, 1) und aus der Partei christianisierter Pharisäer in Jerusalem (15, 5) stammten, die Gesamtgemeinde unter Führung des Petrus und Jakobus verhalten hat. Mehr aber erzählt der Bericht überhaupt nicht, und es ist unstatthaft, ihm mehr ablocken zu wollen. Er markiert lediglich das Ergebnis, die Haltung des Petrus und Jakobus durch freie Wiedergabe ihrer Reden näher ausführend. Dabei ist offenbar, daß der Standpunkt jenes ein etwas anderer ist als der des Jakobus. Beide läßt Lukas auf die göttliche Weisung zurückgreifen, die in der Geschichte des Hauptmanns von Cäsarea gegeben war — jene Cyprier und Cyrenaiker, die zuerst bei den Heiden in Antiochien missioniert haben, konnten also eine solche Weisung im Sinne des Lukas nicht geltend machen —; aber Petrus rekurriert dann noch auf die auch für die Juden und Judenchristen bestehende Unmöglichkeit, das Joch des Gesetzes zu tragen, und daher auf die Gnade des Herrn Jesus, welche dem Gläubigen die Erlösung bringt; Jakobus dagegen auf die Tatsache, daß das Gesetz ja überall in den Synagogengemeinden verkündet wird (und damit das ihm gebührende Ansehen bei dem alten Volke[1] behält)[2].

1) Die „Synagogen" v. 21 können nur das Judentum bedeuten, nicht Synagogen, in denen sich Juden und Judenchristen zusammen finden.

2) So sind die in ihrer Beziehung etwas dunklen Worte zu verstehen. Die anderen Erklärungen (s. Wendt z. S. St.), welche fast sämtlich das Judenchristentum hier einsetzen und die Worte als Erklärung der aufzulegenden Bestimmungen fassen, tragen etwas ein, was dem Text fremd ist und was, wenn es gemeint wäre, ausdrücklich gesagt worden sein müßte. Das Votum des Petrus und das des Jakobus ergänzen sich vielmehr: jener hebt hervor, daß bei der bestehenden Unmöglichkeit, das Gesetz zu halten, alles auf den Glauben an die Gnade des Herrn Jesus ankommt; dieser erklärt, daß das Gesetz für den Juden seine Unverbrüchlichkeit behält und ihm darin sein Recht bleibt. Nicht die positive Seite

Über das Aposteldekret selbst wird im 6. Capitel noch gehandelt werden. Ich lasse es daher hier beiseite. Was die Zeitlage der antiochenischen Quelle betrifft, so ist ein abschließendes Urteil erst nach Erledigung des Aposteldekrets möglich. Aber sieht man von ihm zunächst ab, so findet sich nichts in der Quelle, was einen späten Ursprung fordert, während umgekehrt die vorzüglichen Nachrichten über Jerusalem und Stephanus und die besondere Hochschätzung des Barnabas auf ein höheres Alter schließen lassen. Mit aller Vorsicht darf man wohl noch einen Schritt weiter gehen. Wir haben die Quelle als „antiochenisch“ bezeichnet. Man kann und muß sie aber auch „antiochenisch-jerusalemisch“ nennen; denn — wie gezeigt worden ist — ist in ihr aufs sorgfältigste die Verbindung zwischen Antiochien und Jerusalem beachtet und gebucht, und in bezug auf die Urgeschichte der Gemeinde von Jerusalem sind in ihr ganz singuläre, wichtige und zuverlässige Nachrichten enthalten, noch genauere als über Antiochien. Sie fordert also einen Gewährsmann, dem jene Verbindung besonders wichtig war, dem Antiochien und Jerusalem in gleicher Weise am Herzen lagen und der die Urgeschichte der Gemeinde von Jerusalem kannte, ferner aber einen Pneumatiker. Nun wissen wir, daß Silas aus Jerusalem als offizieller Bote nach Antiochien gekommen und längere Zeit dort geblieben ist, daß er dann mit Paulus von dort aus die sog. zweite Missionsreise gemacht, auf dieser den Lukas getroffen und mit ihm zeitweilig zusammengewirkt hat. Nichts liegt doch näher, als daß Lukas ihm, dem jerusalemitischen Propheten in Antiochien, der freudig auf die Heidenmission eingegangen ist, diese antiochenisch-jerusalemischen Mitteilungen verdankt, und nichts spricht dagegen. Das ist freilich zum Beweise noch nicht genug; aber die Vermutung darf man wohl wagen, daß Silas für die antiochenisch-jerusalemischen Nachrichten in Anspruch zu nehmen ist.

Hiemit ist die Quellenkritik der Apostelgeschichte in den

---

des sog. Aposteldekrets will Jakobus durch seine Worte begründen, sondern, wie Petrus, lediglich die negative (μὴ παρενοχλεῖν). Sowohl das, was Petrus sagt, als das, was Jakobus erklärt, hätte auch Paulus sagen können; denn auch nach ihm bleiben die Juden zum Halten des Gesetzes verpflichtet; aber wichtig für den Standpunkt des Jakobus ist es, daß er eben dies hervorhebt.

Grundzügen zu Ende geführt. Es erübrigt aber noch die wichtige Frage, ob die drei Quellen der ersten Hälfte der ApGesch., sei es sämtlich, sei es zum Teil, schriftliche gewesen sind oder ob sie lediglich auf mündliche Überlieferung zurückgehen. Diese Frage kann nur im Zusammenhang mit der Beurteilung der „Unstimmigkeiten" der ApGesch. behandelt werden. Ihnen ist das nächste Capitel gewidmet.

Sechstes Capitel: Die Inkorrektheiten und Unstimmigkeiten. Schriftliche oder mündliche Quellen? Abschließendes über den Wert der Quellen und Lukas als Verfasser.

Wie weit der Begriff der Inkorrektheiten und „Unstimmigkeiten“ in der ApGesch. hier gefaßt ist, werden die folgenden Zusammenstellungen lehren. Wir gruppieren sie nach den in dem vorigen Capitel und z. T. früher schon ausgeschiedenen Komplexen.

1. Die Wirstücke.

Im allgemeinen muß bemerkt werden, daß das *ἡμεῖς* nicht an allen Stellen den gleichen Umfang hat und es nicht überall ganz sicher ist, wer in dasselbe eingeschlossen ist.

16, 10 Das „Wir“ wird in dem *ἐζητήσαμεν* ohne jede Erklärung plötzlich eingeführt.

16, 10 *εἰς Μακεδονίαν . . . . εὐαγγελίσασθαι αὐτούς.*

16, 12. 18 Das Verhältnis der *ἡμέρας τινάς* zu den *πολλὰς ἡμέρας* bleibt unbestimmt.

16, 13. 16 Ob es sich um einen oder um zwei verschiedene Gänge zur *προσευχή* handelt, bleibt unbestimmt.

20, 7 Das *αὐτοῖς* nach *ἡμῶν* ist ungenau, da es die Christen in Troas bedeutet, die doch auch in dem *ἡμεῖς* mitgemeint sind.

20, 12 *ἤγαγον δὲ τὸν παῖδα ζῶντα* hätte schon vorher erzählt werden müssen, und in den nun folgenden Worten: *καὶ παρεκλήθησαν οὐ μετρίως* wechselt das Subjekt.

21, 4 Der prophetischen Offenbarung leistet Paulus nicht Folge.

21, 8ff. Dem Erzähler ist Philippus in Cäsarea so wichtig, daß er die Gemeinde darüber vergißt; erst v. 12. 16 wird sie nachgebracht.

21, 10 Agabus ist so eingeführt, als käme er hier zum erstenmal vor; doch s. 11, 28.

21, 11 Die Weissagung erfüllt sich nur im allgemeinen, nicht aber im speziellen.

21, 16. 17 Die Aufnahme in Jerusalem durch Mnason ist früher erzählt als die Ankunft in Jerusalem (was zu einer Korrektur in β Anlaß gegeben hat). Prolepsis.

27, 2 Zu Aristarch ist die Charakteristik hinzugefügt: *Μακεδὼν Θεσσαλονικεύς*, obschon er schon 19, 20 als Macedonier, 20, 4 als Thessalonicher bezeichnet war — also scheint vergessen, daß er schon früher genannt war.

27, 10 Hier geht die Konstruktion mit *ὅτι* anakoluthisch in den Acc. c. Inf. über.

27, 12 *Ἀνευθέτου δὲ τοῦ λιμένος* schließt über v. 9—11 an v. 8 an (Wellhausen erklärt v. 9—11 für einen Einschub).

27, 12 Nach der Nennung des *ἑκατοντάρχης, κυβερνήτης* und *ναύκληρος* sind die *οἱ πλείονες* auffallend. Wer sind sie?

27, 21 Hier steht ein *μέν* ohne ein folgendes *δέ*.

27, 21—26 (von *τότε* an); 27, 31; 27, 33—38 (von *παρεκάλει* an) erklärt Wellhausen für Einschübe.

28, 1. 2 Ungenauer ist es, daß der Satz: *ἐπέγνωμεν ὅτι Μελίτη ἡ νῆσος καλεῖται,* vor die Erwähnung des Zusammentreffens mit den Einwohnern gestellt ist. Prolepsis.

28, 10 Proleptisch ist die freundliche Ausrüstung zur Seereise vorweggenommen, da diese doch erst nach 3 Monaten (v. 11) erfolgte.

28, 14 Proleptisch ist die Ankunft in Rom vorweggenommen; sie hat ihre Stelle erst in v. 16.

2. Die zweite Hälfte des Buches (abgesehen von den Wirstücken).

16, 4 *τὰς πόλεις . . . . παρεδίδοσαν αὐτοῖς.*

16, 22 Warum beruft sich Paulus nicht schon jetzt auf sein römisches Bürgerrecht?

16, 23. 24 *ἔβαλον εἰς φυλακήν . . . ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν ἐσωτέραν φυλακήν* ist eine ungeschickte Wiederholung.

16, 27 Der Gefangenwärter will sich töten, obgleich ihm niemand eine Schuld beilegen und obgleich er noch nicht wissen konnte, ob die Gefangenen geflohen seien oder nicht.

16, 28 Paulus merkt unbegreiflicherweise die Absicht des Ge-

fangenwärters und weiß — ebenso unbegreiflich —, daß alle Gefangenen noch da sind.

16, 29 *αἰτήσας*, auffallender Subjektswechsel.

16, 30 Unmotiviert erscheint die Verehrung des Gefängniswärters für seine beiden Gefangenen und vollends seine Heilsbitte, da er gar nicht wissen konnte, daß um ihretwillen das Wunder geschehen war.

16, 32 Unmotiviert erscheint die plötzliche Anwesenheit der Familie des Gefängniswärters.

16, 33 Auffallend ist, daß gleich auf dem Hofe die Taufe vollzogen werden konnte.

16, 35 Unmotiviert ist, daß die *στρατηγοί* plötzlich den Befehl zur Freilassung geben, ohne daß der nächtliche Vorgang auch nur berührt wird. Der ganze Abschnitt v. 24—34 (incl.) erscheint wie ein Einschub.

16, 37 *πρὸς αὐτούς* — aber die Liktoren waren gar nicht selbst zu den Gefangenen gegangen, sondern hatten die Botschaft durch den Gefängniswärter überbringen lassen.

17, 3 Übergang in die oratio directa.

17, 5 Proleptisch wird das Haus des Jason genannt und dann erst v. 7 nachgebracht, daß Jason die Missionare aufgenommen hatte.

17, 9 *λαβόντες ἀπέλυσαν* — Subjektswechsel.

17, 15 *ὡς τάχιστα* — aber Luk. schweigt darüber, daß der Befehl nicht ausgeführt worden ist.

17, 18 *οἱ δέ* ist grammatisch ohne Voraussetzung.

18, 5 Auffallend, weil nicht recht motiviert, ist das *συνείχετο τῷ λόγῳ* in seinem Verhältnis zu *κατῆλθον ὅ τε Σίλας καὶ ὁ Τιμόθεος*.

18, 6 Auffallend ist, wenn doch v. 7f. folgt, das *πορεύσομαι*.

18, 8 Dieser Vers über Krispus durchbricht den pragmatischen und den äußeren Zusammenhang und scheint daher gar nicht am Platze.

18, 11 *ἐν αὐτοῖς* ist nicht ganz korrekt.

18, 17 Weder wer die *πάντες* sind (Juden? Heiden?) noch ob der plötzlich eingeführte und ohne Nennung eines Grundes geschlagene Sosthenes Christ oder Jude ist, ist deutlich.

18, 18 Ob Paulus oder Aquila das Gelübde getan, ist nicht sofort deutlich.

18, 22 Ob unter *ἀναβάς* das Hinaufsteigen vom Hafen in

die Stadt Cäsarea zu verstehen ist oder das Hinaufsteigen nach Jerusalem, ist nicht ganz deutlich.

18, 22. 23 Die Kürze der Berichterstattung hier ist auffallend.

18, 24—28 sieht wie eine nachgetragene Episode aus.

19, 1 Man erwartet ἀνελθεῖν, nicht ἐλθεῖν (Wellhausen).

19, 3 Der Ausdruck βαπτίζεσθαι εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα ist eine durch das voranstehende εἰς τί nur formell zu entschuldigende Inkorrektheit.

19, 16 Erst nachträglich erfährt man, daß bei diesem speziellen Falle nicht alle sieben Beschwörer beteiligt waren und daß der Vorgang in einem Hause stattfand (das Haus wird bezeichnet, als wäre es schon erwähnt gewesen, ebenso der Dämonische selbst). Doch kann ἀμφότεροι auch nachlässig gebraucht sein (= mehrere). Die ganze Episode ist so erzählt, als bedürfe es nur der Erinnerung an einen bekannten Vorfall, und eben diese Notorietät wird v. 17 nachgebracht und 18 f. verständlich gemacht.

19, 29 Die Macedonier Gajus und Aristarch werden ganz plötzlich eingeführt.

19, 32 nimmt über v. 30 u. 31 den 29. Vers wieder auf.

19, 33 Alexander wird plötzlich eingeführt und nicht charakterisiert. Seine Person und seine Absicht bleibt unklar; aber auch ἐκ δὲ τοῦ ὄχλου συνεβίβασαν τὸν Ἀλέξανδρον ist ganz unklar stilisiert, und auch das plötzliche Eingreifen der Juden ist undeutlich.

19, 34 ἐπιγνόντες . . . κράζοντες Anakoluth.

19, 37 Wer die ἄνδρες οὗτοι sind, bleibt unklar. Paulus und seine Genossen? Doch wohl Gajus und Aristarch. Was sollte aber dann der ganze Zwischenfall mit Alexander? Anderseits fügt sich v. 38 besser zu v. 36 als zu v. 37 (Wellhausen).

20, 16 Ob Paulus wirklich zu Pfingsten nach Jerusalem gekommen ist, wird nicht gesagt.

20, 19 Das, woran Paulus hier erinnert, wird durch die Erzählungen in c. 19 nicht gedeckt.

20, 23 Auch das hier summarisch Zusammengefaßte ist neu.

20, 32 τῷ δυναμένῳ bezieht sich über τῷ λόγῳ hinweg auf τῷ κυρίῳ oder ist inkorrekt hinzugefügt.

21, 20 ἀκούσαντες εἶπαν, man erwartet, daß Jakobus hier spricht, aber die Worte werden Jakobus und den Presbytern zusammen (!) in den Mund gelegt.

21, 27 Von den sieben Tagen ist so geredet, als sei vorher schon gesagt worden, daß noch sieben Tage an der Nasiräatszeit fehlten.

21, 27 *ἐπέβαλαν ἐπ᾽ αὐτὸν τὰς χεῖρας*, proleptisch.

21, 34 *μὴ δυναμένου αὐτοῦ γνῶναι ἐκέλευσεν*, grammatisch inkorrekt.

21, 36 *τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ κράζοντες*, inkorrekt.

22, 6 *περὶ μεσημβρίαν*, fehlte in der Darstellung c. 9.

22, 9 Ein (zur Not zu hebender) Widerspruch mit 9, 7.

23, 5 Unverständlich sind die Worte des Paulus: *οὐκ ᾔδειν ὅτι ἐστὶν ἀρχιερεύς.*

23, 1—11 hat an sich im einzelnen und neben 23, 15 etwas Auffallendes. Wie in der ersten Hälfte scheint Lukas Parallelberichten, die aber unter sich differierten und die er nicht als Parallelberichte erkannte, gefolgt zu sein.

23, 12 Auffallender noch als 22, 30 ist hier der allgemeine Begriff *οἱ Ἰουδαῖοι.*

23, 16 Der Schwestersohn des Paulus wird wie ein Bekannter eingeführt.

23, 22 *ὁ μὲν οὖν* ohne folgendes *δέ.*

23, 22 Übergang in die oratio directa.

23, 24 Übergang in die oratio indirecta.

23, 25 *γράψας* bezieht sich über v. 24 zurück auf *εἶπεν* v. 23.

23, 26 Der Name des Militärtribuns wird nun endlich nachgebracht.

23, 27 *μαθὼν ὅτι Ῥωμαῖός ἐστιν* ist entweder eine grobe Ungenauigkeit des Lukas oder ist absichtlich gesetzt: der Tribun gibt eine falsche, aber für ihn günstige Darstellung der Vorgänge.

23, 30b ist durch das vorher Erzählte nicht gedeckt.

23, 33 *οἵτινες*, auffallender Subjektswechsel.

24, 5 *εὑρόντες*, anakoluthisch; es folgt kein Hauptverbum.

24, 17 ist durch das früher Erzählte nicht gedeckt.

24, 18 Inkorrekt schließt sich der Satz: *τινὲς δὲ ἀπὸ τῆς Ἀσίας Ἰουδαῖοι* an.

24, 22 Sehr auffallend ist, daß hier dem Felix eine genauere Kenntnis der christlichen Bewegung — durch seine Gemahlin Drusilla? — beigelegt wird (*ἀκριβέστερον εἰδὼς τὰ περὶ τῆς ὁδοῦ*), oder heißt *εἰδώς* hier „merkend“ und *ἀκριβέστερον* ist als Superl. zu verstehen?

24, 22[b] Diese Ankündigung wird auffallenderweise nicht verwirklicht.

24, 23 *καὶ μηδένα κωλύειν*, auffallender Subjektswechsel.

24, 24—27 ist ungünstiger für Paulus als die vorhergehenden Verse (22. 23), aber ein Widerspruch ist das nicht.

25, 4 *ὁ μὲν οὖν* ohne folgendes *δέ*.

25, 16 Festus referiert das Begehren der jüdischen Obrigkeit nicht richtig.

25, 21 *τ. δὲ Παύλου ἐπικαλεσαμένου τηρηθῆναι αὐτόν*, grammatisch inkorrekt.

25, 24 *τὸ πλῆθος ἐνέτυχον*, inkorrekt.

26, 4 Dem *μέν* folgt kein *δέ*.

26, 14 Widerspruch zu 9, 7 (*εἱστήκεισαν*).

26, 16 Im Unterschied von den früheren Darstellungen wird Paulus schon hier zum Heidenmissionar designiert.

26, 20 Daß Paulus in Jerusalem und in ganz Judäa gepredigt hat, wird in der ApGesch. sonst nicht berichtet,

28, 17 *δέσμιος ἐξ Ἱεροσολύμων παρεδόθην εἰς τὰς χεῖρας τ. Ῥωμαίων* ist recht ungenau, da er sich als Gefesselter schon in der Gewalt der Römer befand; auch v. 19[a] ist nicht genau.

28, 22 *μέν* ohne *δέ*.

28, 25 ff. Das Jesajaswort paßt nicht gut zu der Mitteilung in v. 24.

3. Cap. 1 und die „Quelle“ B (2; 5, 17—42).

1, 1 Dem *τὸν μὲν πρῶτον λόγον* folgt kein *τὸν δὲ δεύτερον*. Anakoluth.

1, 2 ist nicht klar stilisiert.

1, 4 Die Konstruktion durch einen Relativsatz geht in einen Hauptsatz über.

1, 4—6 Es ist nicht klar, von wo an der summarische Bericht in die Erzählung einzelner Vorgänge übergeht (wohl schon v. 4).

1, 4[c] Die oratio obliqua geht in die directa über.

1, 6 Es ist nicht gesagt, wo die Jünger zusammen gekommen waren; erst v. 12 wird das nachgebracht. Auch ist nicht klar, ob die Zusammenkunft in v. 6 mit der in v. 4 identisch ist.

1, 15 Nachdem (v. 14) neben den Aposteln und Weibern nur von den Brüdern Jesu die Rede war, befremdet es, daß nun

plötzlich die Existenz eines ganzen Haufens von Brüdern vorausgesetzt wird — 120 Personen.

1, 18 μὲν οὖν ohne folgendes δέ.

1, 17—20 Hier hat man eine Verwirrung zwischen dem Apostelamt des Judas und dem von ihm erworbenen Grundstück angenommen (Weiß): die ἔπαυλις v. 20 soll auf das Grundstück gehen.

1, 22 Die Worte ἀρξάμενος bis ἡμῶν befremden in sachlicher und formeller Hinsicht (Wellhausen); Weiß dehnt das Befremden auch auf v. 21 (von ἐν παντὶ an) aus.

1, 24 Auffallend, daß alle Brüder gemeinsam das Folgende sprechen.

1, 26 μετὰ τῶν ἕνδεκα ἀποστόλων — auffallend, da sonst in dem Buch auf die Zwölfzahl nicht viel Gewicht gelegt wird.

2, 1 Es bleibt unklar, ob der Pfingsttag selbst gemeint ist oder nur seine Nähe.

2, 1 ὁμοῦ neben τὸ αὐτό ist überflüssig; unklar bleibt, wo sie zusammen waren.

2, 4 ff. Unklarheit, ob Hör- oder Sprachwunder oder (v. 13. 15) einfach ekstatisches Sprechen („Zungenreden“).

2, 4 πάντες — in 2, 1 bedeutet πάντες alle Christen, also auch hier; allein schon in 2, 7 scheinen vielmehr nur die Zwölfe unter πάντες verstanden zu sein, und das scheint durch v. 14. 15 bestätigt zu werden (οὗτοι = die οἱ ἕνδεκα).

2, 5 f. Hiernach scheinen nur die in Jerusalem wohnenden Diaspora-Juden zusammengeströmt zu sein; wo bleiben die Einheimischen (doch s. v. 14), und wie machte sich diese Ausgießung des Geistes in der Stadt überhaupt bemerklich?

2, 8 bei τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ fehlen „die Sprechenden,“

2, 9 οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν streitet formell mit εἰς Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι.

2, 9 Ἰουδαίαν ist unmöglich.

2, 11 Κρῆτες καὶ Ἄραβες ist nach dem abschließenden: Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι sehr auffallend.

2, 12 f. πάντες-ἕτεροι: ungenau.

2, 14 Diese Einleitung der Rede verwischt die zuerst markierte Tatsache, daß sich die Wirkung der Ausgießung auf die Diaspora-Juden, d. h. auf die Hellenisten, beschränkte.

2, 19 f. Von solchen τέρατα hatte sich bei der Ausgießung

noch nichts ereignet. Dagegen in 4, 31, dem Parallelbericht, wird erzählt, daß mit der Ausgießung zusammen ein Erdbeben erfolgte.

5, 21 Die Tautologie: *τὸ συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ,* ist auffallend.

5, 22 init. und 5, 25 init. sind so ähnlich, daß v. 22—24 wie ein Einschub erscheint — eine Hypothese, die durch die doppelte Erwähnung des *στρατηγός* in v. 24 u. 26 von Weiß gestützt wird.

5, 28 Weiß meint, daß die beiden Vorwürfe nicht nebeneinander bestehen können und weist den zweiten dem Bearbeiter zu.

5, 36 Der historische Verstoß in Bezug auf Theudas (dazu das *μετὰ τοῦτον* v. 37).

4. Die „Quelle" A (3, 1—5, 16; 8, 5—40; 9, 31—11, 18; 12, 1—23).

3, 1 ff. Die Lahmenheilung wird als erstes Wunder erzählt (s. bes. v. 10. 16); aber nach 2, 43 waren bereits viele Wunder geschehen. Alles in 2, 42—47 ist gegenüber 3, 1 ff. proleptisch.

3, 1 ff. Johannes erscheint in der ganzen Erzählung neben Petrus als überflüssig.

3, 11 *ὁ λαὸς . . . ἔκθαμβοι.*

4, 1 *λαλούντων αὐτῶν* — aber Petrus allein hatte gesprochen.

4, 1—3 Proleptisch; denn 4, 4 schließt an 3, 26 an und 4, 5 an 4, 3 (*αὔριον* gehört zu *ἑσπέρα* und *αὐτῶν* zu *ὁ λαός* in v. 2).

4, 6 Anakoluth; Hannas usw. treten im Nom. als Appos. zu *τοὺς ἄρχοντας* usw.

4, 7 Aus dem *τοῦτο*, dem *οὗτος* in v. 9, der Gegenwart des Volks in v. 10, dem sonst sehr auffallenden *ἐπεγίνωσκον κτλ.* in v. 13[c], dem sonst ebenfalls anstößigen v. 14 und aus v. 22 schließt Weiß, daß die Szene ursprünglich auf dem Tempelplatz stattfand und erst der Bearbeiter sie in das Synedrium versetzt hat.

4, 10[c] Hier ist *οὗτος* der Geheilte, 11[a] ist *οὗτος* Christus: sehr auffallend.

4, 12 *ὑμᾶς* — auffallender Übergang zur 2. Person.

4, 16 wird die Entlassung der Apostel dadurch motiviert, daß das Wunder notorisch sei und nicht geleugnet werden kann, in v. 21 aber wird sie durch die Furcht vor dem Volk motiviert. Deshalb erscheint nach Weiß 4, 15—20 als Zusatz des Bearbeiters.

4, 19 Hier sprechen Petrus und Johannes unisono.

4, 22 Daß das Alter des Geheilten nun erst nachgebracht wird, befremdet; da *ἀπολυθέντες* v. 23 an *ἀπέλυσαν* v. 21 anknüpft, erscheint v. 22 wie ein Zusatz.

4, 24 *οἱ δέ* bezieht sich über die *ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι* hinweg auf *οἱ ἴδιοι* v. 23.

4, 24 f. Alle sprechen unisono.

4, 27 Auffallend ist der Ausdruck: *λαοὶ Ἰσραήλ*.

4, 29 *αὐτῶν* bezieht sich nicht auf Herodes und Pilatus, sondern auf die *βασιλεῖς κ. ἄρχοντες* in v. 26; also erscheinen v. 27 u. 28 als Einschub.

4, 30 *καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι* fügt sich schlecht zum Vorhergehenden und sieht wie ein Zusatz aus.

4, 33 schließt eng an v. 31 an, wodurch v. 32 als Einschub (Einleitung zur Ananias-Geschichte) oder, da v. 34 u. 35 zu v. 32 gehören, als zu frühe Einsetzung einer neuen Geschichte erscheint.

4, 36. 37 paßt nicht zu v. 32. 34 f., da hier die Darbringung der Güter als eine allgemeine erscheint, während sie in 4, 36. 37 als rühmlicher Ausnahmefall vorgestellt wird (so auch in 5, 1 ff.).

5, 1 Wer die *οἱ νεώτεροι* sind, wird als bekannt vorausgesetzt (cf. *οἱ νεανίσκοι* v. 10).

5, 11 Die *ἐκκλησία* tritt hier zum erstenmal (statt *οἱ ἀδελφοί*) ein.

5, 12 Nach 2, 43 ist dieser summarische Bericht, der sich doch als erste Erwähnung gibt, sehr auffallend.

5, 15 gehört enge zu v. 13, also erscheint v. 14 als ein hierher nicht gehöriger Einschub.

5, 15 Daß von Petrus allein geredet wird, ist nach dem *αὐτοῖς* in v. 13 auffallend.

8, 5 *πόλις τῆς Σαμαρείας . . . αὐτοῖς*.

8, 7 Starkes, aber wohlverständliches Anakoluth: *πολλοὶ τῶν ἐχόντων πνεύματα ἀκάθαρτα . . . ἐξήρχοντο*.

8, 14 *Σαμαρεία . . . πρὸς αὐτούς*.

8, 16 *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*, aber 2, 38 *βαπτίζειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ*.

8, 17 Auffallender Subjektswechsel (*ἐλάμβανον*).

8, 26 *ἄγγελος κυρίου*, aber 8, 29 ist es das *πνεῦμα*, welches spricht; 8, 39 heißt dasselbe *πνεῦμα κυρίου*.

8, 35 *εὐαγγελίζεσθαι αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν*, aber 8, 25. 40: *εὐαγγελίζεσθαι τὰς κώμας (πόλεις)*.

9, 31 Die Kirche in Galiläa tritt hier unvorbereitet ein.

10, 10 Das *αὐτῶν* steht ohne Rückbeziehung.

10, 15 *πάλιν ἐκ δευτέρου* pleonastisch.

10, 19 Weiß meint, daß das *διενθυμουμένου* das *διηπόρει* 10, 17 überflüssig mache, allein es setzt es fort, und das ist wohlverständlich.

10, 23 Weiß sieht hier eine ungeschickte Unterbrechung; aber der Satz ist um v. 45 willen notwendig.

10, 25—27 Die Unstimmigkeiten, die man hier gefunden zu haben glaubt, erledigen sich durch scharfe Exegese (s. Weiß).

10, 36 Die Anknüpfung an v. 35 ist eine auffallend lose.

10, 39[a] ist eine Dublette zu v. 41 und stört den Zusammenhang zwischen v. 38[b] u. 39[b].

10, 42 *τῷ λαῷ* streitet mit 1, 8, da es den Auftrag der Heidenmission ausschließt.

10, 43[b] Der Infinitivsatz fügt dem *μαρτυροῦσιν* eine Determination hinzu, auf die man nicht gefaßt ist und die den Sinn des Verbums verengt.

10, 45 *ἐκ περιτομῆς* ist überflüssig, aber die Hinzufügung doch verständlich. Da dieser Vers auf v. 23[b] zurückweist, der nach Weiß dem Bearbeiter gehört, so erkennt Weiß auch 10, 45 als ursprünglich nicht an, vermutet vielmehr, daß an seiner Stelle von Judenchristen, die in Cäsarea einheimisch waren, die Rede war.

11, 12 *διακρίναντα*, vgl. 10, 20 *διακρινόμενος* — die Differenz, wenn es eine ist, hält Weiß für groß genug, um auf den Bearbeiter zu schließen, auf den er auch die kleinen formalen Unterschiede vorher und nachher (zwischen Erzählung und Referat) zurückführen will. Auffallend ist, daß der Name des Cornelius im ganzen Referat nicht genannt ist.

11, 12 Daß es sechs Brüder waren (s. 10, 23. 45), wird erst hier nachgebracht, und daß sie den Petrus nach Jerusalem begleitet hatten, erfährt man auch erst hier.

11, 14[b] ist eine mehr als freie Wiedergabe.

11, 15 Weiß findet einen Widerspruch zwischen *ἐν τῷ ἄρξασθαί με λαλεῖν* und dem *ἔτι λαλοῦντος τοῦ Πέτρου* 10, 44; ich kann das nicht zugeben.

11, 15 Weiß: „*ἐπ' αὐτούς* geht auf die *ἄνδρες ἀκροβυστίαν ἔχοντες* in v. 3, so unmöglich dies sprachlich ist"; aber es bezieht sich auf v. 14 (*σὺ καὶ πᾶς ὁ οἶκός σου*), so daß alles in Ordnung ist.

11, 17 Weiß konstruiert eine Differenz mit 10, 47, die ich nicht finden kann.

11, 18 Weiß hebt hervor, daß die *μετάνοια* in c. 10 nirgends erwähnt ist; aber das war auch nicht notwendig. Trotzdem konnte zusammenfassend von *ἡ μετάνοια εἰς ζωὴν* geredet werden.

12, 3 *ἦσαν δὲ ἡμέραι τ. ἀζύμων*. Parenthese; aber *ὃν καὶ πιάσας* (v. 4) ist tautologisch zu *συλλαβεῖν* (v. 3), und so scheint hier eine Bearbeitung vorzuliegen.

12, 6 *ὅτε δὲ ἤμελλεν προαγαγεῖν* ist tautologisch zu *βουλόμενος ἀναγαγεῖν αὐτόν* (v. 4), und das *τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ* v. 6^b paßt schlecht zu 6^a. So scheint es, daß ursprünglich 6^b dem v. 4 folgte und somit die betreffende Nacht die erste war, die Paulus im Gefängnis zubrachte (Weiß), während der Bearbeiter an die letzte Nacht vor der Hinrichtung dachte.

12, 17 Ganz unvermittelt wird hier Jakobus eingeführt, und zwar in höchster Rangstellung.

12, 17 Weiß sieht in der Anweisung, es den Brüdern zu sagen, einen Widerspruch zu v. 5 u. 12^b.

12, 17 *εἰς ἕτερον τόπον* — sehr auffallend: der Erzähler muß den Ort doch kennen.

5. Die antiochenisch-jerusalemische Quelle (6, 1—8, 4; 11, 19—30; 12, 25 [13, 1]—15, 35).

6, 1 Abrupte Einführung der Hellenisten und Hebräer (auch *οἱ μαθηταί* hier zum ersten Mal).

6, 1 *πληθυνόντων τῶν μαθητῶν* gegenüber den großen Zahlen in c. 2—5 recht bescheiden (Weiß).

6, 1 *τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ* — diese geregelte Armenunterstützung ist etwas ganz anderes als die in 2—5 berichtete Gütergemeinschaft.

6, 2 *οἱ δώδεκα* nur hier (doch s. 2, 14).

6, 2 Die Versammlung des ganzen *πλῆθος* (v. 5) läßt noch auf eine bescheidene Zahl schließen. Augenscheinlich waren die „Apostel" bisher auch noch Armenpfleger.

6, 5 Wäre 8, 5 ff. aus derselben Quelle, so müßte es befremden, daß Philippus nicht hervorgehoben wird.

6, 6b Harter Subjektswechsel.

6, 7 Die Angabe paßt nicht recht in den Zusammenhang.

6, 8 Die nochmalige Prädizierung des Stephanus (s. v. 5) befremdet, zumal da nachher keine *τέρατα κ. σημεῖα* von ihm berichtet werden.

6, 9 Unklar ist es, wie die hier aufgeführten Hellenisten zu unterscheiden bzw. zusammenzuordnen sind.

6, 12b Weiß nimmt einen Subjektswechsel an, aber das ist nicht sicher.

6, 12 *εἰς τὸ συνέδριον* (s. v. 15) — aber v. 13. 14 (*ὁ τόπος οὗτος*) u. 7, 54 ff. lassen besser an einen öffentlichen Platz (den Tempelplatz) und an einen tumultuarischen Vorgang denken. Das wird auch dadurch nahegelegt, daß außer in dem konventionellen 1. Vers des 8. Cap. eine Gerichtsverhandlung gar nicht hervortritt und die Rede des Stephanus recht unvermittelt beginnt.

6, 13 f. ist wesentlich Dublette zu v. 11.

7, 4 *μετῴκισεν* Subjektswechsel, der verschwindet, wenn man 4a als Zusatz streicht.

7, 7 Übergang in die oratio directa.

7, 8 *ἐγέννησεν* Subjektswechsel.

7, 10 *κατέστησεν* Subjektswechsel.

7, 8—16 (incl.) weist Weiß dem Bearbeiter zu, sich sowohl auf das Überflüssige und Unpassende dieser Ausführungen (die durch v. 17 negiert zu werden scheinen), als auch auf die harten Subjektswechsel und den mindestens scheinbaren Widerspruch von v. 5 u. 16 berufend.

7, 19 Der Inf. *τοῦ ποιεῖν* knüpft fast unerträglich hart an *ἐκάκωσεν* an; Weiß sieht von hier an die Hand des Bearbeiters bis v. 23 (incl.), aber die Gründe sind schwach, und es ist auch nicht ersichtlich, wie nach Weiß nun Moses eingeführt ist. Auch in v. 26. 36 u. 37 sieht er den Bearbeiter, aber ebenfalls mit schwachen Gründen.

7, 21 *ἐκτεθέντος αὐτοῦ ἀνείλατο αὐτόν* — inkorrekt.

7, 51 f. Der Abschluß mit der zornigen Charakterisierung folgt sehr plötzlich; man muß vermuten, daß Beispiele ausgefallen sind, bzw. daß von Jesus und dem Tempel die Rede war. Auch die Vision (7, 56) scheint das zu fordern.

7, 57—8, 3 Diese 7 Verse haben viel Auffallendes: (1) sind die Mitteilungen über Saulus an 3 Stellen zerstreut (58. 1. 3), (2) ist das *ἐλιθοβόλουν* v. 58 ohne Objekt und wird v. 59 wiederholt; somit erscheinen 58[b] und die beiden ersten Worte von v. 59 als Interpolation, zumal da auch aus 6, 13 die *μάρτυρες* sehr ungeschickt plötzlich wieder auftauchen und nun als die Steinigenden zu gelten haben, (3) erscheinen 59[b] u. 60 als echte Dubletten, von denen wohl die zweite die hinzugefügte ist, (4) auch die zweite Stelle über Saulus (8, 1[a]) ist wohl Interpolation, da 8, 1[b] vortrefflich an 7, 60 bzw. 59 anschließt, (5) *πάντες . . . πλὴν τῶν ἀποστόλων* (8, 1[c]) kann nicht richtig sein und muß dem Bearbeiter angehören; denn die Hellenisten (die Anhänger des Stephanus) allein können betroffen gewesen sein und andererseits waren doch die Apostel nicht ohne Anhang. Endlich widerspricht v. 2 der Angabe; denn die *ἄνδρες εὐλαβεῖς* müssen doch Christen gewesen sein. Das *πάντες διεσπάρησαν κτλ.* soll also 8, 5 vorbereiten. C. 8, 3 ist vielleicht ursprünglich; *κατὰ τοὺς οἴκους* zeigt noch einmal, daß 8, 2[b] Einschub ist.

8, 4 bis *διῆλθον* (incl.) geht die Quelle (s. 11, 19).

11, 20 im Vergleich zu 11, 19 ist etwas ungeschickt ausgedrückt, aber mehr läßt sich nicht sagen.

11, 26[b] *χρηματίσαι* Subjektswechsel; auch bezieht sich der Satz nicht auf *ἐγένετο αὐτοῖς*, sondern auf *ἐγένετο* allein, auch weist 11, 27 (*ἐν ταύταις τ. ἡμέραις*) nicht auf 26[b], sondern auf 26[a] zurück; daher ist 26[b] möglicherweise Zusatz.

11, 30 Ganz ohne Einführung werden hier zuerst Presbyter in Jerusalem genannt.

13, 2. 3 Das Subjekt zu *ἀφορίσατε* bis *ἀπέλυσαν* ist nicht ganz sicher.

13, 5 *εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ὑπηρέτην* kommt etwas nachträglich.

13, 8 Merkwürdig ist, daß ein zweiter Name für den Mann hier gebraucht ist.

13, 13 Die plötzliche Einführung von „*οἱ περὶ Παῦλον*“ (statt *Βαρν. κ. Π.*) verliert ihr Auffallendes, wenn die Phrase stark betont und 13[a] mit 13[b] als Ursache und Folge verbunden wird (Weiß): „Unter Führung des Paulus kamen sie nach Perge; Markus aber verließ sie (infolgedessen) und kehrte nach Jerusalem zurück.“ Indessen vielleicht doch zu scharfsichtig!

14, 1 *εἰς τ. συναγωγὴν τ. Ἰουδαίων* pleonastisch.

14, 7 *κἀκεῖ εὐαγγελιζόμενοι ἦσαν*, nämlich in Lystra, Derbe und der zugehörigen Landschaft — dadurch erscheint die Erzählung der Geschichte, die in Lystra spielt, wie eine nachgebrachte Anekdote, aber auffallend ist eine solche Nachbringung nicht (s. o. S. 85).

14, 8 *ἐκάθητο* — daß der Lahme außerhalb der Stadt (am Stadttor?) saß, muß man dem v. 13 entnehmen.

14, 14 f. Paulus und Barnabas sprechen unisono.

14, 22[b] Übergang in die oratio directa; wieder sprechen sie unisono.

15, 2 *τινὰς ἄλλους* — auffallend, daß sie nicht genannt sind.

15, 4 fin. deckt sich mit 14, 27[b].

15, 5 *αὐτούς* bezieht sich jedenfalls nicht auf *αὐτῶν*; man muß daher „die Heiden" aus dem Zusammenhang ergänzen; das ist zwar hart, aber doch erträglich. Die Ausführungen von Weiß zu v. 5 f. scheinen mir zu scharfsichtig. Auch den Anstoß, den er (v. 7) an *ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων* nimmt, kann ich nicht gelten lassen. Man beachte, daß Petrus wie einer spricht, der z. Z. nicht zur jerus. Gemeinde gehört.

15, 12 *πλῆθος . . . ἤκουον*.

15, 12 Von dem *πλῆθος* war vorher allerdings nicht die Rede, aber v. 6 schließt es nicht aus (gegen Weiß), um so weniger, als es v. 4 genannt war (dies fällt ins Gewicht, auch wenn, wie anzunehmen [vgl. v. 4 u. v. 12], v. 6 eine andere Versammlung schildert als v. 4). Zum Überfluß steht v. 22 neben den Aposteln und Propheten auch die *ἐκκλησία* u. v. 23 *οἱ ἀδελφοί*.

15, 12. 13 Den Anstoß, den Weiß auch hier nimmt, kann ich nicht gelten lassen.

15, 14 Auffallend, daß Petrus hier „Symeon" heißt.

15, 23 *γράψαντες* Anakoluth.

15, 23 Brüder d. h. Gemeinden in Syrien und Cilicien waren bisher nicht erwähnt, auch wird das *ὑμᾶς* nur durch 15, 1 (Antiochien) gedeckt.

15. 31 *ἀναγνόντες*, Subjektswechsel und auf *πλῆθος* zu beziehen.

15, 32 schließt so eng an v. 30 an, daß v. 31 wie eine Interpolation aussieht (s. o.), wogegen aber *καὶ αὐτοί . . . παρεκάλεσαν* spricht (nicht vor, sondern nach *καὶ αὐτοί* beginnt

die Apposition und beschränkt sich auf die beiden Worte: *προφῆται ὄντες*).

15, 35 *μετὰ καὶ ἑτέρων πολλῶν* — der Erzähler weiß also mehr als er sagt, oder blickt er nur auf 13, 1 zurück? Aber *πολλοί* ist dadurch nicht gedeckt.

15, 36 *πόλιν πᾶσαν, ἐν αἷς*.

15, 40 Höchst auffallend, daß hier gegen v. 33 vorausgesetzt wird, Silas sei in Antiochien.

6. Cap. 9, 1—30.

9, 1 *ἔτι* schließt an 8, 3 an.

9, 2 Auf Christen in Damaskus ist man nach 8, 1 nicht gefaßt.

9, 11 Nun erst wird nachgebracht (s. v. 8), daß Paulus bei einem Mann Namens Judas in der breiten Straße abgestiegen war. Auch daß Paulus aus Tarsus stammte, erfährt man erst hier. Daß er hier als ein dem Ananias völlig Unbekannter eingeführt wird (damit entstände ein Gegensatz zu v. 13), kann ich nicht finden (gegen Weiß).

9, 17 Daß Ananias um die Christophanie des Paulus weiß, ist auffallend; denn 13 f. war davon nicht die Rede.

9, 26 Daß nach 8, 1 (angeblich) alle Christen aus Jerusalem außer den Aposteln geflohen waren, daran wird nicht mehr gedacht.

9, 26 *μὴ πιστεύοντες . . . ἐφοβοῦντο* auffallend, da er doch schon geraume Zeit (s. v. 23) als christlicher Missionar tätig war.

Aus dieser Übersicht ergibt sich zunächst mit Sicherheit, daß die meisten Inkorrektheiten und Unstimmigkeiten der Apostelgeschichte, da sie so häufig auftreten, nicht als Anzeichen dafür, daß hier Quellen benutzt sind, aufgefaßt werden dürfen. Sie gehören vielmehr ebenso zum Stil des Lukas wie andere konstante Erscheinungen und bekräftigen somit an ihrem Teile die schriftstellerische Einheit des Buches. Eben deshalb sind auch solche hier aufgenommen, bei denen man an Quellen gar nicht denken kann. Einige Beispiele verschiedener Art mögen hier in Gruppen zusammengestellt werden:

In A liest man (3, 11) *ὁ λαὸς . . . ἔκθαμβοι*, (8, 5) *κατελθὼν εἰς τὴν πόλιν ἐκήρυσσεν αὐτοῖς*, (8, 14) *ἡ Σαμαρία . . . πρὸς αὐτούς*, aber auch in der antiochenischen Quelle heißt es (15,

12) *ἐσίγησεν τὸ πλῆθος καὶ ἤκουον*, (15, 30 f.) *τὸ πλῆθος . . . ἐχάρησαν*, (15, 36) *κατὰ πόλιν πᾶσαν, ἐν αἷς*, und in den sicher aus keiner schriftlichen Quelle stammenden Abschnitten des zweiten Teils (16, 4) *διεπορεύοντο τὰς πόλεις παρεδίδοσαν αὐτοῖς*, (21, 36) *τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ κράζοντες*, (25, 24) *τὸ πλῆθος ἐνέτυχόν μοι*, s. auch 19, 33. 34, endlich in den Wirstücken (16, 10) *εἰς Μακεδονίαν . . . εὐαγγελίσασθαι αὐτούς*.

In B (1, 24) wird ein Gebet mitgeteilt und unbestimmt gelassen, wer aus der Menge es spricht.

In A (4, 1) heißt es *λαλούντων αὐτῶν*, während doch nur Petrus gesprochen hatte; (4, 19) Petrus und Johannes sollen die folgenden Worte gesprochen haben, während doch nur einer gesprochen haben kann, endlich (4, 24) die ganze Gemeinde soll das folgende lange Gebet gesprochen haben. Aber auch in der antiochenischen Quelle werden zweimal (14, 14 f. u. 14, 22[b]) Worte dem Barnabas und Paulus zusammen in den Mund gelegt, und in den sicher aus keiner schriftlichen Quelle stammenden Abschnitten des zweiten Teils sprechen (21, 20) Jakobus und die jerusalemischen Presbyter das Folgende zusammen.

Schroffer Subjektswechsel, der leicht dazu verführen kann, schlecht eingefügte neue Quellenstücke zu vermuten, findet sich in allen Teilen des Buches. In den Wirstücken (20, 12) haben die fast nebeneinander stehenden Worte *ἤγαγον* und *παρεκλήθησαν* ein anderes Subjekt. In den sicher nicht aus einer schriftlichen Quelle stammenden Abschnitten des zweiten Teils findet sich schroffer Subjektswechsel in 16, 28. 29; 17, 8. 9; 23, 32. 33; ferner in A in 4, 12; 4, 24; 5, 15 (wo man die Apostel statt Petrus erwartet); 8, 17; endlich in der antiochenischen Quelle in 6, 6; 6, 12 [unsicher]; 7, 4. 8. 10; 11, 26[b]; 15, 31.

Geradezu charakteristisch für die Erzählungsweise des Lukas ist, daß er Züge nachbringt, die schon früher hätten berichtet werden müssen, oder umgekehrt etwas vorwegnimmt (s. auch das Ev.). Speziell die Wirstücke bieten hierfür einige Beweise, belehren also darüber, daß man auch an anderen Stellen nicht sofort auf Einschübe und dergleichen in solchen Fällen schließen darf (was die Kritiker sehr oft getan haben). In den Wirstücken kommt (20, 12) *ἤγαγον δὲ τὸν παῖδα ζῶντα* zu spät, erfährt man (21, 12. 16) etwas zu spät von der Gemeinde in Cäsarea, wird umgekehrt Mnason (21, 16) etwas zu früh erwähnt, ist 28, 1 vor

28, 2 nicht ganz korrekt, kommt (28, 10) das *ἀνάγεσθαι* etwas zu früh und (28, 14) das *εἰς τὴν Ῥώμην*. In den sicher nicht aus einer schriftlichen Quelle stammenden Abschnitten des zweiten Teils ist das nicht anders. Nachgebracht wird (16, 37) das römische Bürgerrecht des Paulus, nachgebracht (17, 7), daß Jason die Apostel beherbergt, nachgebracht (19, 16) — wenn die Stelle so zu erklären ist —, daß an dem Exorzismus nur zwei von den sieben Exorzistenbrüdern beteiligt waren, nachgebracht (20, 19) die Judennachstellungen in Asien und (20, 23) die Weissagungen über kommende Trübsale. Proleptisch scheint der Schluß von 21, 27 zu sein (s. 21, 30). Nachgebracht wird (23, 26) der Name Claudius Lysias und Pauli Predigt in Judäa (26, 20). Ähnlich wird in B (1, 12) nachgebracht, daß es der Ölberg war. In A wird (4, 22) das Alter des Lahmen, ferner die Erwähnung, daß es sechs Brüder waren (11, 12), nachgebracht. In der antiochenischen Quelle wird (13, 5) Markus als Begleiter nachgebracht; ferner erscheint 14, 6 ff. Derbe *καὶ ἡ περίχωρος* vorweggenommen und (14, 13) nachgebracht, wo der Schauplatz der Geschichte war. Nachgebracht (9, 11) wird endlich, daß Paulus bei einem Mann namens Judas in Damaskus abgestiegen war.

Anakoluthe und Übergänge aus einer Redeweise in eine andere haben ebenfalls zur Annahme von schriftlichen Quellen verführt, aber kaum irgendwo dürfen sie so ausgelegt werden; denn sie sind zahlreich und finden sich ja bei sehr vielen Schriftstellern. In den Wirstücken (27, 10) geht die Konstruktion von *ὅτι* in den Acc. c. Inf. über; in den sicher nicht aus einer schriftlichen Quelle stammenden Abschnitten des zweiten Teils findet sich Übergang in die Oratio directa 17, 3; 23, 22; 23, 24 (Übergang in die indirecta), ein hartes Anakoluth 24, 5. In B (1, 4) geht die relativische Konstruktion in einen Hauptsatz, (1, 4^c^) die oratio obliqua in die directa über. In A findet sich in 4, 6 ein hartes Anakoluth, desgleichen in 8, 7. In der antiochenischen Quelle findet sich 7, 7 Übergang in die Oratio directa, desgleichen in 14, 22^b^, in 15, 23 ein Anakoluth (*γράψαντες*)[1]. Sehr zahlreich sind die Stellen, bei denen durch Hin-

1) Inkorrekt ist der Genit. absol. sowohl in 7, 21 (antioch. Quelle) als in 21, 34. — *Μέν* ohne *δέ* (oder *δέ* ohne rechte Voraussetzung) findet sich, wenn ich recht sehe, nur in dem zweiten Teil und den Wirstücken (s. 27, 21 und 17, 18; 23, 22; 25, 4; 26, 4; 28, 22), aber das ist unerheblich.

auswerfen eines oder mehrerer Verse ein besserer Zusammenhang entsteht. Es kann das nicht auffallen bei einem Schriftsteller, der, etwas nachlässig, Dinge nachbringt, die schon vorher hätten erzählt werden müssen (s. o.). Diese Stellen sind es vornehmlich, auf die sich einige Kritiker gestürzt haben, um nach bekannten Methoden Einschübe auszuscheiden. Mögen in einigen Fällen solche wirklich anzunehmen sein — immer müssen es bei der Häufigkeit dieser Erscheinungen starke Gründe sein, die solch eine Operation rechtfertigen. In den Wirstücken entsteht ein besserer Zusammenhang, wenn man 27, 9—11 ausscheidet. In den übrigen Teilen des zweiten Teils ist dasselbe der Fall, wenn man 16, 24—34; 18, 8; 18, 9. 10; 18, 24—28; 19, 30. 31; 19, 37 hinauswirft. In B erscheint 1, 22 störend; ferner entbehrt man 5, 22—24 leicht. In A macht 4, 1—3 vor 4, 4 Schwierigkeit; man ist versucht, entweder dieses zu tilgen oder jenes umzugestalten; auch 4, 15—20 würde man gern entbehren, weiter 4, 22 und 4, 27. 28, ferner 4, 30 die Worte *καὶ σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι* und 4, 32, weiter 5, 14 und 10, 39[a]. In der antiochenischen Quelle endlich scheint der Zusammenhang zu gewinnen, wenn man 7, 4 und anderes in der Rede streicht; ferner erscheint der Abschnitt 7, 57—8, 3 als schlechte Zusammenschiebung zweier Quellen mit Wiederholungen (hier ist allerdings der Annahme von Quellenvorlagen schwer auszuweichen); 11, 26[b] macht den Eindruck, ungeschickt angeklebt, 15, 31 ungeschickt eingeschoben zu sein. Allein in fast allen diesen Fällen ist der Trumpf zum Stich zu schwach, d. h. das Auffallende läßt sich einfacher aus einer gewissen schriftstellerischen Nachlässigkeit des Lukas erklären.

Auf diese führt man auch am sichersten die Beobachtungen zurück, daß Lukas mit einer gewissen Unbekümmertheit Personen einführt oder an anderen Stellen vergessen zu haben scheint, daß er sie schon eingeführt hat. Letzteres ist in den Wirstücken 21, 10 und 27, 2 der Fall. In den übrigen Abschnitten des zweiten Teils sind (16, 32) plötzlich die Hausgenossen des Kerkermeisters da, ferner (17, 5) Jason, (18, 17) Sosthenes, (19, 29) Gajus und Aristarch, (19, 33) Alexander, (23, 16) der Schwestersohn des Paulus. In A (19, 31) taucht auf einmal die Kirche in Galiläa auf, von der vorher nie die Rede war, (12, 17) ebenso Jakobus, der Bruder des Herrn. In der antiochenischen Quelle

(6, 1) ist unvorbereitet von Hellenisten und Hebräern in der Urgemeinde die Rede, (11, 30) von den Presbytern in Jerusalem, (15, 23) von den Brüdern in Syrien und Cilicien; aus 13, 1 könnte man schließen, Barnabas und Saulus seien vorher noch ebensowenig vorgekommen wie die übrigen in dem Verse genannten Männer. Aus 9, 2 erfährt man ohne Vorbereitung, daß es in Damaskus Christen gibt.

Für Pleonasmen, ungeschickte Wiederholungen, Verschweigungen wichtiger Züge, auffallende Kürzen lassen sich auch aus verschiedenen Teilen Belege bringen. Noch größer ist die Zahl von Undeutlichkeiten, von nicht ganz klaren Nachrichten und Ausdrücken sowie von kleinen schriftstellerischen Inkorrektheiten. Die oben gegebenen Tabellen lassen sie leicht auffinden. Auch Widersprüche fehlen nicht. Solche (aber leichte) finden sich in den drei Darstellungen der Bekehrung des Paulus [sie deuten nicht auf verschiedene Quellen], in dem Brief des Claudius Lysias (23, 26 ff.), verglichen mit den voranstehenden Erzählungen, sowie in dem Referat des Festus (25, 14 ff.), endlich auch in der letzten Rede des Paulus (in Rom 23, 17 f.). Sie finden sich aber auch in B (2, 9 vgl. mit 2, 5), in A (4, 36 f. vgl. mit 4, 32 und in 10, 42 vgl. mit 1, 8), endlich in der antiochenischen Quelle (15, 40 vgl. mit 15, 33; über diesen starken Widerspruch s. u.).

Bei diesem Sachverhalte muß man urteilen, daß die Ausscheidung schriftlicher Quellen auf Grund solcher und ähnlicher Beobachtungen unsicher und in der Regel unstatthaft ist. Ein Recht, sie vorzunehmen, hat man bei der schriftstellerischen Art des Lukas erst dann, wenn mehrere Beobachtungen zusammentreffen und die Ausscheidung erzwingen. In diesen Fällen aber erhebt sich dann jedesmal die Frage, ob wir es hier mit schlecht vernähten schriftlichen Quellen zu tun haben oder ob nicht vielmehr nachträgliche Einschübe, sei es vom Autor selbst, sei es von Editoren anzunehmen sind.

I. In den Wirstücken — ihr tagebuchähnlicher Charakter macht es wahrscheinlich, wenn auch nicht gewiß, daß Lukas Aufzeichnungen besaß, die er hier benutzt hat — deutet nichts mit Sicherheit auf spätere Einschübe. Man kann natürlich vermuten, daß 21, 9 (*τούτῳ δὲ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες παρθένοι προφητεύουσαι*) ein solcher ist, aber über eine vage Möglichkeit

kommt man nicht hinaus. Die Einschübe aber, die Wellhausen in c. 27 dezidiert bezeichnet hat (v. 9—11; 21—26; 31; 33—38), zerstören, wenn es sich so verhielte, den ganzen Seereisebericht als auf Paulus sich beziehend und verwandeln ihn in eine anonyme Seeanekdote, die Lukas dreist zu einer paulinischen gemacht hat. Wellhausen hat sich nicht gescheut, diese Konsequenz zu ziehen, obgleich die Abschnitte im Stil vollkommen lukanisch sind und obgleich das Verfahren, das damit dem Lukas aufgebürdet wird, die stärksten Beweise verlangte, um glaubwürdig zu sein. Das, was dem Kritiker zum Anlaß geworden ist, diese Partien als Einschübe eines Dritten zu streichen, kann auch ohne solch eine Dynamithypothese sein Recht erhalten: der Autor folgte für die zu schildernden Tatsachen sei es seinem Gedächtnis, sei es — wahrscheinlicher — seiner kurzen Aufzeichnung. Wie sich Paulus dabei benommen und was er dabei gesagt hat, das mußte an passenden Stellen, aus der Situation abstrahiert und aus der Phantasie der Erinnerung stilisiert, eingeschoben werden.

II. In bezug auf die zweite Hälfte des Buches (über die Wirstücke hinaus) hat mich die minutiöseste Untersuchung im allgemeinen und fast an allen einzelnen Stellen in der Überzeugung aufs neue bestärkt, daß schriftliche Quellen höchst wahrscheinlich nicht anzunehmen sind[1]. Als spätere Einschübe kann man 16, 24—34; 18, 8; 18, 9. 10; 18, 24—28 und vielleicht noch diese oder jene Stelle, als Verkürzungen einer längeren schriftlichen Vorlage die Abschnitte 18, 5—17. 19—23 und vielleicht noch anderes vermuten. Allein in c. 18, 5—17 schließt jene Vermutung diese aus, und dann ist die Annahme von späteren Einschiebungen immer noch die wahrscheinlichere, obgleich ich auch ihr nicht das Wort reden möchte. Die Perikope 18, 24—28, gewiß aus dem Ganzen etwas herausfallend, ist doch sachgemäß, wenn man annimmt, daß Lukas einen so bedeutenden Missionar wie Apollo nicht übergehen wollte — anders als episodenhaft und an eine passendere Stelle hätte aber auch der beste Erzähler sein Wirken nicht in den Zusammenhang einzufügen vermocht. Der Abschnitt 18, 19—23 ist mit Absicht so kurz und skizzenhaft gehalten:

---

1) Eine einheitliche Überlieferung liegt gewiß nicht vor; im letzten Viertel mögen sogar Dubletten anzunehmen sein.

Lukas wollte die Rückkehr Pauli nach Syrien nicht verschweigen, während sie in seinen vorwärtsstrebenden Pragmatismus nicht paßte. Was den Abschnitt 16, 24—34 betrifft, so würde ich die Wahrscheinlichkeit eines späteren Zusatzes zugeben, wenn die Verse im Stil nicht ganz lukanisch wären und wenn nach ihrer Tilgung eine gute Erzählung nachbliebe. Aber daß Lukas die Einkerkerung in Philippi nur erzählt habe, um zu zeigen, wie sehr Paulus auf sein römisches Bürgerrecht getrotzt hat, ist doch wenig glaublich.

C. 19 (die Demetrius-Geschichte) hat Wellhausen einer ähnlichen Kritik wie c. 27 (die Seereise) unterzogen: „Es liegt hier ursprünglich einfach die Beschreibung einer Judenhetze in Ephesus vor. Der Schilderer ist weder Jude noch Christ, sondern ein unbefangener und überlegener Beobachter, ein bischen schelmisch, aber ganz sine ira et studio. Lukas hat die fertige Beschreibung übernommen und sie für seine Zwecke passend verändert, jedoch so wenig durchgreifend, daß überall noch die Vorlage durchschaut.“ Dieses Bild entsteht, wenn man v. 26 (die Erwähnung des Paulus), v. 29ᵇ. 30. 31. 37 streicht. Gegen diese Kritik spricht (1) die allgemeine Erwägung, wie unwahrscheinlich es ist, daß ein Schriftsteller, der von dem langen Aufenthalt des Paulus in Ephesus — auch nach Wellhausen — allerlei Zuverlässiges weiß, in solcher Verlegenheit um Erzählungsstoff gewesen sein soll, daß er die Schilderung einer beliebigen Judenhetze in Ephesus aufgegriffen und dreist in sie das Bild des Paulus hineingemalt hat; (2) die spezielle Erwägung, wie unglaublich es ist, daß er, den Apostel in die Schilderung hineinsetzend, ihn doch so diskret behandelte, d. h. ihn von der Verfolgung gar nicht betroffen werden ließ! Wer wird sich davon überzeugen, daß ein Fabulant so verfahren ist! Endlich — v. 37 fällt nicht aus dem Zusammenhang heraus (er schließt gut an *προπετές* v. 36 an) und zerreißt deshalb auch nicht den Nexus zwischen v. 36 u. 38, der vielmehr bestehen bleibt, auch wenn man v. 37 liest. Richtig ist, daß das Auftreten des Alexander dunkel bleibt — vielleicht war er den ersten Lesern bekannt, vielleicht hat man einfach eine aus dem Streben nach Kürze entstandene Unklarheit anzunehmen, wie bei Sosthenes (18, 17) und an nicht wenigen anderen Stellen[1]. Im ganzen trägt

1) Daß das Streben nach Kürze, welches hin und her zu Unklarheiten führt, sowohl im Ev. wie in den Act. bemerklich ist, hat schon Storr erkannt.

die Perikope, der ein schriftlicher Bericht keineswegs zugrunde zu liegen braucht, den Stempel geschichtlicher Zuverlässigkeit, eben weil sie Paulus nicht verherrlicht, ja sogar die Möglichkeit zuläßt, ihm Mangel an Mut vorzuwerfen. Glaubt man aber hier und anderswo in der zweiten Hälfte ohne die Annahme schriftlicher Quellen nicht auskommen zu können, so braucht das die Abfassung durch Lukas nicht zu erschüttern.

In bezug auf die Beantwortung der Frage, ob ein zeitweiliger Begleiter des Paulus die zweite Hälfte des Buches geschrieben haben kann, wird man von allen Kleinigkeiten absehen dürfen. Die wenigen geschichtlichen Verstöße im einzelnen, die man dem Autor nachweisen kann, können nicht ins Gewicht fallen; denn Lukas hatte das Recht zu irren, zumal da er hier nicht Augenzeuge und auf die Berichte anderer angewiesen war. Um so sicherer erklärt man aber, daß 21, 20ff. und die Art der Selbstverteidigung des Paulus vor dem jüdischen (und heidnischen) Forum in den letzten Capiteln des Buches einen Begleiter des Paulus als Verfasser ausschließen oder jegliche Zuversicht auf verständnisvolle Fortpflanzung der wirklichen Geschichte austilgen[1]. Hier steht nun Paulusbild wider Paulusbild, d. h. die Vorstellungen, die wir uns von Paulus machen. Ich denke natürlich gar nicht daran, Paulus sei einer Heuchelei oder Lukas der Supposition einer Heuchelei fähig gewesen; denn für eine solche Annahme fehlen alle Beweise. Nach meinem Verständnis der Stellung des Paulus zu seinem Volk und dessen Gesetz, wie ich es seinen Briefen entnehme, war er nicht nur jeden Augenblick mit gutem Gewissen fähig, da er ein geborner Jude war, jüdische Kult- und verwandte Akte auf sich zu nehmen, sondern er wird sie selbst dort freiwillig und aus alter Pietät auf sich genommen haben, wo ein Missionsinteresse den Juden gegenüber gar nicht

1) S. z. B. Jülicher, Neue Linien S. 60: „Wenn einer von den Intimsten des Paulus ohne das leiseste Bedenken uns erzählt, wie Paulus um des lieben Friedens willen in Jerusalem durch einen raffiniert ausgedachten Akt der Heuchelei die Juden überzeugen will, er wandle nach wie vor in strenger Beobachtung des Gesetzes, und wenn diese Charakteristik durch den Freund, der über Paulus' Stellung zum Gesetz wahrlich Bescheid wissen mußte, das Prädikat gut verdient, dann sind die Ansprüche an verständnisvolle Fortpflanzung der wirklichen Geschichte in der Urkirche auf den Nullpunkt gesunken, und keiner Negation auch des Bestbezeugten dürfen wir mehr mutig widersprechen."

im Spiele war. Paulus „wurde“ nicht nur den Juden ein Jude d. h. er brachte ihrer religiösen Art, auch wo er über sie hinausgewachsen war, Opfer, sondern er war und blieb auch ein Jude. Nichts spricht in seinen Briefen dagegen, daß er, wenn er die heilige Stadt betrat, nicht auch den Tempelkultus mitgemacht hat wie seine christlichen Brüder in Jerusalem. Galater- und Römerbrief können, das wird einzuräumen sein, die Ansicht nahelegen, daß ihm das nicht mehr möglich war; sie brauchen aber nicht so verstanden zu werden, und wenn wir an diesem Punkte eine Erweiterung des Charakterbildes des Apostels erhalten — einerlei ob sie dieses Bild beeinträchtigen oder nicht [1] —, so haben wir sorgfältig zu prüfen, ob diese Erweiterung zutreffend ist. M. E. besteht sie die Probe. Übrigens wird bei Beurteilung des Paulus und seiner judenchristlichen Kontroverse immer wieder übersehen, daß es sich nicht um die Freiheit aller Christen, sondern immer nur um die Freiheit der Heidenchristen vom Gesetz gehandelt hat. Wie sich die Judenchristen in bezug auf das Gesetz für ihre Person zu verhalten hatten, das stand gar nicht in Frage. Was aber den Punkt der Selbstverteidigung vor dem jüdischen Forum betrifft, so mag Lukas einige Akzente aufgesetzt haben, die ihm gerade hier so nahe lagen. Aber der Hauptpunkt kann sehr wohl historisch sein, daß Paulus in seiner Verteidigung das höchste Gewicht darauf gelegt hat, die Auferstehung der Toten und die Hoffnung Israels zu verteidigen (23, 6f.; 24, 14f.; 26, 6f.; 28, 17. 20, aber s. dagegen auch 26, 23), und daß er auch betont hat, was ihn mit den Pharisäern den Sadduzäern gegenüber verband. Vielleicht hätte Lukas bei Widergabe jener Reden zugunsten des Paulus ethisch etwas feinfühliger sein können, aber es handelt sich m. E. nur um eine Nuance. Somit läßt sich nicht behaupten, daß um dieser Abschnitte willen kein Begleiter des Apostels die ApGesch. geschrieben haben könne. Man stellt da an beide zu rigoristische, zu heroische und zu abstrakte Anforderungen.

Lassen sich schriftliche Quellen für die zweite Hälfte des Buches nicht nachweisen, so darf man auf solche Anstöße in der

1) Die Geschlossenheit und die auf einen Punkt gerichtete Schärfe des Charakters verliert etwas, aber seine Freiheit und die Stärke seines Missionstriebs gewinnen.

ersten Hälfte, die sich auch in der zweiten finden, nicht sofort die Hypothese schriftlicher Quellen aufbauen.

III. Was c. 1 und die „Quelle“ B (c. 2; 5, 17—42) betrifft, so häufen sich in den ersten Versen des ersten Capitels die Anstöße so, daß man die Annahme, an ihnen sei nachträglich korrigiert worden, nicht wohl ablehnen kann. Wie stark die Eingriffe waren und wie der ursprüngliche Text gelautet hat, läßt sich nicht mehr feststellen.

Daß in der Perikope von der Wahl des Matthias (1, 15—26) eine schriftliche Quelle und eine Bearbeitung durch Lukas zu unterscheiden sei, hat Weiß aus der verschiedenen Bedeutung geschlossen, die dem Wort ἡ ἔπαυλις gegeben sei (Apostelamt und Grundstück des Judas), sowie aus den grammatisch und sachlich anstößigen Versen 21[b, c]. 22. Letztere mögen ein späterer Einschub sein — zwingend ist die Annahme nicht —; daraus aber, daß ἔπαυλις in doppeltem Sinne gebraucht ist, kann man nicht auf eine schriftliche Quelle schließen. Doppelte Erklärungen eines Wortes gelten unserer Hermeneutik als unstatthaft, nach antiker (zumal, wo es sich um einen heiligen Text handelt) waren sie es nicht; vielmehr glaubte man um so wahrer und erbaulicher zu exegesieren, je mehr man in den Text — oft ganz disparate Dinge — hineinlas und Verschiedenes mit einander verknüpfte.

C. 2 leidet an mehreren Unklarheiten — unklar bleibt, ob die Szene am Pfingsttage selbst spielt oder kurz vorher, unklar ist der Ort der Szene, unklar ist die Art der wunderbaren Erscheinung, unklar, ob der Geist nur auf die Apostel fiel oder auf alle Christen, unklar, wo denn die einheimischen Jerusalemiten bleiben (nur von in Jerusalem wohnenden Diasporajuden ist die Rede; doch s. v. 14), unklar, wie sich die Erscheinung bei mehreren Tausenden bemerklich machen konnte, unklar, wie Petrus von großen kosmischen Wundern sprechen kann, die sich doch gar nicht ereignet hatten und auch nachher nicht erzählt werden, unklar bleibt noch manches andere. Allein diesen Unklarheiten dadurch abhelfen zu wollen, daß man eine gute schriftliche Quelle annimmt, die der Redaktor — der Redaktor ist immer der Einfältige — verballhornt habe, ist eine sonderbare Auskunft. Ungleich näher liegt die Annahme, daß wir es mit einer stilisierten Erzählung zu tun haben, die es sich verbittet, auf Klarheit und Deutlichkeit im einzelnen geprüft zu werden,

weil alles auf einen Punkt gerichtet ist. Der unbefangene Leser wird auf die Unklarheiten gar nicht aufmerksam — die Hauptsache, um die es sich handelt, tritt dagegen ganz klar hervor —, und so hat sie wohl auch Lukas selbst gar nicht bemerkt[1]. Wieviel er selbst, wieviel schon seine Quelle stilisiert hat, läßt sich nicht entscheiden. Dieses erste „Zungenreden“ sollte in seiner wunderbar werbenden Kraft über die späteren hinausgehoben werden. An eine schriftliche Quelle zu denken, liegt kein zwingender Anlaß vor. Dasselbe gilt von dem Abschnitt 5, 17—42. Allerdings liegt es nahe, die entbehrlichen Verse 22—24 auszuscheiden; aber Lukas kann sehr wohl etwas umständlich erzählt haben; störend sind sie jedenfalls nicht. Warum aber die beiden Vorwürfe in v. 28 nicht nebeneinander bestehen können, ist nicht einzusehen (gegen Weiß)[2]. Auch hier gilt, daß die gewöhnliche Erzählungsart Motive häuft und um ihre Vereinbarkeit nicht besorgt ist. Also ist B zwar als eine Quelle, aber nicht als eine schriftliche in Anspruch zu nehmen. Beachtenswert aber ist, daß diese Quelle der antiochenisch-jerusalemischen insofern verwandt erscheint, als auch sie hellenistischen Kreisen zu entstammen scheint. In 2, 5 treten *οἱ ἐν Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν* allein auf (s. o.), so daß man fast urteilen muß, die Pfingstgeschichte beziehe sich nur auf sie mit Ausschluß der einheimischen Jerusalemiten. Oder ist das nur Ungeschick des Erzählers (s. v. 14)?

Cap. 1 u. 2 der Apostelgeschichte und 5, 17—42 sind diejenigen Abschnitte, die sich von der wirklichen Geschichte am weitesten entfernen. Der Himmelfahrtsbericht ist ganz unbrauch-

---

1) Es ist für nicht ganz wenige seiner Erzählungen charakteristisch, daß er die Situationen nicht ganz durchdacht hat, wie das so leicht kommt, wenn man nicht als Augenzeuge erzählt. Aus den Unebenheiten und kleinen Widersprüchen, die so entstehen müssen, auf eine gute schriftliche Quelle zu schließen, die durch Weglassungen und Zusätze entstellt sei, ist nicht die nächste Hypothese, sondern eine entfernt liegende. Manche Kritiker bevorzugen sie aber, weil sie lieber mit zwei zusammenwirkenden starren Größen rechnen als mit einer fließenden, und doch müßte sie das Leben täglich belehren, daß ungeschickte und in kleinen Dingen unlogische Erzählungen überall die Regel sind.

2) Ähnlich hat Weiß über die Unvereinbarkeit der Motive in 4, 16 und 4, 21 geurteilt.

bar (s. o. S. 126 ff.), die Apostelwahl mindestens unkontrollierbar, die Pfingstgeschichte so stilisiert, daß schon Lukas sie nicht als eine Dublette zu 4, 31 erkannt hat. Aber auch die Geschichte von der Gefangennahme der Apostel (5, 17 ff.) und ihrer wunderbaren Befreiung durch den Engel hat er nicht als Dublette zu c. 4, 1 ff. u. c. 12 erkannt, weil hier alle Apostel an die Stelle des Petrus getreten sind. Daß endlich diese Quelle genau weiß, was im hohen Rate geredet worden ist (Rede des Gamaliel 5, 34 ff.), ist auch kein Vorzug. Diese Stücke sind sämtlich als die jüngsten und unglaubwürdigsten im Buche zu beurteilen.

IV. Für die Schriftlichkeit der Quelle A (jerusalemisch-cäsareensisch) lassen sich folgende Erwägungen geltend machen:

(1) Johannes scheint in einen fertigen Text neben Petrus eingefügt zu sein (c. 3. 4).

(2) Die Szene 4, 5 ff. scheint sich auf dem Tempelplatz abgespielt zu haben und erst von Lukas in das Synedrium verlegt zu sein.

(3) Auch sonst finden sich, so scheint es, Spuren einer Bearbeitung in diesem Abschnitt.

(4) Solche Spuren finden sich auch in dem Abschnitt 4, 25—31.

(5) C. 4, 32 ist aus formellen und sachlichen Gründen anstößig und stimmt nicht zu 4, 36 f., aber auch 4, 34 f. stimmt nicht.

(6) C. 5, 14 sieht wie ein Einschub aus, der den Zusammenhang durchbricht.

(7) In c. 10 scheint man einen Bearbeiter und einen festen gegebenen Text unterscheiden zu können.

(8) Dasselbe scheint c. 12, 1—6 der Fall zu sein. Dazu kommt, daß die Kürze der Notiz über den Märtyrertod des Jakobus und das gleichzeitige Leiden anderer Christen sich am besten durch die Annahme erklärt, daß die Quelle Geschichten über Petrus enthielt und deshalb ganz kurz über anderes, sei es auch noch so Wichtige, hinwegging (s. o. S. 106).

(9) Der Ausdruck 12, 17 *ἐπορεύϑη εἰς ἕτερον τόπον* sieht wie der Schlußstrich einer Quelle aus, bei deren Wiedergabe aber der Ort unterdrückt worden ist.

Ich glaube den Leser nicht mit einer detaillierten Unter-

suchung dieser Beobachtungen ermüden zu sollen, da ich ein ganz rundes und sicheres Ergebnis doch nicht zu gewinnen vermocht habe und nur wenig über das Schlußurteil hinausgekommen bin, welches ich in meiner früheren Arbeit (Lukas der Arzt S. 83 f.) formuliert hatte.

In bezug auf einige Abschnitte dieses Quellenkomplexes halte ich es für sehr wahrscheinlich, daß dem Lukas Schriftliches vorlag. So vor allem für c. 3. 4 und c. 12. Für jenen großen Abschnitt, weil Johannes zweifellos in eine fertige Geschichte eingefügt ist, so daß man nur fragen kann, ob Lukas das selbst getan hat oder nachträglich ein Interpolator. Aber da Lukas zweifellos im Evangelium ein Interesse für Petrus und Johannes verrät (s. bes. 22, 8: die anderen Evangelisten nennen hier keine Namen), so ist es prekär, in der Apostelgeschichte dieses Interesse nicht auch ihm selbst zuzuschreiben. Dann aber ist c. 3 u. 4 wohl eine ihm in fester, d. h. schriftlicher Form überlieferte Erzählung[1], und man wird wohl auch 5, 1—11 zu ihr rechnen müssen. C. 12 aber ist um des sonst ganz unverständlich kurzen Anfangs, aber auch um anderer Beobachtungen willen als ein schriftlich fixiertes Stück in Anspruch zu nehmen. Nicht ebenso wahrscheinlich ist schriftliche Überlieferung für c. 10, 1—11, 18, und vollends unsicher ist sie für c. 8 u. 9, 32—43. Die Annahme ist aber auch nicht notwendig, daß, weil ein Teil dieser Stücke mit hoher Wahrscheinlichkeit schriftliche Fixation fordert, man diese Annahme nun über alle anderen ausdehnen müsse. Wenn es auch wahrscheinlich ist, daß die von uns unter A zusammengestellten Abschnitte eine gewisse Einheit bilden, so kann diese doch nicht als eine formal so feste nachgewiesen werden, daß nicht einiges in ihr schriftlich, anderes in mündlicher Überlieferung auf Lukas gekommen sein kann, und auch die Gewährsmänner können verschieden sein. Alles scheint sich am besten zu klären durch die Annahme, Lukas habe von Philippus (oder von ihm und seinen Töchtern) teils mündliche Kunde, teils auch Schriftliches, welches die mündlichen Nachrichten unterstützte, erhalten. Es bezog sich auf die eigene Wirksamkeit des Philippus, vor allem aber waren es Erinnerungen an Petrus (für die denn auch Markus in Betracht kam). Was schriftlich war, kann

1) Man beachte auch, daß nur hier Jesus ὁ παῖς θεοῦ heißt (s. o.) — eine wichtige Beobachtung!

aber schwerlich griechisch aufgezeichnet, sondern muß in aramäischer Sprache stilisiert gewesen sein; denn der lukanische Sprachcharakter läßt sich auch hier bis ins Mark und in die Details der Erzählungen hinein verfolgen, während man aus der syntaktischen Form der Sätze und manchen Wendungen vielleicht noch die semitische Grundlage nachweisen kann.

Was den Quellenwert der Nachrichten in A betrifft, so ist er im vorigen Capitel bereits abgewogen worden. Der Komplex stammt von einem Pneumatiker und ist zum Teil mit dem Pinsel der Legende ausgemalt. Aber das Legendarische läßt sich leicht als solches erkennen; dahinter steckt ein guter Kern. Das zeigt sich namentlich in c. 3 und 4 (in der Art, wie hier die Ausgießung des Geistes und die Gründung der Gemeinde motiviert erscheint). Die Geschichte von der Bekehrung der Samariter und die Cornelius-Geschichte waren hier nicht als Etappen zur Heidenmission erzählt, sondern einfach als Petrus- bzw. Philippus-Geschichten [1]. Erst durch die Art, wie Lukas sie für seine Geschichte verwendet hat, erscheinen sie als Etappen. Auch die tatsächlichen Nachrichten in c. 12 dürfen als glaubwürdig und gut bezeichnet werden.

V. Es erübrigt uns noch die umfangreiche antiochenisch-jerusalemische Quelle (c. 6, 1—8, 4; 11, 19—30; 12, 25 [13, 1] bis 15, 35) abschließend zu würdigen. Für die Schriftlichkeit dieser Quelle sprechen schwerwiegende Beobachtungen:

(1) Die abrupte Weise, in der sie 6, 1 einsetzt, ja jedesmal wieder einsetzt, wo sie aufs neue beginnt, dazu noch speziell die wörtliche Identität von 8, 4 und 11, 19.

(2) Gewisse, wenn auch nicht viele terminologische und sonstige Verschiedenheiten, die zwischen ihr und den übrigen Abschnitten in der ersten Hälfte des Buches bestehen.

(3) Die Beobachtung, daß die Stephanusrede bearbeitet (wenn auch nicht in dem Umfang, den Weiß annimmt) und am Schluß verkürzt erscheint.

(4) Die Beobachtung, daß 11, 19—30 wie ein Auszug aussieht, während umgekehrt 13, 4—14, 28 den Eindruck einer Ausspinnung kürzerer Nachrichten macht.

1) Ebendeshalb sind die landläufigen Einwürfe, die sich gegen den tatsächlichen Kern der Corneliusgeschichte richten, haltlos.

(5) Die Beobachtung, daß c. 15 eine ausführlichere Grundlage zu haben scheint.

(6) Die Einheitlichkeit und Zielstrebigkeit, die alle diese Abschnitte in ihrem Zusammenhange auszeichnet.

(7) Die Beobachtung, daß der Siebenmann Philippus in ihr keine Rolle spielt, obgleich er genannt ist.

(8) Die Beobachtung, daß der wirkliche Schauplatz der Stephanus-Geschichte (Straßentumult) hinter der Darstellung des Lukas, die Sache habe sich vor dem hohen Rat abgespielt, noch durchschimmert.

(9) Die Beobachtung, daß 7, 57 — 8, 3 am besten als die wenig geschickte Zusammenschiebung zweier Quellen erscheint, von denen mindestens eine eine schriftliche sein muß.

(10) Die Beobachtung, daß Barnabas hier nicht nur dem Paulus gleichgeordnet ist, sondern geradezu im Vordergrund steht.

(11) Die Beobachtung, daß 15, 40 in einem Widerspruch zu 15, 33 steht[1].

Absolut zwingend in bezug auf die Schriftlichkeit ist keine dieser Beobachtungen — auch an spätere Interpolationen und Bearbeitungen kann man denken[2] —, aber die Schriftlichkeit mindestens eines Teils, vielleicht des Ganzen, drängt sich doch noch stärker auf als bei der Quelle A. War Silas für diesen Komplex der Gewährsmann — und was liegt auf seinen Inhalt gesehen und bei den Beziehungen, die zwischen ihm und Paulus bestanden, näher (s. o. S. 157)! — so kann man auch hier annehmen, daß mündliche Mitteilungen durch schriftliche Aufzeichnungen unterstützt waren. Eine solche Lösung des Problems scheint dem Tatbestande am besten zu entsprechen. Aber ich bin weit entfernt, sie für gesichert zu halten. Lukas hat seinem Werk — soll man sagen: leider? — ein so einheitliches Gepräge zu geben verstanden, daß mit Ausnahme der Vindizierung der Wirstücke an ihn selbst, ferner des Nachweises der Dubletten

---

1) Dieser Widerspruch ist freilich so flagrant, daß man geneigt sein wird, hier einen *späteren* Eingriff zu vermuten, der ihn hervorgebracht hat.

2) Daß die Stephanusrede von einem Späteren um ihren Schluß gebracht ist, ist nicht wahrscheinlich, da gerade dem Lukas selbst ein zu scharfes Urteil über den Tempel und „die Sitten, die Moses gegeben", pietätslos erscheinen mußte.

in A und B[1] und der Ausscheidung eines antiochenisch-jerusalemischen Nachrichtenkomplexes nichts in der Quellenkritik mit voller Zuversicht ausgesprochen werden darf.

Über den hohen geschichtlichen Wert dieser antiochenischen Quelle ist oben (S. 153 f. u. sonst) bereits gehandelt worden. Ihr verdanken wir für die Urgeschichte der Gemeinde von Jerusalem und Antiochien und für die Anfänge der Heidenmission die allerwichtigsten Nachrichten, welche große Lücken in dem, was wir aus den Paulusbriefen lernen, ausfüllen. Ohne sie würden wir uns in bezug auf grundlegende geschichtliche Fragen entweder überhaupt kein Bild machen können oder würden zu einem unrichtigen kommen. Aber eine Nachricht in dieser Quelle scheint ihre Zuverlässigkeit zu bedrohen — das Aposteldekret.

Es handelt sich nur um das Dekret selbst; was sonst in dem 15. Capitel erzählt ist, bietet entweder überhaupt keine Anstöße oder doch nicht solche, daß sie die Abfassung durch Lukas, d. h. durch einen Mann, der Augenzeugen befragen konnte, ausschließen[2]. Aber das Aposteldekret, wenn es die Enthaltung

1) Wie vorsichtig man übrigens auch bei Annahme von Dubletten sein muß, lehrt folgendes hübsche Beispiel. Ich blätterte vor zwei Jahren an einem Regentage am Walensee im Jahrbuch des Historischen Vereins des Kantons Glarus, 27. Heft (1892). In dem Aufsatz über „St. Felix und Regula in Spanien" las ich S. 6 f. folgendes: „Wenn jemand irgendwo gelesen hätte, daß in den 1820er Jahren ein Schüler der Aargauschen Kantonsschule, Sohn eines Pfarrers Trümpi in Schwanden [Kanton Glarus] in der Nähe von Aarau beim Baden in der Aare ertrunken sei, und nachher läse derselbe anderswo, daß 1837 in der Nähe von Aarau ein Balthasar Leuzinger, Sohn des Pfarrers M. Leuzinger in Schwanden, beim Baden in der Aare ertrunken sei, so würde der Betreffende, sofern er ein irgend kritisch angelegter Mensch wäre, doch wohl den Schluß ziehen: hier handelt es sich offenbar um ein und dasselbe Ereignis . . . Aber in Wirklichkeit sind in der Aare in der Nähe von Aarau [also weit von Schwanden entfernt] in der Tat zwei junge Glarner ertrunken, welche beide Söhne eines Pfarrers von Schwanden waren."

2) Natürlich ist nicht zu verkennen, daß zwischen Gal. 2 und Act. 15 auch sonst noch Differenzen obwalten. Die stärksten eind, daß die Apostel von vornherein auf der Seite der Freiheit zu stehen scheinen und daß Paulus ihnen gegenüber nicht wie ein Gleicher vorgestellt ist, sie vielmehr eine übergeordnete Instanz zu bilden scheinen. Allein zum Teil ist das nur Schein: auch nach der ApGesch. hat die Bekehrung des Cornelius bei den Uraposteln nicht den Erfolg gehabt, daß sie nun Heidenmissionare wurden oder die Mission rund anerkannten (Lukas läßt sie sich an

vom Götzenopferfleisch-Essen generell verbietet und dazu den Genuß von Blut, von Ersticktem sowie die Hurerei, ist mit der Erzählung des Paulus in Gal. 2, 1—10 [1] und mit den einschlagenden Stellen im ersten Korintherbrief unvereinbar. Es ist also ungeschichtlich. Ist es aber ungeschichtlich, so ist es in höchstem Maße unwahrscheinlich, daß ein Begleiter des Silas und Paulus das 15. Capitel geschrieben oder übernommen hat. Er wie sein Gewährsmann mußten wissen, zu welchem Ergebnisse die Verhandlungen gekommen waren. Lukas konnte auch nicht so dreist sein, sie zu fälschen, noch so einfältig, sie zu vergessen oder mit anderen zu vertauschen, zumal da er das höchste Gewicht darauf legt, daß Paulus und Silas eben diese Dogmata nun auf ihrem Missionszuge überliefert haben (16, 4) und da er c. 21, 25 noch einmal auf sie zu sprechen kommt. Ein späterer Berichterstatter, der keine Augenzeugen mehr gesprochen hat, konnte sich zur Not über das Dekret irren bzw. zwei verschiedene Dekrete ineinander schieben — in bezug auf einen Begleiter des Paulus aber, der sehr bald nach der Aufstellung des Dekrets zu dem Apostel gestoßen ist, ist eine solche Annahme unstatthaft. Dasselbe gilt von seinem Gewährsmann.

Nun ist uns bekanntlich das Aposteldekret in einer doppelten Form in den Handschriften und bei den Vätern überliefert. Den Tatbestand habe ich nach dem Vorgang Anderer, die aber nicht scharf genug gesehen hatten, in einer Abhandlung (Sitzungsberichte d. K. Preuß. Akad. d. Wiss., 2. März 1899) genau dar-

---

die Corneliusgeschichte als eine alte Geschichte erinnern), und auch die ApGesch. läßt deutlich genug durchblicken, daß erst die Darlegung des Barnabas und Paulus (ihre Missionserfolge) die Entscheidung gebracht hat. Wenn aber Paulus hinter ihnen zurücktritt, so muß man doch Lukas, der nicht dabei war, die Freiheit gestatten, sich die Sache so vorzustellen, zumal da hier Vorstellung gegen Vorstellung steht, und die religiöse und apostolische Selbständigkeit, die Paulus für sich in Anspruch nimmt, es keineswegs ausschließt, daß damals die jerusalemische Gemeinde mit ihren Spitzen als das Tribunal für die ganze Christenheit galt. (Den Brief halte ich nach wie vor für Lukas' eigene Schöpfung bzw. Nachbildung, wenn auch das Dekret authentisch ist). Übrigens ist nicht zu vergessen, daß auch Paulus Gal. 2, 2 geschrieben hat: *ἀνεθέμην αὐτοῖς* (den jerusalemischen Säulen) *τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν . . . μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον.* Das ist doch von der Vorstellung, welche die ApGesch. erweckt, nicht allzu verschieden.

1) Aber auch mit der Erzählung Gal. 2, 11 ff.

gelegt und beleuchtet. Hiernach — und das ist, soviel ich sehe, jetzt in weiten Kreisen anerkannt — ist das Dekret erstens als ein Verbot von Speisen (Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktes) und von Hurerei überliefert, zweitens als die Zusammenfassung des jüdischen Moralkatechismus (Enthaltung von Götzenopferfleisch im Sinne der Teilnahme an Opfermahlzeiten und an Idololatrie überhaupt, von Mord und Hurerei „und alles was ihr nicht wollt, daß es euch geschieht, tut dem Anderen auch nicht"). Mit fast allen Gelehrten hatte ich bisher angenommen und auch in jener Abhandlung zu beweisen versucht, daß die erste Gestalt (man kann sie die morgenländische und die der Majuskel-Codd. nennen) die ursprüngliche sei und daß somit die zweite (man kann sie die der abendländischen Väter incl. Irenäus nennen; sie ist auch die des Cod. D) als die interpolierte zu gelten habe.

Ich bin seitdem zu einem andern Urteile — ich darf sagen: trotz vielem Sträuben und nach langer Überlegung gekommen. Gerne korrigiere ich mich nicht — es ist auch nicht das erste Mal —, aber magis amica veritas! Übrigens bleiben die Grundzüge der ersten Abhandlung bestehen. Der Umschwung wurde herbeigeführt durch die ausgezeichnet gründliche Abhandlung von Resch junior „Das Aposteldekret nach seiner außerkanonischen Textgestalt" (Texte und Unters. Bd. 28 Heft 3, 1905)[1]. Aber es kamen noch zwei Momente hinzu: (1) die durch Wellhausen (Noten z. Apostelgesch. S. 19 ff.) verstärkte Überzeugung, daß das *πνικτόν* nicht zum ursprünglichen Text gehört, (2) die Einsicht, daß das Dekret in der vulgären Textfassung sich schlecht in den Kontext des 15. Capitels einfügt.

Πνικτόν fehlt in D d, Athous, Iren., Porphyr., Gigas, Augustin (ep. 82, Specul. u. sonst), Tertull., Cyprian, Sahid., Pacian, Hieron., App. ad Eucher. opp., Ambrosiaster, Fulgent. Es ist mit *αἷμα* zu einem Gliede zusammengestellt in der Vulg. [sanguine suffocato], bei Cyrill Hieros. [*αἵματος πνικτοῦ*], Gaudentius [a sanguine id

1) Im J. 1906 ist auch eine Schrift von A. Seeberg erschienen: „Die beiden Wege und das Aposteldekret". „Die beiden Wege" hatte ich bereits in meiner Abhandlung in den Sitzungsberichten zur Beleuchtung des Aposteldekrets in der abendländischen Fassung herangezogen. Seeberg ist dem fleißig weiter nachgegangen; aber seine Schlüsse vermag ich mir nicht anzueignen, da sie die Ursprünglichkeit der Speiseverbote in Act. 15 voraussetzen.

est suffocatis]; umgekehrt fehlt *αἷμα* bei Orig. lat. in Matth. und bei Methodius. Entscheidend aber ist der Nachweis von Wellhausen — vgl. auch die gelehrten Nachweise über *πνικτόν* von Resch —, daß *πνικτόν* unter dem Verbot des *αἷμα* mit einbegriffen ist (wenn *αἷμα* „Blutgenuß" bedeutet; es steht nur bei den Zeugen, die *αἷμα* so fassen) und nicht daneben stehen kann[1]. Also lautete das ursprüngliche Dekret in seiner zweiten Hälfte bei Lukas: *Ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας, ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξεσθε.* Sobald dies erkannt ist, ist die Frage nach dem ursprünglichen Sinn des Dekrets keine Frage des Textes mehr, sondern lediglich der Auslegung. Welchen Sinn die Abendländer (und D) wollen, haben sie durch den Zusatz (*ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν*) ganz deutlich gemacht[2]. Aber ist dieser Sinn nicht wirklich der von Lukas gewollte? So urteilte Resch und vor ihm schon Hilgenfeld[3] gegen alle Anderen. Was spricht denn für die gewöhnliche Auslegung (Speiseverbote und Hurereiverbot), wenn das *πνικτόν* nicht zum ursprünglichen Bestande gehört? In dem Kontext der Apostelgeschichte — mag man nur auf c. 15, mag man auf das ganze Buch sehen — spricht gar nichts dafür. Auch in den Briefen des Paulus spricht nichts dafür. Auch

1) Für das ursprüngliche Fehlen des *πνικτόν* spricht auch noch, daß man die Hinzusetzung leicht erklären kann (s. u.), und daß überhaupt Zusätze zum Text [namentlich im Cod. D, aber auch sonst] weit häufiger sind als Tilgungen [ist überhaupt in D neben den massenhaften Zusätzen auch nur eine einzige Tilgung nachzuweisen, die nicht aus grammatischen Absichten oder aus Sorglosigkeit entstanden ist? s. Weiß in den Texten u. Unters. Bd. 9 S. 37 ff.]. Stand *πνικτόν* ursprünglich im Text und wurde es getilgt, so war das ein schwerer Eingriff. Fehlte es ursprünglich und wurde dann als vermeintlich richtige Erklärung zu *αἷμα* gesetzt, so ist das kaum als eine Interpolation zu beurteilen. Wenn aber Wellhausen annimmt, *πνικτόν* könne in dem Falle, daß *αἷμα* „Blutvergießen" bedeutet, ursprünglich sein (dagegen nicht, wenn es „Blutgenuß" bedeutet, wie er annimmt), so scheint das kaum möglich; denn die Zusammenstellung von Greuel des Götzendienstes, Mord, Hurerei und Genuß von Ersticktem ist unglaublich.

2) Hierbei ist angenommen, daß diese Worte ein Zusatz sind. Daß sie wahrscheinlich ein solcher sind, darüber s. u.

3) Ztschr. f. wiss. Theol. 1896 S. 625 ff., 1899 S. 138 ff., Acta App. Graece et Latine, 1899.

die gesamte Auslegung der alten abendländischen Väter spricht dagegen. Für die Auffassung, daß ursprünglich Speiseverbote genannt sind, kann man, soviel ich sehe, sich nur auf Folgendes berufen:

(1) auf die Auslegung der morgenländischen Väter, doch erst von Clemens und Origenes an;

(2) auf Stellen in sehr alten Urkunden (z. B. in der Apokal.), in denen das Götzenopferfleisch-Essen als etwas Greuliches und Verbotenes erscheint;

(3) auf die Erwägung, daß, da es sich bei *εἰδωλόθυτον* um Essen handelt, Essen auch bei *αἷμα* verstanden werden müsse,

(4) auf die Erwägung, daß die Einschärfung grober Sittengebote etwas Überflüssiges gewesen wäre und daß es sich eben darum um speziellere Vorschriften gehandelt haben müsse;

(5) auf die Erwägung, daß die Verwandlung von Zeremonialvorschriften in allgemeine Sittengebote wahrscheinlicher sei als der umgekehrte Fall.

Von diesen fünf Argumenten ist das erste ohne jedes Gewicht, weil jene Auslegung der morgenländischen Väter erst beginnt, nachdem *πνικτόν* in den Text eingedrungen war. Aber auch das zweite kommt nicht in Betracht; denn das Dekret verbietet sowohl in der einen wie in der anderen Form *πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα*“ (Apokal.). Es fragt sich nur, welchen Umfang im Sinne des Dekrets das „*ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων*“ hat (es kann die Teilnahme an Opfermahlzeiten gemeint sein; es kann aber auch der Genuß jeglichen Fleisches, das zu Opferzwecken gebraucht war, verstanden sein), und das läßt sich aus dem Wortlaut allein nicht bestimmen, sondern nur aus dem Kontext. Das dritte Argument ist ebenfalls kraftlos; denn bei *πορνεία* handelt es sich jedenfalls nicht um Essen, also braucht auch *αἷμα* nicht so verstanden zu werden. Daß aber die Übersetzung der Worte *ἀπέχεσθαι τοῦ αἵματος* durch „sich enthalten von Blutgenuß“ näher liegt als durch „sich enthalten von Mord“, kann nicht zugestanden werden[1]. Absolut

1) I Thess. 4, 3: *ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῆς πορνείας*, I Thess. 5, 22: *ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθαι*, I Petr. 2, 11: *ἀπέχεσθαι ἀπὸ τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν*, I Tim. 4, 3: *ἀπέχεσθαι βρωμάτων*. An der dritten Stelle, an welcher das Dekret in den Act. erscheint (21, 25), ist *ἀπέχεσθαι* durch *φυλάσσεσθαι* ersetzt. *Φυλάσσεσθαι* findet sich im NT niemals in Ver-

oder neben Idololatrie und Hurerei gestelltes *αἷμα* ist vielmehr, wenn nicht starke Gründe dagegen sprechen, als „Mord“ aufzufassen, s. Levit. 17, 4: *λογισθήσεται τῷ ἀνθρώπῳ αἷμα*, Deut. 17, 8: *ἐὰν ἀδυνατήσῃ ἀπὸ σοῦ ῥῆμα ἐν κρίσει ἀνὰ μέσον αἷμα αἵματος καὶ ἀνὰ μέσον κρίσις κρίσεως*, Sirach 34, 25: *ἄρτος ἐπιδεομένων ζωὴ πτωχῶν, ὁ ἀποστερῶν αὐτὴν ἄνθρωπος αἱμάτων*, Matth. 23, 30: *κοινωνοὶ ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν*[1]. Es bleiben also nur die beiden letzten Argumente übrig — allgemeine Erwägungen, deren Haltbarkeit sofort geprüft werden soll.

Demgegenüber sprechen für die Auslegung des Aposteldekrets als Sittenregeln folgende Argumente[2]:

(1) Im ganzen Buche des Lukas handelt es sich in bezug auf die heidenchristliche Kontroverse sonst nirgends um Speiseverbote, sondern um die Kapitalfragen, nämlich um die Beschneidung und um das mosaische Gesetz im ganzen. Daß Lukas an einer Stelle, und an einer so wichtigen, plötzlich mit Speisegesetzen kommt, ohne irgend etwas dazu zu bemerken oder es zu motivieren, ist höchst auffallend. Grundlegende Sittengebote leiden dagegen an dieser Schwierigkeit nicht[3].

(2) Die Zusammenstellung von Speiseverboten und Hurerei — überhaupt gerade diese Auswahl — hat noch niemand befriedigend zu erklären verstanden[4]. Dagegen ist die Zusammen-

---

bindung mit Speiseverboten (wohl aber in Verbindung mit *πλεονεξία* Luk. 12, 15).

1) Auch die Profangräzität kennt diesen Sprachgebrauch (s. Resch S. 42). Daß neben Idololatrie und Hurerei gestelltes *αἷμα* in der Regel „Blutvergießen“ bedeutet, dafür bedarf es keiner Beweisstellen.

2) Von den Argumenten, die sich aus den Paulusbriefen für die Auslegung ergeben, ja die sie fordern, sehe ich ab, obschon letztlich kein Grund vorhanden ist, diese Großmut zu üben.

3) Die Vision des Petrus in c. 10 (das Tuch mit den unreinen Tieren) darf hier nicht herbeigezogen werden. Will man sie aber doch berücksichtigen, so ist sie der Auffassung, in c. 15 handle es sich um Speisegesetze, nicht günstig. In c. 10 nämlich liegt unstreitig die Meinung vor, die Speisegesetze seien ein besonders charakteristischer Bestandteil des alttestamentlichen Gesetzes, von dem sich Petrus zu befreien habe. Wie soll nun Lukas, ohne mit der Wimper zu zucken, in c. 15 erzählt haben, den Heiden seien doch Speisegesetze auferlegt worden?

4) Auch in meiner früheren Abhandlung (S. 19) habe ich das stark hervorgehoben: „Es erübrigt uns nur einzugestehen, daß wir die Absicht

stellung von Götzendienst, Mord und Hurerei ganz verständlich und zugleich im Moralkatechismus des damaligen Judentums nachweisbar.

(3) Als Speiseverbote sind die Dogmata des Dekrets unzweifelhaft Teile des jüdischen Gesetzes; nun aber heißt es unmittelbar vorher (v. 19 ff.), das mosaische Gesetz solle überhaupt nicht den Christen aus den Heiden auferlegt werden, da es seine Geltung und Beobachtung fort und fort bei den Juden habe; also entsteht ein nicht leicht aufzuhebender Widerspruch (wenn man die Dogmen als Speiseverbote deutet) zwischen dem „*μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν θεόν*“ (bzw. dem *μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος*) und und diesem „*ἀπέχεσθαι*“. Dagegen sind die Sittengebote zwar auch mosaische Gebote, aber wurden andererseits als Gebote des Sittlichen überhaupt angesehen; denn so gefördert war damals bereits das jüdische Bewußtsein.

(4) Daß gerade diese Stücke (Speiseverbote!) als ganz notwendige (*ταῦτα τὰ ἐπάναγκες*) bezeichnet werden und daß ihre Einhaltung — als ob es sich um das Allerwichtigste handle — die Bedingung des *εὖ πράσσειν* für die Christen sein soll (*ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε*), ist schwer verständlich[1]. Dagegen ist das wohl verständlich, wenn es sich um Sittengebote handelt; sie sind in der Tat die Voraussetzung des *εὖ πράσσειν*.

(5) Das Verständnis des Begriffs „*εἰδωλόθυτον*“ ist der ersten Stelle zu entnehmen, an der das Dekret vorkommt (v. 20). Hier heißt es aber „*ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων*“. Also ist unter *εἰδωλόθυτον* nicht speziell das auf den Märkten feilgehaltene Opferfleisch zu verstehen, ja nicht einmal ausschließlich das Opferfleisch bei den Opfermahlzeiten, sondern ganz

---

und Auswahl nicht zu deuten vermögen. Wir wissen nicht, ob wir der ‚*πορνεία*‘ einen ganz allgemeinen Sinn lassen dürfen oder sie spezieller fassen müssen; wir vermögen nicht zu sagen, warum gerade diese vier Gebote aus der Fülle gesetzlicher Bestimmungen ausgewählt sind; wir stehen insbesondere der Zusammenstellung der Speiseverbote mit der *πορνεία* als Unwissende gegenüber“.

1) Anders wäre es, wenn da stünde, unter dieser Bedingung treten wir mit euch in Gemeinschaft; aber das steht nicht da, und trat auch nicht ein. Von Gemeinschaft und Lebensverkehr ist überhaupt nicht die Rede.

allgemein der Götzendienst, dessen krasseste Form die Teilnahme an den Götzenopfermahlzeiten ist, die deshalb herausgehoben wird[1].

(6) Der Einwurf, daß in den Dogmata das Verbot des Mordes auffallend und überflüssig sei[2], trifft nicht zu, denn erstens ist die Zusammenstellung der drei Stücke eine formelhafte, die sich an den Dekalog und „die beiden Wege" anlehnt, zweitens gab es feine und grobe Formen des *αἷμα*, die im Heidentum sehr im Schwange waren und ernstlich bekämpft werden mußten (Kinderaussetzung und -mord sowie Fruchtabtreibung, Sklaventötung usw.), drittens war es bereits in der jüdischen Morallehre geläufig, unter „Mord" jede Beeinträchtigung des Lebens des Nächsten zu begreifen. Endlich erinnere man sich, daß Petrus schreibt (I Petr. 4, 15): *μή τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεύς*, daß es im I Joh.-brief heißt (3, 15): *πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν*, daß die Apokal. — wie wenn das Aposteldekret zugrunde läge — verkündet (22, 15): *ἔξω . . . οἱ πόρνοι καὶ οἱ φονεῖς καὶ οἱ εἰδωλολάτραι*, daß Jakobus sogar in bezug auf Christen schreibt (4, 2): *φονεύετε καὶ ζηλοῦτε*. Ausdrücklich sagt auch noch Irenäus, daß die Heiden bei der Bekehrung erst die groben Sittengebote lernen müßten. Gerade, da sich im apostolischen Zeitalter die Bekehrungen vielfach — vielleicht in der Regel — ekstatisch „durch den Geist" vollzogen, war es doppelt notwendig, die großen Hauptpunkte der Sittlichkeit fest einzuschärfen, zumal wo die Geltung des mosaischen Gesetzes wegfiel. Weit entfernt also, daß diese Sittengebote im Zusammenhang des Aposteldekrets auffallend und überflüssig sind, erweisen sie sich vielmehr als sachgemäß und notwendig. Das ganze Gebiet der Sittenlosigkeit wollen die drei Bestimmungen gegen Idololatrie, Mord und Hurerei ausschließen.

(7) Mit vollem Recht weist Resch darauf hin, daß sich in den ältesten christlichen Urkunden die Geltung eines Verbots, Blut zu genießen, nicht früher als in dem Brief von Lyon und Vienne findet und daß das Verbot, auf dem Markte feilgehaltenes

1) An der ersten Stelle, an der das Dekret in den Acten vorkommt, kann man also mit irgendwelcher Wahrscheinlichkeit überhaupt nicht an ein Speiseverbot denken. Nach der ersten Stelle sind aber die anderen zu erklären, d. h. *εἰδωλόθυτον* ist also als pars pro toto zu verstehen.

2) Wellhausen: „Für die christlichen Heiden scheint das doch zu selbstverständlich".

Opferfleisch zu genießen, in ältester Zeit überhaupt nicht nachweisbar ist. Jenes Verbot im Brief von Lyon aber wird nicht mit dem Aposteldekret begründet, vielmehr wissen wir ja durch Irenäus, daß man damals dort das Aposteldekret als Sittenregel verstanden hat. Die Polemik aber gegen das *εἰδωλόθυτον* ist in der Regel eine Polemik gegen die Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten. Von Speisegesetzen, die für die Christen gültig seien, wissen die apostolischen Väter und die Apologeten nichts. Sollte es sich bei dem *φαγεῖν εἰδωλόθυτα* der Apokalypse und dem *εἰδωλόθυτον* in der Didache (6, 3) anders verhalten, was nicht zu erweisen ist, so ist doch keine Beziehung auf das Aposteldekret gegeben.

(8) Die ganze abendländische Kirche hat das Aposteldekret als Sittenregel verstanden, und auch solche Väter (wie Tertullian[1]) haben es so verstanden, die bereits das Verbot von Blut und Ersticktem als für die Christen verbindlich kennen.

Aus diesen Gründen scheint mir zu folgen, daß Lukas (der *πνικτόν* überhaupt nicht geschrieben hat) die drei Stücke *ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων* [*εἰδωλοθύτων*] *καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ αἵματος* als Inbegriff eines Moralkatechismus verstanden hat und verstanden wissen wollte. Nimmt man das an, so ist alles im Dekret und in der Erzählung mit einem Schlage in sich zusammenhängend und klar, und klar ist auch, daß Paulus diese Bedingungen im Galaterbrief nicht zu nennen brauchte, daß sie also trotz dem Schweigen des Galaterbriefs sehr wohl geschichtlich sein können.

Klar aber ist es auch, wie es zum falschen Verständnis gekommen ist[2]. In die Gemeinde drang — ganz unabhängig von dem Aposteldekret und von irgend einem Dekret — im Laufe des 2. Jahrhunderts allmählich der jüdische Widerwille gegen den Blutgenuß (wie so manches andere aus dem AT trotz der

1) Tertullian appelliert bei der Erwähnung des Blutverbots nicht an das Dekret (Apol. 9; de monog. 5; de ieiun. 4); für die Enthaltung vom Götzenopferfleisch beruft er sich auch nicht auf das Dekret, sondern auf die Apokal. und I Cor. (De spect. 13; de corona 10; de praescr. 33; de ieiun. 15).

2) Näheres bei Resch S. 151—170; auf diese Ausführungen verweise ich ausdrücklich.

Freiheit vom Gesetz) ein. Da ist — frühe, sehr frühe, belegen können wir es erst bei Clemens Alex. und Origenes, aber der Konsensus fast aller Majuskelcodd. führt weiter zurück — *πνικτόν* an den Rand des Dekrets zu *αἷμα* gesetzt worden, um den Widerwillen gegen den Blutgenuß durch ein Verbot zu begründen. Dieses *πνικτόν* transformierte das ganze Dekret! (Die Transformation hätte schwerlich zustande kommen können, wenn die Worte *καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν*, ursprünglich wären; es ist daher wahrscheinlich [nicht gewiß], daß sie ein alter Zusatz sind, der den Charakter des Dekrets als Moralgebote fixieren sollte). Dies konnte um so leichter geschehen, als das Dekret bei seiner Kürze nicht ganz klar war und als ein bloßer Moralkatechismus an dieser Stelle in späterer Zeit überflüssig scheinen konnte. Aber nur im Morgenlande setzte sich zunächst das *πνικτόν* und das neue Verständnis des Dekrets von Alexandrien her durch [1] — sehr langsam. Im Abendland ist erst im Zeitalter Augustins durch griechischen Einfluß das falsche Verständnis an die Stelle des richtigen getreten.

Ist diese Auffassung von Act. 15 zutreffend, so kann man ganze Bibliotheken von Auslegungen und Untersuchungen als Dokumente der Geschichte eines großen Irrtums schließen! Was ist nicht alles über das Aposteldekret als Speiseverbot geschrieben worden, über das Verhältnis von Gal. 2 und Act. 15 unter der Voraussetzung, Act. 15 handle von Speiseverboten, über Juden- und Heidenchristentum, über die „noachischen“ Gebote, über den Unwert der Apostelgeschichte! Der Schreiber, der zuerst das eine Wörtchen *πνικτόν* an den Rand seines Exemplars zu *αἷμα* schrieb, hat eine Sintflut erzeugt, die für fast zwei Jahrtausende das richtige Verständnis unmöglich gemacht hat! In die Freude über die endlich erkannte Wahrheit mischt sich die Wehmut und der Ärger über die unsäglich große und ganz unnütze Arbeit!

Ist die Auslegung, die hier begründet worden ist, richtig, so stand nach Act. 15 lediglich zur Frage, ob die Heiden, die

---

1) Der Konsensus aller Majuskel-Codd. (außer D) in bezug auf einen Zusatz ist ein neuer starker Beweis dafür, daß dieser Konsensus keine Gewähr dafür bietet, daß er den authentischen Text darstellt, ferner daß er auf eine alexandrinische Rezension weist. Die Bedeutung des Cod. D — freilich unterstützt durch alle abendländischen Zeugen — tritt hier kräftig hervor!

christliche Brüder werden wollten, zu beschneiden seien und ihnen das mosaische Gesetz aufzuerlegen sei. Diese Frage wurde verneint: sogar Jakobus erklärte, die Last des Gesetzes sei ihnen nicht auf den Hals zu legen, sondern sie sollten lediglich die großen Sittengebote einhalten. Als Christen waren sie damit anerkannt; aber darüber, wie sich in Zukunft die Judenchristen praktisch zu ihnen stellen wollten, sagt das Dekret gar nichts. Aber auch im Galaterbrief ist davon nicht die Rede. Die Worte dort: „*ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο*“ und „*δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτοὶ δὲ εἰς τὴν περιτομήν*“ sowie „*ἀλλ᾽ οὐδὲ Τίτος ... ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι*“ erhalten zwar keine wörtliche Bestätigung des Berichts der Acta, aber niemand kann mehr behaupten, daß die ApGesch. an diesem Punkte eine Darstellung gebe, die mit dem — augenscheinlich persönlich zugespitzten — Bericht des Paulus streitet. Es sind zwei ganz selbständige Referate (das eine von Paulus, das andere von einem für Jerusalem und Antiochien gleich interessierten Mann), die sich wohl mit einander vereinigen lassen und die beide zeigen, daß lediglich eine theoretische Anerkennung, daneben nur ein unbefriedigendes und ungenügendes[1] „Schiedlich, friedlich“ erzielt wurde. Dennoch war natürlich der Fortschritt ein ungeheurer: strenge Judenchristen erkennen an, daß geborene Heiden ohne Beschneidung und Observation des Gesetzes Christen sein können.

Die antiochenische Quelle ist also auch an diesem Punkte einwurfsfrei, und Lukas hat, indem er dieser Quelle gefolgt ist, einer guten Quelle Glauben geschenkt und nichts erzählt, was er als Begleiter des Paulus besser wissen mußte. Von jeher hat der Kritik aber Act. 15 als Hauptunterlage für die Annahme gegolten, die ApGesch. könne nicht von Lukas verfaßt sein. Diese Grundlage ist ihr nun, wie ich annehmen darf, entzogen. Vielleicht ist die Hoffnung daher nicht zu kühn, daß sie die Konsequenzen daraus ziehen wird.

---

1) Die Szene zwischen Petrus und Paulus in Antiochien ist nun auch nach dem, was die ApGesch. bietet, nicht unverständlich. Müßte man ihr Dekret als Speiseverbote verstehen, so bliebe die Szene rätselhaft; denn Speiseverbote konnten doch nur aufgestellt sein, um einen Lebens- und Tischverkehr zwischen Juden- und Heidenchristen zu ermöglichen.

Exkurs I.

Übersicht über die Erzählungen des Lukas (in bezug auf die Urgemeinde und die älteste Geschichte des Paulus. Act. 1—14), welche durch die paulinischen Briefe bestätigt werden[1].

(1) Nicht eine Stadt in Galiläa, sondern Jerusalem ist der Sitz der Urgemeinde, der Mittelpunkt und so zu sagen das Forum der christlichen Bewegung (Act. vv. ll., Gal. 2 etc.).

(2) Auch außerhalb Jerusalems gab es sehr frühe christliche Gemeinden und zwar in Judäa; es gab eine Zeit, in der man — sei es a parte fortiori, sei es in strengem Sinn — die Christenheit als die „Gemeinden von Judäa" bezeichnete (Act. 5, 16: Mission des Petrus an der judäischen Küste; Act. 9, 31: *ἡ ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας;* Act. 11, 1: *οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν*; 11, 29: *οἱ κατοικοῦντες ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοί;* I Thess. 2, 14; Gal. 1, 22).

(3) Die christlichen Gemeinden heißen sowohl *αἱ ἐκκλησίαι* (Act., Paul. vv. ll.) als auch *ἡ ἐκκλησία* (Act. 9, 31; 12, 1; Gal. 1, 13), bilden also irgendwie eine Einheit.

(4) Die Christen heißen sowohl *οἱ ἅγιοι* als auch *οἱ ἀδελφοί* (Act. vv. ll.; Paul. vv. ll.)[2].

---

1) Die zweite Hälfte der Geschichte des Paulus (einschließlich Act. 15) nach den Berichten des Lukas und des Paulus selbst zu vergleichen, ist zwar noch immer keine überflüssige Arbeit, darf aber außer Betracht bleiben. Es handelt sich hier ganz wesentlich nur um Act. 1—14, und es soll gezeigt werden, in welchem Umfange auch diese Kapitel Bestätigungen aus den Briefen des Paulus empfangen.

2) Den Namen „Christen" braucht Paulus nie; aber auch die Acten vermeiden ihn noch und teilen nur mit, daß Außenstehende (so zuerst in Antiochien) ihn brauchen (11, 26: *χρηματίσαι* = vocari), daher auch der König Agrippa (26, 28). Also auch hier herrscht Übereinstimmung. Anders steht es I Petr. 4, 16 und bei Ignatius (vgl. Tacitus und Plinius). Daß

(5) Die Gemeinden von Jerusalem und Judäa haben Verfolgungen von seiten ihrer Stammesgenossen zu erdulden gehabt, ja diese Verfolgungen waren für ihre Lage charakteristisch (Act. vv. ll.; I Thess. 2, 14).

(6) Diese Gemeinden halten an der Beobachtung des Gesetzes fest (Act. 15, 1 ff.; 21, 20; Gal. 2, 12), und Paulus ist eben deshalb sogar noch gegen Ende seiner Laufbahn nicht ganz sicher, wie sich die jerus. Gemeinde zu ihm verhalten wird (Röm. 15, 31).

(7) An der Spitze dieser Gemeinden, weil an der Spitze der Gemeinde von Jerusalem, stehen „die Zwölf", die aber auch „die Apostel" heißen (Act. 1, 13; 6, 2 etc.; Gal. 1, 17; I Cor. 15, 5); die Art ihres Primats erscheint weder bei Paulus noch in den Acten näher bestimmt.

(8) Außer den zwölf Aposteln gab es noch andere Apostel; speziell Barnabas war Apostel (Act. 14, 4. 14; I Cor. 15, 7; I Cor. 9, 5. 6)[1].

---

aber *οἱ μαθηταί* in den Acten so häufig ist, während diese Bezeichnung in den Paulusbriefen ganz fehlt, ist jedenfalls kein Beweis für ein jugendliches Alter jenes Buches; auffallend ist vielmehr das Fehlen in den Briefen. Es kann seinen Grund nur in der entschlossenen Absicht des Paulus haben, die Bezeichnung als mißverständlich zu vermeiden, wie er ja auch Jesus niemals „den Lehrer" nennt. Johannes hat diese Scheu nicht geteilt.

1) Die doppelte Eigenschaft der zwölf Apostel — als „die Zwölf" die Leitenden zu sein, dazu aber den Apostelcharakter zu besitzen, der mit der Zwölfzahl an sich nichts zu tun hat (als Apostel kommt der Einzelne, bzw. kommen je zwei in Betracht) — schimmert in der ApGesch. ebenso durch wie bei Paulus; aber stärker als bei Paulus ist bei Lukas schon die Einschränkung des Apostelbegriffs auf die Zwölf fortgeschritten. Nur Paulus und Barnabas erscheinen neben den Zwölf (14, 4. 14) als Apostel. In der zweiten Hälfte des Buches fehlt — wohl zufällig, bzw. weil ein Anlaß mangelte — das Wort „Apostel" ganz. In der ersten Hälfte ist der Gebrauch im allgemeinen ein ganz eindeutiger: die zwölf Apostel sind die Regierenden. Doch muß darauf hingewiesen werden, daß sich nur in der antiochenischen Quelle der weitere Gebrauch sowie der Terminus „*οἱ δώδεκα*" (ohne Apostel) findet, während umgekehrt nur in der Quelle B „Petrus und die übrigen Apostel" (2, 37), bzw. „Petrus und die Apostel" eingeführt werden.

Auch nur in der antiochenischen Quelle finden sich *οἱ πρεσβύτεροι* neben *οἱ ἀπόστολοι* in Jerusalem (15, 2. 4. 6. 22. 23; 16, 4), nachdem sie 11, 30 (also in derselben Quelle) ohne die Apostel eingeführt waren. Wahrscheinlich haben wir hier eine sehr genaue Berichterstattung zu er-

(9) Aus der Zahl der zwölf Apostel ragen Petrus und Johannes hervor (Act. 3, 1ff.; 8, 14ff.; Gal. 2, 9).

(10) Das eigentliche Haupt aber ist Petrus (Act. 2, 37 etc.; Gal. 1, 18; I Cor. 15, 5).

(11) Er ist auch der Hauptträger der Mission (unter den Juden) und macht als solcher Reisen (Act. vv. ll.; Gal. 2, 7. 8; Gal. 2, 11).

(12) Neben den Aposteln stehen in der Gemeinde als Gruppe die Brüder des Herrn (Act. 1, 14; I Cor. 9, 5).

(13) Unter ihnen steht Jakobus an der Spitze und ist „Säule" wie Petrus und Johannes, ja von einem bestimmten Zeitpunkt an die monarchisch residierende und maßgebende Persönlichkeit in Jerusalem (Act. 12, 17; 21, 18; 15, 13ff.; I Cor. 15, 7; Gal. 2, 9; Gal. 2, 12).

(14) Als der bedeutendste alte Heidenmissionar neben Paulus (und ihm gleichgeordnet) erscheint Barnabas, und er hat dieselben

---

kennen. Als Paulus und Barnabas nach Jerusalem von Antiochien kamen, war die Verfolgung des Herodes schon eingetreten und die Apostel hatten sich geflüchtet. An ihrer Stelle hatte Jakobus an der Spitze eines Presbyterkollegiums die Leitung der jerusalemischen Gemeinde übernommen (c. 12, 17), und diese Einrichtung stabilisierte sich (Beweis: c. 20, 18): die Regierung „der Zwölfe" wurde also nicht wieder aufgerichtet. Wohl aber kamen von den Zwölfen, die nunmehr nur noch Apostel waren, einzelne später wieder nach Jerusalem zeitweilig zurück. Dann nahmen sie natürlich, und zwar an hervorragender Stelle, an der Regierung der Gemeinde teil. So lagen die Verhältnisse, als Paulus zum sog. Apostelkonzil nach Jerusalem kam: Petrus und Johannes waren dort anwesend und verstärkten durch ihre Autorität die Regierung des Jakobus und der Presbyter. Ob außer ihnen noch Andere aus der Zahl der Zwölfe und wieviele damals in Jerusalem waren, wissen wir nicht. Sind diese aus der ApGesch. einfach abzulesenden Zustände richtig wiedergegeben, so ist die an sich gewagte Hypothese Wellhausens (S. 5f.) unstatthaft, eben die Zwölfe seien das Presbyterium der Gemeinde von Jerusalem gewesen und der Ausdruck „οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι" sei daher ein Hybridum. Ein Irrtum ist es übrigens, wenn Wellhausen hinzufügt, „der scharf blickende Revisor, auf den die Rezension von D zurückgeht, habe an dem Hybridum Anstoß genommen und es in Act. 15 korrigiert." Er hat es an keiner der sechs Stellen korrigiert. Der Irrtum ist wohl dadurch entstanden, daß in D in c. 15, 6 der Artikel „οἱ" vor „πρεσβύτεροι" fehlt. Wellhausen bezog das „om. οἱ" auch auf „πρεσβύτεροι". Übrigens würde die Tilgung an einer Stelle von sechsen nichts bedeuten und müßte als zufälliger Ausfall beurteilt werden.

Missionsgrundsätze wie Paulus (Act. 9, 27; 11, 22ff.; 13—15; Gal. 2, 1ff.; I Cor. 9, 6).

(15) Dieser Barnabas ist nach den Acten (4, 36ff. etc.) ein altes Mitglied der Urgemeinde; nach Gal. 2, 11ff. fühlt er sich von der Autorität der Urgemeide, speziell des Petrus und Jakobus, stärker abhängig als Paulus, was auf seine Zugehörigkeit zur Urgemeinde schließen läßt.

(16) In den Acten erscheint Markus in einem besonders nahen Verhältnis zu Barnabas (15, 37ff.); aus Coloss. 4, 10 erfährt man, daß er sein „*ἀνέψιος*" war.

(17) Nach Act, 15, 40ff. ist das Mitglied der Urgemeinde Silas ein dem Paulus als Missionar fast gleichstehender Begleiter, Timotheus (16, 1ff.) ein mehr untergeordneter; nach I Thess. 1, 1; II Thess. 1, 1; II Cor. 1, 19 steht Silas dem Timotheus voran.

(18) In den Acten werden schon für die älteste Zeit der jerusalemischen Gemeinde sehr beträchtliche Zahlen genannt (2, 41; 4, 4); nach I Cor. 15, 6 gab es vor den Erscheinungen Jesu, die Jakobus und „die Apostel" (sämtlich) hatten, schon mehr als 500 Brüder an einer Stelle (also in Jerusalem).

(19) Nach den Acten und Paulus erfolgt die Aufnahme in die Gemeinde durch einen Taufakt; nach den Acten erscheint aber die Taufe nicht als die spezifische Funktion des Apostolats, sondern die Predigt und Geistmitteilung (8, 14ff.); dazu ist als schlagende Parallele I Cor. 1, 14. 17 zu vergleichen.

(20) Die Taufe wird auf den Namen Jesu vollzogen (Act. 2, 38 etc.; Röm. 6, 3; Gal. 3, 27; I Kor. 1, 13f. 17 etc.).

(21) Die Taufe hat die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* zum Zweck (Act. 2, 38; Röm. 6, 1ff.; Coloss. 2, 12f.).

(22) Die *κλάσις ἄρτου* ist das religiös-soziale Band innerhalb der Gemeinde (Act. 2, 42. 46; 20, 7. 11; I Cor. 10, 16; 11, 17ff. 24).

(23) *Εὐχαριστία* und *κλάσις ἄρτου* gehören zusammen (Act. 27, 35: *λαβὼν ἄρτον εὐχαρίστησεν . . καὶ κλάσας ἤρξατο ἐσθίειν*; I Cor. 11, 23f.: *ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν . . . ὁσάκις ἐὰν ἐσθίητε*).

(24) Die „Lehre der Apostel" ist die Grundlage der Gemeinde und das Band ihrer Einheit (Act. 2, 42); dazu ist I Cor. 15, 1—3 zu vergleichen.

(25) Neben der Lehre der Apostel und vor der *κλάσις ἄρ-*

του steht Act. 2, 42 die „*κοινωνία*"; dazu ist dieser bei Paulus sehr wichtige Begriff in Gal. 2, 9; I Cor. 1, 9; 10, 16. 18, 20; II Cor. 1, 7; 6, 14; 8, 4. 23; 13, 13; Philipp. 1, 5; 2, 1; 3, 10; Philem. 17 zu vergleichen.

(26) Als viertes Hauptstück wurden Act. 2, 42 die Gebete aufgeführt; auch in den paulinischen Briefen ist in diesen vier Stücken die Grundlage und die Lebenssphäre der Christlichkeit (neben der Taufe) erschöpft.

(27) Als wichtigster Inhalt der apostolischen Lehre erscheint in den Reden des Petrus der Kreuzestod Jesu, ferner die Tatsache, daß er nicht im Grabe geblieben, die Auferstehung am 3. Tage und die Erscheinungen (Act. 10, 41: *οὐ παντὶ τῷ λαῷ, ἀλλὰ μάρτυσιν προκεχειροτονημένοις*, cf. 13, 31) — alles so erfolgt, wie es in der hl. Schrift geweissagt —; genau diese Stücke werden von Paulus als erfüllte Weissagungen aufgeführt und für die Apostel als Inhalt ihrer Predigt bezeugt (I Kor. 15, 1 bis 11: *παρέδωκα ὃ καὶ παρέλαβον .... κατὰ τὰς γραφάς .... εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε*). In den Acten heißt nicht selten der theoretisch-praktische Inbegriff der Lehre „*ἡ ὁδός*" (auch im Munde des Paulus); I Cor. 4, 17 redet Paulus von *τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ, καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω*.

(28) In den Acten erscheinen Wunder und Zeichen als Ausstattungen des Apostels und Missionars (Act. 2, 43; 3, 12 ff.; 8, 6 ff.; 14, 3 etc.), aber auch II Cor. 12, 11 f. heißt es: *οὐδὲν ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, εἰ καὶ οὐδέν εἰμι. τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν ὑμῖν ... σημείοις τε καὶ τέρασι καὶ δυνάμεσιν*, cf. Röm. 15, 18 f.: *οὐ γὰρ τολμήσω τι λαλεῖν ὧν οὐ κατειργάσατο Χριστὸς δι᾽ ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἐθνῶν, λόγῳ καὶ ἔργῳ, ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου*. Zu dem speziellen Erweise apostolischer Macht in Act. 5, 1 ff. vgl. I Cor. 5, 1 ff.

(29) Act. 22, 3 (etc.) sagt Paulus: *ἐγώ εἰμι ἀνὴρ Ἰουδαῖος*, cf. Philipp. 3, 5: *ἐκ γένους Ἰσραήλ ... Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων*; II Cor. 11, 22.

(30) Act. 26, 5 sagt Paulus: *κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα Φαρισαῖος*, cf. Philipp. 3, 5 f.: *κατὰ νόμον Φαρισαῖος ... κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος*. Auch das *προέκοπτον ἐν Ἰουδαϊσμῷ ὑπὲρ*

πολλοὺς συνηλικιώτας κτλ. (Gal. 1, 14) wird durch Act. 7, 58 u. 9, 2 illustriert.

(31) Act. 9, 1 f. etc.: Paulus hat die Christen ursprünglich verfolgt; s. dazu Gal. 1, 13 f.; I Cor. 15, 9; Philipp. 3, 6.

(32) In den Acten erscheint Paulus als gleichgestellter Apostel neben Petrus (und den Anderen), vgl. dazu Gal. 2, 7 ff.; II Cor. 11, 23.

(33) Nach den Acten erfolgte die Bekehrung bei Damaskus durch eine Offenbarung Jesu, cf. Gal. 1, 12. 17 u. I Cor. 15, 8.

(34) Nach den Akten 9, 23 ff. floh Paulus heimlich aus Damaskus (er wurde von der Stadtmauer *ἐν σπυρίδι* herabgelassen), cf. II Cor. 11, 32 f.

(35) Nach den Acten ist Paulus dann — aber eine Zeit ist nicht angegeben (9, 26), Lukas scheint zu meinen, es sei sofort geschehen — nach Jerusalem gegangen und hat die Apostel dort gesehen, cf. Gal. 1, 18 f. (nach drei Jahren; er sah Petrus und Jakobus). Zu Act. 23, 11 (*ὡς διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ*) ist Röm. 15, 19 zu vergleichen (*ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ . . . . πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον*).

(36) In den Acten erscheint Paulus als der Missionar, der am meisten gearbeitet hat, dazu I Cor. 15, 10; II Cor. 11, 23.

(37) In Act. 13. 14 wird von der Wirksamkeit und den Leiden des Paulus in Antiochia Pis., Ikonium und Lystra einheitlich erzählt, cf. II Tim. 3, 11: *τοῖς διωγμοῖς, τοῖς παθήμασιν, οἷά μοι ἐγένετο ἐν Ἀντιοχείᾳ, ἐν Ἰκονίῳ, ἐν Λύστροις.*

(38) Nach Act. 14, 23 hat Paulus in den Kirchen Lykaoniens Presbyter eingesetzt; dazu sind die *προιστάμενοι* I Thess. 5, 12 f. zu vergleichen (der Name *οἱ πρεσβύτεροι* fehlt wahrscheinlich nur zufällig in den echten Paulusbriefen).

(39) Act. 13, 38 f. sagt Paulus: *διὰ τούτου* [durch den auferweckten Christus] *ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται [καὶ] ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωυσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται.* Dies ist eine Zusammenfassung des Hauptstücks paulinischer Lehre, wie sie aus seinen Briefen hervorgeht — aber vom Standpunkt des Lukas.

Die Konkordanz, die in diesen zahlreichen Stücken zwischen den Acten (c. 1—14) und den Paulusbriefen besteht, obgleich letztere nur Gelegenheitsschriften aus späteren Jahren sind, ist nach Inhalt und Umfang so bedeutend, daß sie wilde Hypothesen

in bezug auf solche Stücke in den Acten, für die eine Bezeugung in jenen Briefen nicht vorhanden ist, ausschließt. Die Akten sind ein Geschichtswerk, das mit den späteren „Apostelgeschichten“ nichts zu tun hat und nicht mit dem Maßstabe gemessen, auch nicht nach den Methoden kritisiert werden darf, welche diese herausfordern. Teilt man den übrigen Stoff von Act. 1—14 in solche Abschnitte, Angaben und Notizen, denen die paulinische Bezeugung fehlt, und in solche, die durch Paulus bestimmt widerlegt werden, so ist die Zahl der letzteren verschwindend gering. Bei der Scheidung hat man aber die selbstgefällige Methode zu verabschieden, nach welcher man aus der bestehenden und zur Zeit unüberwindlichen Unkenntnis von Vorgängen, Einrichtungen, Kompetenzen usw. jener Zeit — und die ist groß — dem Verfasser der Apostelgeschichte einen Strick dreht. Der Grundsatz: „Was wir nicht wissen oder nicht nachzuweisen vermögen, kann nicht richtig sein“, herrscht noch immer und meistert die Geschichte, und doch haben wir es immer wieder erlebt, daß das bessere Verständnis bekannter Quellen und die Auffindung neuer vorschnelle Urteile über die urchristliche Tradition ins Unrecht gesetzt hat. Also gilt einem Geschichtswerke wie der Apostelgeschichte gegenüber kritische Zurückhaltung in bezug auf die Partien, die Auffallendes bieten. Daß sie in einigen Abschnitten stilisiert und ihr Verfasser wundergläubig ist — aber wer war das damals nicht? —, soll dabei nicht vergessen werden.

Schließlich ist auch das Vokabular der Apostelgeschichte so beschaffen, wie wir es bei einem Begleiter und Freunde des Paulus, der aber nicht ein abhängiger Schüler war, zu erwarten haben. Ich habe darüber bereits in der Abhandlung „Lukas der Arzt“ S. 14 f. gehandelt. Das Luk.-Ev. und die echten Paulusbriefe haben 83 Worte gemeinsam, die sich sonst in den Evv. nicht finden; von diesen stehen 32 auch in der Apostelgeschichte; dazu kommen aber noch ca. 65 Worte, die sich nur in dieser und den echten Paulusbriefen begegnen. Diese ca. 148 Worte, die Paulus und Lukas gemeinsam sind, verdienen wohl eine genauere Untersuchung (s. die sorgfältige Zusammenstellung bei Plummer, Kommentar zu Lukas, 1896, p. LIV ff.).

Noch von einer anderen Seite her kann man die sprachliche Affinität zwischen den lukanischen Schriften und den Paulus-

briefen konstatieren. Hawkins (Horae Synopticae, 1899, S. 1 ff.) hat für jeden der drei Synoptiker charakteristische Worte und Phrasen zusammengestellt, 86 für Matth., 37 für Mark., 140 für Luk. Von jenen 86 finden sich (l. c. p. 155) 46 auch bei Paulus; von den 37 hat auch er 19, von den 140 des Lukas aber 94. Man darf also von einer gewissen lexikalischen und stilistischen Verwandtschaft des Paulus und Lukas sprechen; sie ist aber nicht sehr bedeutend; am nächsten stehen den Schriften des Lukas die Briefe an die Kolosser und Epheser. Wirklich durchgeschlagen hat aber bei Lukas doch nur das Allgemeinste und Wichtigste in der Predigt des Paulus und der Erfolg der Predigt. Im übrigen ist er geistig nicht von ihm abhängig geworden, noch weniger sklavisch. Er ist er selbst geblieben! Das Werk des Paulus hat ihn viel kräftiger bestimmt und beeinflußt als die Eigenart des jüdischen Mannes, dessen persönliche und intensive Größe ihm nicht völlig aufgegangen ist. Trotzdem ist er bei ihm geblieben, ja allein bei ihm geblieben! Wer aber darf ihm, dem Hellenen, daraus einen Vorwurf machen, daß er den Genius des Apostels nicht vollständig zu erfassen vermochte!

Exkurs II.

Zur Anlage des Lukas-Ev. und der Apostelgeschichte.

Es ist oben in der „Einleitung“ ausgesprochen worden, daß Lukas seinen Erzählungstypus für die Apostelgeschichte nicht nach dem Typus des Evangeliums, wie ihn Markus geschaffen und er selbst ihn ausgestaltet hatte, bilden konnte. Der Stoff war zu verschieden; Lukas mußte sich daher einen neuen Typus ausbilden. Allein in einer Hinsicht waltet doch eine Ähnlichkeit zwischen der Anlage seiner beiden Werke ob. Im Evangelium hat Lukas den Stoff in die Abschnitte gefaßt: Jesus in Galiläa, Jesus auf dem Wege von Galiläa über Samaria usw. nach Jerusalem, Jesus in Jerusalem. In den Acten ist die Anlage analog: das Evangelium in Jerusalem, das Evangelium auf dem Wege von Jerusalem über Samaria usw. in die Heidenwelt und nach Rom, das Evangelium in Rom. In beiden Fällen ist ihm die Progression innerhalb des „καθεξῆς“ die Hauptsache und liefert den Faden der Erzählung.

Während der Leser des Prologs zum Evangelium genau erfährt, was er in dem Buche zu erwarten hat (*διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων* nach der Überlieferung der Augenzeugen Jesu), fehlt der Apostelgeschichte ein solches Argumentum (den Inhalt des Evangeliums dagegen faßt sie noch einmal [1, 1 f.] zusammen). Man muß bis v. 8 lesen, wo man sich doch schon in der Geschichtserzählung selbst befindet, um zu erfahren, was Lukas mit dem zweiten Buche will. Daß aber dieser Vers sein Programm darstellt, ist nur dem Buche selbst zu entnehmen, nicht aber der Form jenes Verses. Ähnlich steht es mit dem Schluß: das Evangelium hat einen solennen Schluß, nach welchem man nichts mehr erwartet. Daß aber der Schluß der Apostelgeschichte ein solcher ist, ist nicht ohne weiteres klar, ja nach 1, 8 (*ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς*) könnte man noch eine Fortsetzung erwarten. Aus diesem Unterschied zwischen den beiden Büchern darf aber schwerlich geschlossen werden, daß Lukas nicht die letzte Hand an die Apostelgeschichte gelegt hat — aus anderen Gründen ist das freilich wahrscheinlich —, sondern man muß anerkennen, daß die Aufgabe, welche sich Lukas in der Apostelgeschichte gestellt hat, es schwierig machte, sie in ein kurzes Argumentum zusammenzufassen. Wir haben diese Aufgabe oben in der „Einleitung“ so bestimmt: „Die Kraft des Geistes Jesu in den Aposteln, dargestellt an der Mission, die sie bis nach Rom führte, an der Bekehrung der Heidenwelt und an der Verstockung der Juden“. Man sieht sofort, daß dieses Thema zu schwerfällig ist, um in ein kurzes Argumentum eingespannt zu werden. Eben deshalb hat Lukas wohl auf ein solches verzichtet, aber dennoch ein ganz bestimmtes Thema besessen und es in dem Buche streng im Auge behalten.

Exkurs III.

Lukas und die Freude.

Die hohen Töne der christlichen Freude sind, soviel wir wissen, zuerst von Paulus angeschlagen worden, und er hat, wie „die Freude in dem Herrn“, so „die Freude im heiligen Geist“ (I Thess. 1, 6; Röm. 14, 17) erlebt und als Erlebnis aussprechen

können. Wie sehr ihm die Freude als der notwendige und stetige Zustand des Christen gegolten hat, zeigt neben vielen Wendungen vor allem die Stelle II Cor. 1, 24: *συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν.* Welche Bedeutung und eigentümliche Fassung „die Freude" dann bei Johannes gewonnen hat, darauf ist hier nicht einzugehen.

In der alten evangelischen Tradition und bei Markus und Matthäus spürt man aber von dieser Freude nicht eben viel. Außer der herben Freude über die Verfolgungen (Matth. 5, 12; Luc. 6, 23), der Freude über die Bußfertigen (Matth. 18, 13; Luc. 15, 5. 7. 10) und der Freude beim Aufnehmen des Worts (Marc. 4, 16; Matth. 13, 20. 44; Luc. 8, 13) — dies ist immerhin bedeutungsvoll — findet sich kaum noch eine einschlagende Stelle.

Anders ist es bei Lukas. Er klingt im Ausdruck der Freude mit Paulus und Johannes zusammen. Dazu: nur bei ihm findet sich im NT neben den sonst gebräuchlichen Worten *χαρά* und *χαίρειν* das Wort *εὐφροσύνη*; auch *εὐφραίνεσθαι* ist bei ihm häufiger als in allen übrigen neutestamentlichen Schriften zusammen, und verschiedene Ausdrücke für die Freude ziehen sich durch seine beiden Werke.

Mit der Freude beginnt das Evangelium (Freude der Vielen über die Geburt des Johannes, 1, 14; „siehe ich verkündige euch große Freude; denn euch ist heute der Heiland geboren", 2, 10) und mit der Freude schließt es (die Jünger sind *ἀπιστοῦντες ἀπὸ τῆς χαρᾶς*, 24, 41, und sie kehren mit hoher Freude nach Jerusalem zurück, 24, 52). Das Kind Johannes frohlockt im Mutterleibe (1, 44), Elisabet frohlockt *ἐπὶ τῷ θεῷ τῷ σωτῆρί μου* (1, 47), und Jesus frohlockt im Geiste bei seinem Preisgebet an den Vater (10, 21). Die 70 Jünger kommen mit Freude von ihrer Mission zurück (10, 17) und werden darüber belehrt, worüber sie sich freuen und nicht freuen sollen (10, 20). Das Volk freut sich über alle die herrlichen Taten Jesu (13, 17), und die Menge der Jünger Jesu freut sich unter Lobpreis über seinen Einzug in Jerusalem (19, 37). Zakchäus freut sich, daß er Jesus bei sich aufnehmen kann (19, 6), und die ganze zweite Hälfte des Gleichnisses vom verlorenen Sohn ist von Freude erfüllt (15, 23. 24. 29. 32)[1].

---

1) Aus diesen Stellen, 12, 19 und 16, 19 ersieht man, daß Lukas *εὐφραίνεσθαι* mit Vorliebe, ja fast ausschließlich auf Speisen bezieht.

Ebenso steht es in der Apostelgeschichte. Die erste große Petrusrede bringt (2, 26. 28) freudige Zitate: *διὰ τοῦτο ηὐφράνθη μου ἡ καρδία καὶ ἠγαλλίασατο ἡ γλῶσσά μου ... πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου* — das ist eine deutliche Parallele zum Lobgesang der Elisabeth, der ja auch am Anfang des Buches steht. Der Erfolg der Petrusrede ist die Stiftung der Gemeinde, die fortan *ἐν ἀγαλλιάσει* ihre Nahrung zu sich nimmt (2, 46). Freudig gehen die Jünger vom jüdischen Tribunal (5, 41); unter den Bekehrten Samarias herrscht hohe Freude (8, 8); der getaufte Eunuch zieht seine Straße freudig (8, 39); Barnabas sieht mit Freuden das heidenchristliche Missionswerk in Antiochien (11, 29); die Heiden im pisidischen Antiochien freuten sich über die Predigt des Paulus, daß ihnen das Heil bestimmt sei (13, 48) und wurden mit hoher Freude und mit dem heiligen Geist erfüllt (13, 52). Als Gottes gnädigste Veranstaltung hebt es Paulus hervor, daß er unsre Herzen mit Freude und Speise fülle (14, 17). Die Erzählungen des Paulus und Barnabas von ihren Erfolgen in Kleinasien erfüllen die Brüder in Phönizien und Samarien mit hoher Freude (15, 3), und der bekehrte Kerkermeister in Philippi *ἠγαλλιάσατο πανοικεὶ πεπιστευκὼς τῷ θεῷ* (16, 34).

Dieser freudige Charakter des Buches, obschon auch Tränen nicht fehlen, ist nicht nur für die Kennzeichnung des Lukas wichtig, sondern auch — im Verein mit den Zeugnissen des Paulus und Johannes (auch des 1. Petrusbriefs) — für die richtige Erkenntnis der Gemütsstimmung der griechischen Christen seiner Zeit. Ihre heiligen Mahlzeiten waren Freudenmahlzeiten, und die, welche die Gemeinden leiteten, bemühten sich die Christen freudig zu machen und zu erhalten. Sollte auch etwas Forciertes hierin liegen und die Absicht stärker gewesen sein als der Erfolg — was übrigens nicht zu erweisen ist —, so müßte doch schon die Absicht betont werden.

Ganz ebenso heißt es in Act. 14, 17, daß Gott die Herzen fülle mit *τροφῆ καὶ εὐφροσύνῃ* (s. auch Act. 7, 41), und Act. 2, 46 heißt es: *μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει.* — Lukas hat augenscheinlich einen Sinn besessen für die Freude, die aus einer gemeinschaftlichen Mahlzeit, einer Festmahlzeit, quillt und hat sie zugleich in religiösem Lichte gesehen. Diese Mahlzeiten *ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας* ersetzten die alten Opfermahlzeiten.

Zur Freude gehört der Friede. Bei Paulus (auch bei Johannes) stehen sie eng zusammen (s. Gal. 5, 22; Röm. 15, 13); Gott ist der Gott des Friedens (Röm. 15, 33; 16, 20; I Cor. 14, 33; II Cor. 13, 11; Philipp. 4, 9; I Thess. 5, 23 und die Grußformeln); es gibt nicht nur einen Frieden Christi (Coloss. 3, 15), sondern Christus ist unser Friede (Ephes. 2, 14), usw. Bei Marc. und Matth. findet sich nichts, was damit zusammenklingt — im Gegenteil liest man bei Matth. (10, 34): *οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην.* Anders bei Lukas. Nicht weniger als 21mal steht das Wort bei ihm. Mit der Ankündigung „des Friedens" wie mit der der Freude beginnt das Evangelium (1, 79; 2, 14. 29), und der Friedensgruß steht an seinem Schluß (24, 36). Zwar hat auch Lukas das harte Wort gegen den Frieden (12, 51) aufgenommen, weil seine Gewissenhaftigkeit an dem Wort nicht vorübergehen wollte; aber Christus ist ihm doch der Friedebringer (s. 19, 38), und so heißt es auch in der Apostelgeschichte (10, 36): *τὸν λόγον ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Auch in dieser Hinsicht also hat Lukas seinem Werk einen einheitlichen Charakter aufgeprägt.

Endlich gibt es hier noch ein Wort, daß in diesen Kreis gehört und Paulus, Johannes und Lukas verbindet — *παρρησία.* Zwar im Lukasevangelium fehlt es (wie bei Matth.; bei Marc. steht es einmal); aber in den Act. steht es am Anfang und am Schluß an bedeutungsvollen Stellen; bei Paulus findet es sich siebenmal und bei Johannes dreizehnmal. Die Acten bringen es 2, 29; 4, 13. 29. 31 (namentlich die beiden letzten Stellen sind wichtig) und schließen mit den Worten, daß Paulus in Rom von dem Herrn Christus gepredigt und gelehrt habe („*μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως*" (s. z. d. *πάσης* 4, 29 und Philipp. 1, 20). *Χαρά, εἰρήνη, παρρησία,* dazu *σωτήρ* und *σωτηρία* — der Kreis, den diese Worte bezeichnen, ist paulinisch-johanneisch-lukanisch. Über den letzten Ursprung dieser Begriffe als religiöser sind wir nicht hinreichend orientiert; aber die Frage des Ursprungs der Terminologie ist eine nebensächliche. Man konnte die Terminologie erst rezipieren, nachdem man die Sache hatte, und die Sache ist nicht importiert, sondern christliches Erlebnis gewesen.

Exkurs IV.

Lukas und die Entwicklung der christlichen Religion aus einer jüdischen Sekte zu einer Weltreligion.

Die Entwicklung der christlichen Religion aus einer jüdischen Sekte zu einer Weltreligion — bei diesem Thema nennt jedermann den Namen des Paulus zuerst, und mit Recht. Er hat nicht nur mehr gearbeitet als die Anderen, sondern er hat auch den Gegensatz von alttestamentlicher Religion und Evangelium in seiner Tiefe erkannt.

Aber man muß sich auch der Einschränkungen erinnern, die hier gelten. Paulus ist nicht der Erste gewesen, der die Heidenmission begonnen hat — das waren ungenannte cyprische und cyrenäische Männer —; er hat für die Judenchristen das Leben nach dem Gesetz, wenn sie nur die Gerechtigkeit nicht aus ihm ableiteten, bestehen lassen; er hat — was mehr sagen will — gelehrt, daß dem Volke Israel seine besondere Rolle bleibt, daß die ihm gegebenen Verheißungen sich noch erfüllen werden und einst „ganz Israel errettet werden wird“. In diesem Sinne ist er Judenchrist geblieben. Er hat endlich zwar die tiefste, aber auch die schwierigste Begründung des Universalismus und der Aufhebung des Gesetzes gegeben. Diese Begründung ist kaum von Einem verstanden worden und ist in den Gemeinden nicht durchschlagend gewesen. Paulus hat in der Frage stets ein Problem gesehen, ein lösbares, aber ein zu lösendes. Solange man aber an solchen Hauptpunkten noch Probleme sieht, vermag man den Gedanken nicht durchzusetzen. Nur die triviale Wahrheit ist siegreich. Ein Gedanke, an dem es noch etwas zu denken gibt, hat keine Aussicht in weiten Kreisen anerkannt zu werden.

So ließ die Verkündigung und das Verfahren des Paulus noch vieles zu wünschen übrig. Durfte auf die Dauer ein jüdisches Christentum neben dem allgemeinen bestehen bleiben; mußte es nicht vielmehr durch seine bloße Existenz beunruhigend und verwirrend wirken? Durfte eine besondere Hoffnung Israels *κατὰ σάρκα* anerkannt werden neben der allgemeinen Christenhoffnung; mußte es nicht als ein kolossaler Widerspruch erscheinen, daß dieses Volk trotz des Verstockungsgerichts noch eine besondere Verheißung im Reiche Gottes haben soll? Endlich — durfte

man das quälende Paradoxon bestehen lassen, das in der paulinischen Beurteilung des Gesetzes lag, es sei in seinem Wortsinn göttlich und heilig, aber der Heidenchrist, der es halte, verleugne Christum?!

Es handelte sich um drei Stücke, um das Gesetz, um die Beurteilung des jüdischen Volks und schließlich um den Besitz des Alten Testaments als eines Ganzen. In allen diesen Beziehungen erschien die Haltung, die Paulus eingenommen hatte, noch unbefriedigend. Sie mußte notwendig weiter treiben. Befriedigend war nur das fait accompli — der Universalismus, und daß man los und ledig vom Gesetz war. Aber die notwendigen Konsequenzen schienen von Paulus noch nicht gezogen zu sein.

In bezug auf das Gesetz konnten die Heidenchristen erst dann zu vollständiger Beruhigung kommen, wenn die allegorische Erklärung die entscheidende wurde. Erst wenn anerkannt war, daß das Gesetz dasselbe enthielt wie das Evangelium, und daß seine zeremoniellen Bestimmungen sämtlich geistlich zu deuten seien, glaubte man wirklich vom Gesetz befreit zu sein.

In bezug auf das jüdische Volk konnte nicht eher Beruhigung eintreten, als bis anerkannt war, daß es nicht nur jetzt dem Verstockungsgericht verfallen sei, sondern auch daß es niemals Verheißungen besessen habe — alle Verheißungen des Alten Testaments gehen auf das neue Volk —, und daß es daher auch in Zukunft schlechterdings nichts mehr von Gott zu erwarten habe.

In bezug auf das Alte Testament endlich vermochte man sich erst zu beruhigen, als man seinen Besitz den Juden in jeder Hinsicht abgesprochen und erklärt hatte, dieses heilige Buch gehöre ausschließlich den Christen.

Bei den Apologeten und im Brief des Barnabas liegt diese Betrachtung als nunmehr erreicht vor. Zwischen der Doktrin des Paulus aber als dem Ausgangspunkt und ihr lassen sich Stadien der Entwicklung unterscheiden. In bezug auf das Volk Israel sind sie oben S. 9 bereits kurz skizziert worden. Welche Stellung kommt nun den Schriften des Lukas in diesem Prozeß zu?

Um es gleich zu sagen — eine noch sehr altertümliche, die sich keineswegs mit der paulinischen deckt, aber dem Alter nach ihr gleichsteht und archaistischer ist als die des „Johannes," von „Barnabas" und den Apologeten zu schweigen.

Was das Gesetz betrifft, so denkt er über den Wert desselben für geborene Juden außerordentlich hoch. Vom ersten Blatt seines Evangeliums an zeigt sich das. Fromme Gesetzesbeobachtung geborener Juden ist ihm etwas sehr rühmenswertes (s. Zacharias und Elisabeth, usw.). Leute, die täglich im Tempel sind, sind ihm verehrungswürdig, und daß die Mitglieder der jerusalemischen Urgemeinde ihn so gewissenhaft besuchen, erscheint ihm lobenswert. Auch daß Paulus sich als frommer Jude in Jerusalem und sonst betätigt, hat seinen vollen Beifall. Das Gesetz behält im Judentum, im christlichen und im außerchristlichen, nach Lukas seine Geltung bei. Das läßt er den Jakobus ausdrücklich sagen. Gegen den Tempel und das Gesetz soll man nicht sündigen, auch Paulus habe das nie getan (Act. 25, 8). Wenn das bei Stephanus anders erscheint, so faßt Lukas seine Rede, die er nicht selbst entworfen hat, augenscheinlich so, daß sie ihr Akumen in der Ankündigung des zukünftigen Untergangs des Tempels hat. Das aber war eine Weissagung Jesu, an der auch Lukas nicht vorbeigehen konnte, und die Änderung der Sitten des Moses verstand er so, daß, da sich die Juden verstockt hätten, das Heil nunmehr auf solche übergehe, die zur Beobachtung des Gesetzes nicht verpflichtet seien. Denn für geborene Heiden gilt das Gesetz und die Beschneidung nicht — das hat Lukas von Paulus gelernt. Wie es zu dieser Einsicht und zur Anerkennung der Gesetzesfreiheit gekommen ist, das war ihm noch als eine geschichtliche Entwicklung deutlich, über die er sich und seinen Lesern Rechenschaft zu geben suchte (s. o. S. 10ff.). Gilt aber das Gesetz für geborene Heiden nicht, so will doch Lukas damit keineswegs sagen, daß es keinen Heilswert besitze. Er hat sich zwar nicht nur den paulinischen Universalismus angeeignet, sondern auch die paulinische Rechtfertigungslehre. Aber in scharfem Unterschied von Paulus betrachtet er sie mindestens für geborene Juden nur als komplementär. Die Heiden sind auf sie allein angewiesen[1], aber die Juden haben sie nur soweit nötig, als sie hinter der Gesetzeserfüllung zurückbleiben und daher neben und außer ihr noch Sündenvergebung bedürfen, um ganz gerecht zu sein (13, 38. 39).

---

1) Doch auch das läßt sich in Hinblick auf c. 10, 35 bestreiten (*ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν*).

Alles in allem — Lukas, obwohl selbst geborener Heide, steht dem Gesetz näher als Paulus; man könnte daher auch seine Haltung „altertümlicher" nennen; denn sie ist natürlich nicht als Rückschlag zu beurteilen, sondern ist Reflex eines geschichtlichen Zustandes, in welchem die Judenchristen noch eine sehr große Rolle spielten und die Heidenchristen die Devotion vor der religio antiqua Judaeorum noch nicht verloren, ein dezidiertes Selbstbewußtsein ihr gegenüber noch nicht gewonnen hatten. Lukas, mag er auch einmal eine Gesetzesstelle allegorisieren, hat sich doch stets noch Gesetz und Tempel und Gelübde als das gegenüber, was sie wirklich waren, und schätzt sie als solche hoch.

Noch deutlicher wird das, wenn man auf sein Verhältnis zum jüdischen Volk achtet. Er hat die Verstockungstheorie von Paulus übernommen, und er scheint insofern fortgeschrittener als Paulus zu sein, als er den paulinischen Gedanken, daß zuletzt doch noch *πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται,* nicht wiederholt. Allein sieht man näher zu, so ist seine Beurteilung des jüdischen Volks gewiß nicht herber als die des Paulus. Erstlich findet sich bei ihm nur selten das beleidigende „*οἱ Ἰουδαῖοι*" des „Johannes," das auch schon bei Paulus im Anzug ist. Trotz der Verstockungstheorie sieht Lukas die Juden nicht als eine massa proditionis et perditionis an, sondern differenziert sie nach ihren natürlichen und geistlichen Unterschieden (s. o. 8f.). Weiter aber zeigen Stellen wie Ev. 1, 72—79; 2, 31. 32 u. a., daß er das Evangelium zunächst als „Trost Israels" beurteilte und daß es daher nach ihm eine doppelte Wirkung hat: es erfüllt die dem Volke Abrahams *κατὰ σάρκα* gegebenen Verheißungen und es wird ein Licht für die Heiden[1]. Aus jenem muß man notwendig folgern, daß ihm ein Gedanke wie Röm. 11, 25ff. doch nicht so fern gelegen haben kann oder daß er mindesten verwandte Gedanken hegte. Paulus kämpft nach ihm für die Auferstehung als für eine Hoffnung, die Juden und Christen gemeinsam ist. Vor allem aber ist noch einmal darauf hinzuweisen (s. o. S. 55), daß „*ὁ λαός*" (*ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ*) für Lukas das jüdische Volk

1) Die Lobgesänge in Ev. 1 u. 2 sind nach Vokabular, Stil und Gedanken Eigentum des Lukas. Glaubt man aber, er habe sie übernommen, so kann man dieselben Gedanken aus anderen Stellen der lukanischen Schriften als lukanisch beweisen.

ist. Vor seinem Blick steht in der Christenheit — und zwar noch geschieden — erstlich das jüdische Volk, das sind die frommen Israeliten, die Jesum als den Herrn anerkannt haben, zweitens die ἔθνη, die hinzugerufen worden sind[1]. Dieser Heidenchrist ist noch sehr bescheiden, und sein Selbstbewußtsein als Heidenchrist ist noch nicht entwickelt. Er weiß es sicher, daß er und seine Volksgenossen als Christen vom Halten des Gesetzes befreit sind; er weiß, daß das jüdische Volk in seiner großen Mehrzahl dem Verstockungsgericht anheimgefallen ist; aber um so ehrwürdiger sind ihm christgläubige und dabei das Gesetz beobachtende Juden. Sie sind „das Volk", für das zunächst sich alle Verheißungen erfüllt haben und erfüllen, und dessen observatio legis er bewundert.

Diese Haltung des Lukas in bezug auf das Gesetz und das jüdische Volk[2] ist sehr altertümlich, ein Ausdruck zeitgeschichtlicher Verhältnisse, wie sie im Zeitalter des Paulus bestanden, aber sich schwerlich lange nachher noch erhalten haben. Man hat das bisher nicht klar erkannt, vielmehr den Standpunkt des Lukas durch allerlei schiefe Beobachtungen verdunkelt und verkannt, weil man von der aprioristischen Voraussetzung ausging, die Betrachtung des Lukas müsse sich als eine Stufe des „Nachpaulinismus" begreifen lassen. Daher sprach man von Kompromissen zwischen Judenchristentum und Heidenchristentum, die hier vorlägen, oder von einem Heidenchristentum, das das Judenchristentum „schon" in sich aufgenommen und sich durch dasselbe modifiziert habe, u. a. Aber die Sache liegt viel einfacher: wir haben hier eine Parallele zum Standpunkt des Paulus zu erkennen, wie sie sich bei einem christlichen Hellenen frühester Zeit ausbilden mußte — humaner, aber auch oberflächlicher als Paulus und bei allem Universalismus von einer Hochschätzung für das jüdische Gesetz sowie für die jüdische Religion und ins-

1) Nirgendwo sieht Lukas Juden- und Heidenchristen in solcher Einheit, wie sie im Epheserbrief vorgestellt ist. Die Getrenntheit beider stört ihn nicht.

2) Von Lukas' Stellung zum AT braucht nach diesen Nachweisungen nicht mehr besonders geredet zu werden. Es ist nun selbstverständlich, daß er es nie bezweifelt hat, daß dieses Buch dem jüdischen Volke geschenkt sei und gehört. Indem die Heiden berufen werden, nehmen sie an dem Erbe des Volkes teil.

besondere einer Hochschätzung frommer Judenchristen, die der Apostel nicht mehr aufzubringen vermochte, der erkannt hatte, daß Christus des Gesetzes Ende sei. Was Paulus für sein Volk noch übrig hat, das wirft er in die Zukunft (ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ), Lukas, der die Schrecken des Gesetzes nie erfahren hat, steht pietätsvoll vor der antiqua religio.

Das Heidenchristentum schritt in seinem Selbstbewußtsein bald weit über den Standpunkt des Lukas, ja auch über den des „Johannes“ [1] hinaus. Im Interesse seiner Selbsterhaltung allegorisierte es das Gesetz, erklärte seinen Wortsinn für ein teuflisches Mißverständnis oder für eine der Verheißung und des Segens ermangelnde Straf- und Zuchtordnung, rückte das jüdische Volk zum Satan und zu den Dämonen und nahm das AT mit allen Verheißungen und mit allen Patriarchen, Gottesmännern und Propheten für sich allein in Anspruch [2]. Aber diese Haltung ist nicht die definitive in der Kirche geblieben, vielmehr erfuhr sie seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts eine kräftige Modifikation. Der große Kampf mit dem Gnostizismus und Marcionitismus nötigte die Kirche, doch auf den Wortsinn des ATs zu achten und ihn wieder zurückzuführen. Gab man ihn dauernd preis, so lagen die Konsequenzen zu nahe, welche die gefährlichen Gegner zogen, nämlich das ganze Buch zu verwerfen. War aber die Forderung wiederhergestellt, den Wortsinn zu achten, ja als göttlich zu verstehen, und konnte man sich doch in die schwierigen Gedanken des Paulus nicht finden, so bot sich die Betrachtung, die Lukas befolgt hatte, aufs neue an. In der Tat sehen wir, daß die großen altkatholischen Väter — voran Irenäus in den umfangreichen Abschnitten des III. Buches, in welchen er der ApGesch. folgt — ganz in den Spuren des Lukas gehen: die ATliche Religion ist heilig und gut, das Gesetz ist auch seinem Wortsinn nach (trotzdem es eine legisdatio in ser-

---

1) Für „Johannes“ gilt doch noch der Satz: *ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν.*

2) Unterstützt wurde diese Entwicklung durch die andauernde und sich steigernde Feindschaft der Juden, durch die numerische Schwäche der Judenchristen und durch die Zerstörung des Tempels, der Stadt und des jüdischen Volkstums.

vitutem war) trefflich und gut; die ATlichen Frommen sind, obgleich sie Juden waren, verehrungswürdige Leute usw. Freilich das, was Lukas für das alte Volk als judenchristliches an Hochschätzung besessen hat, ist nicht mehr wiederhergestellt worden — die Zeiten waren vorüber —; aber sonst ist es der alte Hellene Lukas gewesen, der der kirchlichen Theologie und Geschichtsbetrachtung in bezug auf die Frage „AT und Universalismus" die Wege vorgezeichnet hat.

Exkurs V.

Die Zeit der Apostelgeschichte.

Das Folgende ist geschrieben, nicht um das früheste Datum für die Abfassung der Apostelgeschichte bestimmt zu empfehlen, sondern um die Kritik vor vorschnellem Abschließen der chronologischen Frage zu behüten. Ist es doch bekannt, wie schnell sogar fragwürdige und von den größten Schwierigkeiten belastete Hypothesen — z. B. die, das 16. Capitel des Römerbriefs sei ein Brief oder ein Fragment eines Briefs nach Ephesus — unbezweifeltes Bürgerrecht erlangt haben.

In meiner „Chronologie der altchristl. Litt." I (1897) S. 246—250; S. 718 habe ich die Gründe aufgeführt, die dafür sprechen, daß die Apostelgeschichte nicht vor dem Jahre c. 78 verfaßt ist. Sie reduzieren sich auf drei — alle übrigen fallen nicht schwer ins Gewicht, geschweige daß sie durchschlagend wären: (1) scheint der Prolog zum Lukasevangelium die Annahme zu fordern, daß mindestens etwa ein halbes Jahrhundert seit dem Tode Jesu verstrichen sei, (2) scheint das Evangelium (19, 43 f. 21, 10 ff.) durch seine detaillierten Weissagungen über die Katastrophe Jerusalems und des Tempels das Jahr 70 vorauszusetzen, wozu noch kommt, daß die Mahnung: *ὁ ἀναγιγνώσκων νοείτω* (Marc. 13, 14; Matth. 24, 15) bei Luk. fehlt; er ließ sie fort — diese Annahme liegt nahe —, weil die Erfüllung selbst bereits vor Augen lag, (3) erklären sich die Legenden über die Erscheinungen des Auferstandenen und über die Himmelfahrt unter der Voraussetzung ihres Ursprungs vor der Zerstörung Jerusalems schwer.

Von diesen drei Argumenten ist das zweite und dritte gewichtig, das erste aber bei näherer Erwägung nur von recht

geringer Bedeutung. Wie Viele über die „πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα“ schon in ältester Zeit geschrieben haben und wie frühe diese Schriftstellerei begonnen hat, darüber wissen wir leider schlechterdings nichts und können uns nicht einmal in Vermutungen ergehen. Warum braucht es aber c. 50 Jahre, damit die Angaben dieses Prologs gedeckt sind, warum reichen nicht auch c. 33 Jahre? Wie einer heute in bezug auf die Wiederaufrichtung des deutschen Reichs schreiben kann: „Nachdem es viele unternommen haben diese Aufrichtung zu schildern, *καθὼς παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ᾽ ἀρχῆς αὐτόπται γενόμενοι*, usw.“, so konnte man auch bereits am Anfang der sechziger Jahre in bezug auf die Geschichte Jesu so schreiben. Und selbst wenn man das *γενόμενοι* preßt, entsteht keine Schwierigkeit; denn schon nach dreißig Jahren ist die große Anzahl der Augenzeugen von Ereignissen nicht mehr am Leben. Das vom Prologe her gewonnene Argument wird man also verabschieden müssen. Es bleiben nur die Zerstörung Jerusalems und die oben genannten Legenden; denn die Argumente, die man aus dem Bilde gewinnt, das man sich von der inneren Entwicklung der Dinge macht, sind, solange die chronologische Frage nicht gelöst ist, ganz unsicher und daher unstatthaft. Bemerkt man aber, daß die Vorstellung, Lukas habe sozusagen unter den Augen des Paulus geschrieben, von psychologischen Schwierigkeiten gedrückt sei, so ist das freilich unwidersprechlich; aber da uns jede nähere Vorstellung von dem Verhältnis der beiden großen Männer fehlt, ist es prekär, sich auf solche Schwierigkeiten zu berufen[1].

---

1) Wenn man die Schwierigkeiten geltend macht, die die Annahme involviert, Lukas habe als persönlicher Bekannter des Paulus und noch zu dessen Lebzeiten — aber nicht unter seinen Augen — geschrieben, so soll man doch zuerst die Memorabilien in bezug auf große Männer der Antike vergleichen, die nachweislich von ihren Schülern oder Bekannten geschrieben worden sind. Spricht jemand dem Xenophon die persönliche Bekanntschaft mit Sokrates ab, weil seine Memorabilien ein so mangelhaftes Werk sind und vom Geiste des großen Denkers so wenig verraten? Oder spricht jemand sie dem Plato ab, weil er in seinen Dialogen ein solch freies Bild des Sokrates gezeichnet hat? Oder kann das Werk über Konstantin deshalb nicht von Eusebius sein, weil es uns manches recht Fragwürdige von dem Kaiser erzählt? Soll ich vollends an Sulpicius Severus in seinem Verhältnis zu Martin von Tours oder an Athanasius in seinem Verhältnis zu Antonius erinnern?

Was spricht dafür, daß die Apostelgeschichte (und daher auch das Evangelium) schon am Anfang der sechziger Jahre abgefaßt ist? Es sind m. E. sehr gewichtige Beobachtungen:

(1) Die große Schwierigkeit, die der Schluß der Apostelgeschichte bietet, ist unzweifelhaft aufs einfachste gehoben, wenn Lukas bald nach den zwei Jahren, die Paulus in Rom verbrachte, sein Werk geschrieben hat, der Apostel also noch am Leben war[1]. Man kann diese Schwierigkeit auch durch andere Annahmen heben (s. o. S. 47 f.) — weil man sie heben muß! —, aber ganz bequem und völlig einleuchtend ist keine derselben.

(2) Auch die Stelle Act. 20, 25 (20, 38: „Ihr werdet mein Angesicht nicht mehr sehen") in ihrer Unvereinbarkeit mit den echten Nachrichten in II Tim. verliert ihre Schwierigkeit: Lukas läßt den Paulus etwas sagen, bzw. Paulus hat über seine Zukunft etwas gesagt, was sich nachträglich als unzutreffend erwiesen hat. Daß es unzutreffend war, hat Lukas, als er schrieb, noch nicht wissen können.

(3) Die Juden erscheinen in der Apostelgeschichte nirgends als die Gedrückten und die Verfolgten, vielmehr als die Verfolger. Mir scheint das ein sehr starkes Argument zu sein! Wie kommt es, daß die fürchterlichen Ereignisse, die dieses Volk seit der zweiten Hälfte der sechziger Jahre erlebt hat und die doch auch in die Diaspora hinüberwirkten, sich in diesem Geschichtswerk so gar nicht spiegeln? Die Juden sind in Jerusalem und der Diaspora die beati possidentes! Wie merkwürdig, daß der lebhafte Erzähler Lukas so „objektiv" bleibt, daß er, lediglich weil er von der Zeit vor dem Jahre 66 handelt, nichts von dem verrät, was sich alles seit dem Jahre 70 verändert hatte! C. 11, 28 bemerkt er doch ausdrücklich, daß sich die Weissagung der Hungersnot unter Claudius wirklich erfüllt hat; aber daß sich die Weis-

1) Ich sehe nicht, daß Petrus und Paulus an irgendeiner Stelle des Buches so behandelt werden, daß ihr Tod vorausgesetzt ist; man gewinnt vielmehr leichter den Eindruck des Gegenteils. Von Barnabas heißt es 11, 24: *ὅτι ἦν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου*. Er scheint also als bereits verstorben vorausgesetzt zu sein. Allein auch darauf ist nichts zu geben; man vergleiche 21, 9: *Φιλίππῳ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες*. — Oben S. 48 ist bemerkt worden, daß die ApGesch. nicht wohl am Schluß der *διετία* geschrieben sein kann, von der im letzten Verse die Rede ist; aber sehr wohl könnte sie nach dem Ablauf dieser zwei Jahre und vor dem Tode des Apostels in Rom verfaßt sein.

sagung der Zerstörung Jerusalems erfüllt hat, sagt dieser Historiker nie, und auch noch am Schluß seines Buches sieht er sich gezwungen, nur die Verstockungsweissagung des Jesajas über das Volk zu wiederholen, ohne in einer Anspielung der Tatsache zu gedenken, die als furchtbares Gericht über das Volk gekommen war.

(4) Aber auch in bezug auf das Evangelium ist unter der Voraussetzung, die Zerstörung Jerusalems habe sich bereits ereignet, keineswegs alles klar. Verbindet doch auch Lukas mit der Weissagung dieser Zerstörung noch immer die Ankündigung der großen Weltkatastrophe (21, 25 ff.), der himmlischen Erschütterungen und der Ankunft des Menschensohns (21, 27. 28) und beschließt dieses alles mit den Worten (21, 32): *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα γένηται*! Und da soll die Zerstörung Jerusalems, die nichts von diesen Dingen gebracht hat, bereits hinter ihm liegen? Eine äußerst schwierige Annahme! Dazu kommt, daß er die Anweisung wiederholt (21, 21): *τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη* — aber die Christen sind bekanntlich nicht ins Gebirge, sondern nach Pella in Peräa geflohen, und man hat deshalb später eine besondere himmlische Anweisung erfunden, die die Christen dorthin geführt habe, um so den Widerspruch mit dem früheren Befehl zu erklären. Auch sonst steht in der großen eschatologischen Rede recht vieles, was unter der Voraussetzung, Jerusalem sei noch nicht zerstört, leichter verständlich ist als unter der entgegengesetzten; der Wegfall aber des *ὁ ἀναγιγνώσκων νοείτω* erklärt sich daraus, daß Lukas sein Werk nicht für die öffentliche Vorlesung bestimmt hat.

(5) Der Nichtgebrauch der Paulusbriefe in der Apostelgeschichte ist um den Anfang der sechziger Jahre leicht zu verstehen, in der Zeit um das Jahr 80 oder noch später immer schwieriger.

(6) „Christus" — darin ist Lukas sogar altertümlicher als Paulus — ist in den lukanischen Schriften noch nicht zum Eigennamen geworden, sondern heißt überall „der Messias"; der Name „Christen" ist (anders als im 1. Petrusbrief, s. o.) noch keine Selbstbezeichnung der Christen, und das „nomen Christianum" wird als solches noch nicht befehdet (was doch schon in der flavischen Zeit geschehen sein muß). Dazu kommen feine Züge in der Terminologie, die auf ein hohes Alter schließen

lassen [1], sowie die altertümliche Beurteilung des Judentums und Judenchristentums (s. S. 211 ff.).

Dies sind, soviel ich sehe, die wichtigsten Argumente für die Abfassung der Apostelgeschichte am Anfang der sechziger Jahre. Ihnen stehen — wenn man nicht mit Vorurteilen oder mit Intimitäten, in die wir doch gar nicht einzudringen vermögen, operieren will — lediglich die Beobachtungen gegenüber, daß die Weissagung über die Katastrophe Jerusalems an einigen auffallenden Punkten der Wirklichkeit nahe kommt und daß die Erscheinungsberichte und die Himmelfahrtslegende sich schwer vor der Zerstörung Jerusalems begreifen lassen [2]. Eine Entscheidung zu treffen, ist schwierig. Die hier gegebenen Nachweise, die kaum etwas Neues, wohl aber nicht genügend Beachtetes enthalten, sollen dem Zweifel zu seinem Rechte verhelfen. Auf welcher Seite das größere Gewicht der Argumente liegt, darüber zu urteilen ist nicht schwer; aber andererseits muß die kritische Regel in Kraft bleiben, daß in solchen Zweifelfällen die Zustimmung zur weittragenderen Entscheidung die größere Vorsicht erheischt. Also muß zurzeit das Urteil gelten: Lukas schrieb zur Zeit des Titus oder in der früheren Zeit Domitians, vielleicht aber schon am Anfang der sechziger Jahre. Das politische Gebot: „Quieta non movere" gilt für die Wissenschaft nicht. Sie wird sich also entschließen müssen, auch diese Frage aufs neue zu behandeln oder — wenn durchschlagende Argumente fehlen — sie offen zu lassen.

1) Zu diesen Zügen rechne ich das Fehlen der Bezeichnung „ὁ βασιλεύς" für den Kaiser (s. o. S. 45), den Gebrauch des Namens „οἱ μαθηταί" für die Christen (den doch schon Paulus vermeidet) als den solennen Terminus (s. o. S. 199 f.), die Beziehung der Bezeichnung ὁ λαὸς [τοῦ θεοῦ] ausschließlich auf das jüdische Volk, nicht auf die Christen (s. o. S. 55), die Tatsache, daß παροικία und πάροικος bei Lukas noch nicht technisch sind (s. o. S. 59), der noch nicht entwickelte Kirchenbegriff (s. Lukas der Arzt S. 25 f.) und manches andere.

2) Hier darf man aber nicht vergessen, daß wir in bezug auf die Entstehung dieser Legenden von jeder begleitenden Tradition verlassen, also rein auf Wahrscheinlichkeitskonstruktionen angewiesen sind, die allerdings nicht für eine frühe Ansetzung sprechen. — Eine weitere große Schwierigkeit liegt außerhalb der lukanischen Schriften, aber meldet sich doch sofort an. Kann das Evangelium des Markus, die Quelle des Lukas, schon um das Jahr 60 — das wäre der späteste Termin — geschrieben sein? Ich vermag hier auf die Frage nicht einzugehen.

Schluß.

Die Charakteristik der Apostelgeschichte, die ich auf den ersten Blättern dieser Untersuchungen gegeben habe, ist, so hoffe ich, erwiesen. Damit ist dem Buch der Wert, der ihm zukommt, zurückgegeben. Es ist nicht nur im Großen und Ganzen ein wirkliches Geschichtswerk [1], sondern auch die Mehrzahl der Details, die es bringt, ist zuverlässig. Es folgt außer einigen panegyrischen Anwandlungen in bezug auf die Urgemeinde keinen Tendenzen, die die reine Darstellung des geschichtlichen Verlaufs stören, und sein Verfasser hat genug gewußt, um als Geschichtschreiber auftreten zu dürfen. Es ist fast von jedem möglichen Standpunkt geschichtlicher Kritik aus ein solides und respektables, in mancher Hinsicht aber ein außerordentliches Werk; außerordentlich ist schon der Mut des Lukas, die komplizierte Geschichte einer im lebendigsten Flusse sich befindenden religiösen Bewegung zu schildern. Die Fähigkeit persönlicher

1) Nach v. Wilamowitz-Moellendorff, Die griech. Literatur des Altertums S. 188 f. „wollen die Acta so wenig Geschichte sein wie die Res gestae divi Augusti. Es werden die Taten berichtet, in denen sich die überirdische Mission eines Heros offenbart hat; bei einem Gotte würden es *ἀρεταί* sein. Wir besitzen auf Stein die ‚Taten des Herakles'; vergleichen mögen wir die Legende des h. Franciscus." Mir scheint dieses Urteil vermag als Warnung zu dienen, daß man nicht vorschnell die altchristliche Literatur unter die allgemeine griechische des Zeitalters subsumieren soll. Indem man die Gesichtspunkte einseitig verfolgt, unter denen beide gleichartig erscheinen, verschließt man sich gegen die Verschiedenheiten und verwischt durch den Nachweis wirklicher oder vermeintlicher Analogien den eigentümlichen Charakter der altchristlichen Literatur. Das hat von Wilamowitz sonst nicht getan, vgl. seine vorzügliche Charakteristik des Paulus und Johannes. Gewiß fordert Lukas in höherem Maße als diese dazu auf, seine Arbeit durch Vergleiche mit der zeitgenössischen Literatur zu beleuchten; aber dadurch werden die Absichten, die Eigenart und die Würde seines Werks uns nur wenig näher gebracht.

Charakteristik hat dem Verfasser freilich gefehlt; Wunder und Wunderheilungen haben ihn so fasziniert, daß er sich fast von aller tieferer Betrachtung persönlichen Lebens dispensiert hat. Verwunderlich ist das nicht. An den Wundertätern erscheint nichts so groß als eben das, daß sie Wunder tun, daß sie diese Gabe besitzen, daß die Kraft Gottes ihnen zum Eigentum geworden ist. Welchen Wert kann es daneben haben, ihre persönlichen Eigenschaften und ihre sei es auch noch so reichen Individualitäten zu schildern? Sie verblassen ja notwendig alle vor jener Gabe!

Sind die hier gegebenen Nachweise richtig, so wird es nötig sein, nicht Weniges in der Geschichte des apostolischen Zeitalters, wie es von der Kritik heute erzählt wird, zu revidieren. Ein Werk wie Weizsäckers „Apostolisches Zeitalter" mit seiner durchgehenden Unterschätzung, ja Geringschätzung der Apostelgeschichte wird in vielen Abschnitten korrigiert werden müssen. Aber auch Paulus wird nicht mehr so ausschließlich nach seinen eigenen Werken beurteilt werden dürfen. Die Kritik, namentlich seit Baur, hat das mit einer Exklusivität und Sicherheit getan, wie sie sonst gegenüber den Selbstschilderungen von Helden — zumal in Briefen — nicht zu verfahren pflegt. Mißtraute sie der Apostelgeschichte, so hatte sie freilich für dieses ihr Verfahren die beste Entschuldigung, die es gibt: sie besaß keine anderen Quellen! Aber auch in diesem Falle — ja nun erst recht — hätte sie die Briefe des Apostels als die einzigen Unterlagen für seine Geschichte mit mehr Zurückhaltung und mit mehr Elastizität und wiederum mit größerer Gleichmäßigkeit und Unparteilichkeit in bezug auf alle Züge, die in ihnen hervortreten, behandeln sollen. Eine rühmliche Ausnahme bildet das Werk von Weinel über Paulus; die Fähigkeit des Verfassers in der gedachten Hinsicht iet schwer zu übertreffen. Aber auch seine Darstellung würde noch gewonnen haben, wenn sie der Apostelgeschichte mehr entnommen hätte. Paulus war nicht so „paulinisch" — wenn ich diese Formel wagen darf —, wie ihn seine Biographen uns sehen lassen. Das hat schon Weinel gezeigt, aber man kann und muß noch einen Schritt weiter gehen. Verlieren wird der Apostel nichts dabei: ein Mann, der das Meiste dazu getan hat, um den Gottes- und Christusglauben vom Judentum loszulösen, der das Evangelium als eine neue

Stufe der Religion über der früheren Offenbarung erkannt und der es als Religion des Geistes und der Freiheit, erlebend und denkend, erfaßt hat — hat von keiner Korrektur seines eigenen Bildes etwas zu befürchten. Und wenn auch — die Kritik darf sich um solche Ergebnisse nicht kümmern.

Die Fixation der urchristlichen Tradition in der Apostelgeschichte steht, wo es sich um die Erscheinungen des Gekreuzigten und die nächsten Vorgänge handelt, ganz im Banne einer fast unbegreiflich schnell erwachsenen Legende. Aber außerordentlich rasch entwindet sich der Erzähler jenem Bann. Er tritt zuerst auf schwankenden, alsbald aber auf sicheren Boden und, dank seinen Quellen und seinen persönlichen Erlebnissen, verläßt er ihn bis zum Schlusse nicht oder doch nur selten mehr. So hat er die Apostelgeschichte geschaffen als ein im Großen und Ganzen richtig sich entwickelndes Geschichtsbild. Aber er hat noch viel mehr getan! Indem er dies Geschichtsbild als zweiten gleichwertigen Teil neben das Evangelium gestellt hat hat er den Grund gelegt wie zum Neuen Testamente so auch zu jener Wertschätzung des Apostolischen neben dem Evangelium, aus der der Begriff der apostolischen Tradition entstanden ist. Gewiß — den tiefsten Grund hier haben Petrus und vor allem Paulus selbst gelegt. Aber wenn die Helden keinen Geschichtschreiber gefunden hätten, wäre höchst wahrscheinlich ein Neues Testament überhaupt nicht zu Stande gekommen trotz Marcion; denn in der großen Kirche wäre die Verbindung der isolierten Paulusbriefe mit dem Evangelium eine Unmöglichkeit gewesen. So ist Lukas recht eigentlich der Schöpfer des Neuen Testaments und in demselben Sinne der Schöpfer der apostolischen Tradition neben der evangelischen.

Schließlich bin ich den konservativen Kritikern der Apostelgeschichte, Blaß (†), Ramsay, Weiß und Zahn eine Erklärung schuldig. Die Ergebnisse, zu denen ich gelangt bin, berühren sich nicht nur sehr stark mit den Ergebnissen ihrer Kritik, sondern decken sich auch vielfach mit ihnen. Man wird daraus folgern, daß es dieser meiner Arbeit so wenig wie der übrigen beschieden sein wird, die Kritik zur Anerkennung zu zwingen und sie zu einer Revision zu nötigen. So mag es in der Tat kommen. Allein es walten hier doch Verschiedenheiten ob. Jene

Gelehrten sind teils von Vorurteilen in bezug auf den Kanon des Neuen Testaments teils von der Überzeugung abhängig, daß Wunder wirklich geschehen sind, teils von beidem. Diese ihre Haltung machte ihre gründlichen Untersuchungen und Beweisführungen selbst an solchen Punkten — was freilich aufs tiefste zu bedauern ist — verdächtig, die mit jenen Vorurteilen gar nichts zu tun haben. In der Geschichte der neutestamentlichen Kritik hat die dogmatisch beeinflußte Apologetik stets den Radikalismus befördert oder doch die Kritiker in bezug auf Beweise schwerhörig gemacht. In diesem Sinne wirkte sie bei der Apostelgeschichte auf die Gegner, die nun reinen Tisch machen zu müssen meinten und sich dabei über sichere geschichtliche Überlieferungen und vortreffliche Nachweise hinwegsetzten. Dazu kam, daß Blaß mit Schmähungen gegen die bisherige Kritik vorging und dabei ein recht geringes Verständnis für tiefere geschichtliche Fragen verriet, Ramsay seine lebendige Anschauung und seine große Gelehrsamkeit in den Dienst einer Methode stellte, die den Quellen mehr abzupressen suchte, als sie sagen, und Zahn den Eindruck nicht zu verwischen vermochte, daß er geschichtliche Untersuchungen wie einen Verteidigungsprozeß à tout prix führe. Auch zeigten alle diese Gelehrten und die ihnen verwandten wenig Sinn dafür, was man Baur und seinen Nachfahren verdankt und wieviel reicher und tiefer die Fragestellungen durch sie geworden sind. So stellte sich der Zustand der Kritik in bezug auf die Apostelgeschichte ein, in dem wir heute noch stehen. Vielleicht gelingt es dieser Arbeit, ihn zu ändern und die gegnerischen Lager näher zu rücken. Vielleicht wird man einsehen, daß die Kritik nach langen Bemühungen zur Behauptung verlassener Positionen zurückkehren muß. Diese Bemühungen waren gewiß nicht fruchtlos, aber sie suchten die Lösung schwerer geschichtlicher Probleme durch die Erweiterung der Zeiträume und durch die Athetese und Auflösung der Quelle zu erleichtern. Ein in aller geschichtlichen Kritik wohl bekanntes und sehr beliebtes Mittel, überall dort mit Recht angewandt, wo sonst kein Ausweg mehr übrig bleibt! Hier aber besteht das Zeugnis der Quelle in den meisten und wesentlichen Punkten die Probe, und die geschichtlichen Probleme lassen sich ohne Zwang unter dieser Voraussetzung lösen.

Druck von August Pries in Leipzig.

BEITRÄGE

ZUR

EINLEITUNG IN DAS NEUE TESTAMENT

VON

ADOLF VON HARNACK

VI

DIE ENTSTEHUNG DES NEUEN TESTAMENTS UND DIE WICHTIGSTEN FOLGEN DER NEUEN SCHÖPFUNG



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1914

Druck von August Pries in Leipzig.

Vorwort.

Der Zweck der nachstehenden Blätter ist erfüllt, wenn sie sich als eine förderliche Ergänzung zu den vorhandenen Geschichten des NTlichen Kanons erweisen. Die Entstehungsgeschichte des N.T.'s ist hier nur bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts geführt; denn bereits damals war die Idee und Form der neuen Sammlung fest abgeschlossen, und es kamen ihr alle Folgen einer unveränderlichen Größe zu. Die Veränderungen, die trotzdem dann noch eingetreten sind, haben, so wichtig sie in Hinsicht auf den Umfang und die Unifizierung der Sammlung waren, keine nennenswerten kirchen- und dogmengeschichtlichen Folgen mehr gehabt. Es ist daher im Interesse scharfer Begriffsbestimmung angezeigt, die Geschichte des NTlichen Kanons in zwei Teilen zu behandeln und im ersten Teil die Entstehung des N.T.'s, im zweiten seine Erweiterung darzustellen. Notwendig ist es ferner — obgleich es bisher selten zu geschehen pflegt —, die Folgen, welche die neue Schöpfung sofort gehabt hat, in der Darstellung ebenso zu ihrem Rechte zu bringen wie ihre Ursachen und Motive. Denn die Geschichte der Entstehung des N.T.'s ist kein literaturgeschichtliches Problem, wie die Entstehung der einzelnen Bücher der Sammlung, sondern ein Problem der kirchlichen Kultus- und Dogmengeschichte.

Berlin, den 22. Mai 1914.

A. v. H.



Inhaltsverzeichnis.

In der apostolisch katholischen Schriftensammlung (dem Neuen Testament), in der apostolischen Glaubensregel und in dem den Bischöfen beigelegten (auf Sukzession beruhenden) apostolischen Charakter stellen sich die Hauptergebnisse der innern Entwicklung der Kirchengeschichte der zwei ersten Jahrhunderte dar; diese Erkenntnis ist heute, wie die modernen Lehrbücher der Kirchen- und Dogmengeschichte beweisen, nahezu zur allgemeinen Anerkennung gelangt. Allein, so treffliche Darstellungen der Entstehungsgeschichte des Neuen Testaments wir besitzen und so groß gerade auf diesem Gebiet das Einvernehmen der Forscher ist — der Nachweis ist doch nicht überflüssig, wie umfassend und deutlich sich in dem leitenden Prinzip, in der Schöpfung und in der Zusammensetzung des Neuen Testaments die älteste Kirchengeschichte zum Ausdruck gebracht hat und wie gewaltig und einschneidend einerseits, wie verschiedenartig, ja konträr andrerseits die Folgen der Entstehung waren [1]. Dazu kommt, daß die Frage, ob und in welchem Maße das N. T. eine bewußte Schöpfung ist, noch nicht geklärt ist. Endlich, das Urteil steht fest, daß diese Sammlung inspirierter Schriften ein Restprodukt ist — einst galt alles für inspiriert, was ein Christ zur Erbauung schrieb —, aber welche Nötigungen zu der Beschränkung und Auswahl geführt haben, bedarf noch einer schärferen Untersuchung.

---

1) Ich habe in meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte (I[4] S. 372—399) vom Standpunkt der Dogmengeschichte aus einen Abriß der Entstehungsgeschichte des N. T.s gegeben. Die Hauptpunkte der Entwicklung als Probleme sowie die treibenden Motive im Zusammenhang mit der Gesamt-Kirchengeschichte noch schärfer herauszuarbeiten und die Folgen der Schöpfung des Neuen Testaments zu kräftigerer Darstellung zu bringen, ist der Zweck der folgenden Blätter.

I. Die geschichtlichen Nötigungen und Motive, welche zur Schöpfung des Neuen Testaments geführt haben.

Wer mit geschärftem Auge auch nur die Überschrift und das Inhaltsverzeichnis des N. T.s überblickt, sei es in der jetzigen Gestalt, sei es in der älteren und kürzeren (um d. J. 200), dem müssen sofort, wenn er den Standort der Betrachtung im apostolischen Zeitalter nimmt, mindestens fünf große geschichtliche Probleme entgegentreten:

Die Bücher des Neuen Testaments
(bzw. das Neue Testament).

Das Evangelium
- nach Matthäus
- nach Markus
- nach Lukas
- nach Johannes

Der Apostolus
- Die Taten der Apostel
- Dreizehn Briefe des Paulus
- Der Judasbrief
- Der 1. und 2. Johannesbrief[1]
- (Der 1. Petrusbrief)
- Die Offenbarung des Johannes
- (Die Offenbarung des Petrus)
- (Der Hirt des Hermas)[2].

---

1) Diese beiden Briefe sind durch das Murat. Fragment und die Bezeugung im Corpus Cypr. gewährleistet (Tertull., de pudic. 19 ist nicht „in priore epistola“ [Joannis], sondern „in primore“ zu lesen).

2) Mit den drei eingeklammerten Schriften hat es eine besondere Bewandtnis. In bezug auf den 1. Petrusbrief ist es nicht ganz sicher, ob er schon der ältesten Gestalt des Neuen Testaments angehört. Die beiden Apokalypsen dürfen zwar der ältesten Gestalt zugerechnet werden; aber es erhob sich gegen sie sofort (und zwar in der römischen Gemeinde selbst, die, wie sich noch zeigen wird, wahrscheinlich der Geburtsort des N. T.s ist) ein Widerspruch, der bei der Petrus-Apokalypse zunächst schwächer einsetzte, aber dann sehr bald sein Ziel vollkommen erreichte, bei dem Hirten des Hermas von Anfang an stark einsetzte, aber den vollkommenen Erfolg erst später fand. Im ältesten (römischen) Kanonsverzeichnis, das wir besitzen, ist in der neuen Sammlung auch eine Weisheitsschrift des Salomo genannt, die von christlichen Verehrern des Salomo verfaßt sein soll. Gemeint ist vielleicht das Buch „Jesus Sirach“,

Die fünf Probleme lauten:

(1) Warum und wie ist es in der Christenheit zu einer zweiten autoritativen Büchersammlung gekommen? Warum hat man sich nicht mit dem A. T. oder mit einem christlich bereicherten A. T. begnügt oder — wenn man denn eine neue Sammlung schuf — warum hat man die alte nicht abgestoßen, sondern sich die Last und die Schwierigkeiten zweier Sammlungen auferlegt? Endlich — wann taucht zuerst die Idee einer geschlossenen zweiten Sammlung auf?

(2) Warum enthält das N. T. neben den Evangelien auch noch andere Schriften und stellt sich als eine Sammlung in zwei Hälften („Evangelium" und „Apostolus") dar?

(3) Warum enthält das N. T. vier Evangelien und nicht nur eins?

(4) Warum hat sich im N. T. nur ein „Offenbarungsbuch" halten können, warum nicht mehrere oder — keins?

(5) Ist das N. T. eine bewußte Schöpfung, und wie kam es, daß die Kirchen zu einem einheitlichen N. T. gelangt sind, während damals doch die einzelnen Gemeinden bzw. die einzelnen Provinzialkirchen selbständig waren und es nur eine ideelle Gesamtkirche gab?

Diese fünf Fragen sind vom Boden des apostolischen Zeitalters aus, solange man nicht in die Tiefe der geschichtlichen

---

das auch „Ecclesiasticus" hieß. Es handelt sich hier um eine Singularität, die wir nicht zu durchschauen vermögen. — Auf die Reihenfolge der vier Evangelien darf vom Standpunkt der Zeit um d. J. 200 kein besonderes Gewicht gelegt werden, auch nicht auf die Stellung der „katholischen" Briefe (Philastr. 88: „septem epistulae Actibus Apostolorum coniunctae sunt"), die auch vor die Paulusbriefe gestellt werden können. Nur der Vorantritt der Evangelien vor allen übrigen Schriften steht fest und die ideelle und bald auch wirkliche Stellung der Apostelgeschichte an der Spitze der zweiten Abteilung (Murator. Fragment, s. auch Irenäus und Tertullian). Doch wäre es ein Irrtum zu meinen, am Ende des 2. Jahrhunderts hätte man für die Frage der Zahl und der Reihenfolge kanonischer Schriften überhaupt noch kein Interesse gehabt. Das Gegenteil bezeugt die Bitte des Bruders Onesimus an den Bischof Melito von Sardes, er möge ihm Mitteilungen über die Zahl und Reihenfolge der ATlichen Bücher machen. Melito hat diesem Wunsche entsprochen und durch eine eigentümliche Zählung 21 Schriften im A. T. festgestellt (bei Euseb., h. e. IV, 26, 13).

Entwicklungen eindringt, ebensoviele gewaltige Paradoxien. Ich will versuchen, sie in Kürze zu behandeln. Vielleicht wäre es zweckmäßig, wenn auch die zukünftigen Darstellungen der NTlichen Kanonsgeschichte sie sich zur Unterlage nähmen.

§ 1. Wie ist es in der Kirche zu einer zweiten autoritativen Sammlung neben dem A. T. gekommen?

Vom Boden des apostolischen Zeitalters aus würde man es vollkommen verstehen, wenn sich die Kirche in bezug auf schriftliche Urkunden definitiv mit dem Besitz des A. T.s begnügt hätte. Das bedarf keines besondern Beweises. Man würde aber auch einigermaßen vorbereitet sein, wenn die Kirche zu diesem Buche, das sie festhielt, in der Folgezeit einige Zusätze von Schriften gemacht hätte. Das A. T. war ja im ersten Jahrhundert selbst bei den Juden noch nicht vollkommen abgeschlossen und starr, vielmehr hatte sein dritter Bestandteil noch etwas Flüssiges, und vollends in der Diaspora bei den griechisch sprechenden Juden waren neben den Schriften der palästinensisch-hebräischen Sammlung noch zahlreiche heilige Schriften in griechischer Sprache verbreitet, von denen ein beträchtlicher Teil unbefangen fort und fort zur autoritativen Sammlung geschlagen wurde. Da wäre es nicht besonders auffallend und kein eigentliches Wagnis gewesen, wenn man auch christlicherseits zur Sammlung einige neue erbauliche Schriften hinzugefügt hätte. Das ist auch hier und dort mit Apokalypsen geschehen, ja auch das ist versucht worden, in einige der alten Schriften neue Abschnitte oder Verse einzuschmuggeln[1]. Auf diese Weise hätte man auch noch in größerem Stile, ohne Ungewöhnliches zu tun, fortfahren und so besondere Bedürfnisse, denen das A. T. nicht oder nur unvollkommen entgegenkam, befriedigen können. Endlich wäre man vom apostolischen Zeitalter aus sogar auch darauf vorbereitet gewesen, daß das A. T. in naher Zukunft von den Heidenkirchen abgestoßen oder beiseite geschoben werde. War die Parole ausgegeben, man solle nichts anderes kennen

---

1) S. meine Altchristl. Lit.-Gesch. I S. 849ff., II 1 S. 560—589; Texte u. Unters. Bd. 39, Heft 1 S. 69ff. Daß noch um d. J. 200 Tertullian den Henoch dem A. T. hinzufügen wollte, ist bekannt und seine Begründung dafür ist sehr lehrreich, s. Sitzungsber. 1914, S. 310f.

als Christus den Gekreuzigten und Auferstandenen, und war man belehrt, daß das Gesetz abgetan und alles neu geworden sei, so lag der Schritt sehr nahe, das Evangelium von Christus und nichts anderes anzuerkennen. „Was ich nicht in dem Evangelium finde, das glaube ich nicht" (Ignat., Phil. 8) — was soll also noch das Alte Testament? Daß der Apostel, der jenes gelehrt, selbst noch das A. T. anerkannt hatte, bot keine besondere Schwierigkeit; denn in der Heidenkirche wußte man, daß der Apostel, der den Juden ein Jude geworden war, manches für seine Person und aus Rücksicht auf die Juden festgehalten hatte, was man nicht übernehmen durfte oder nicht mehr zu übernehmen brauchte. Auf alle die Möglichkeiten (das A. T. allein; das bereicherte A. T.; — kein A. T.) konnte man also vorbereitet sein; aber schlechterdings nicht vorbereitet war man auf das, was wirklich geworden ist — eine zweite autoritative Sammlung! Wie ist es dazu gekommen? Wenn offenbar die Existenz des A. T.s die wichtigste Voraussetzung der Schöpfung eines Neuen Testaments gewesen ist, so ist sie doch auch andererseits notwendig Jahrzehnte lang das stärkste Hemmnis für eine solche Schöpfung gewesen, zumal da ja das A. T. in virtuoser und umfassender Weise christlich interpretiert wurde[1] und man somit an ihm die urkundliche Unterlage für das Neue, das man erlebt hatte, schon besaß. Aber — in der Tiefe der Bewegungen war doch schon das, was kommen sollte, nämlich das Neue Testament, sicherer vorbereitet als alle übrigen Möglichkeiten. Diese hatten ihre Stärke an den Kräften, die an der Oberfläche lagen; aber unter ihrer Decke arbeitete von Anfang an ein neuer Geist und strebte zum Lichte zu kommen.

Drei Fragen gilt es hier zu stellen und zu beantworten: (A) Welche Motive haben zur Schöpfung eines N. T.s geführt? (B) Wie brachte man die Autorität auf, die zu solcher Schöpfung nötig war? (C) Wie wurde die hypothetische Notwendigkeit des N. T.s zur Wirklichkeit?

Ad A) Eine aufsteigende Reihe von Motiven hat hier gewirkt; aber erst die letzten forderten eine neue schriftliche Urkunde neben dem A. T. (also ohne Preisgebung desselben):

---

1) Solche christliche Interpretationen bot selbst Paulus reichlich dar, obgleich er dem Gesetz in der Regel seinen Wortsinn ließ.

(1) Das älteste Motiv, das schon von Anfang des apostolischen Zeitalters wirksam gewesen ist, war die Höchstschätzung der Worte und Lehren des Christus Jesus. Absichtlich habe ich den Ausdruck „Höchstschätzung“ gewählt; denn für die Vorstellungen jener Zeit hatte auch das Inspirirte und Autoritative seine Stufen. Die Geister der Propheten waren nicht nur den Propheten untertan, sondern man kannte auch höhere und höchste Kundgebungen. Es kann aber kein Zweifel darüber sein, daß für die Jüngerkreise das Wort Jesu die höchste Stufe darstellte. Jesus selbst hatte seine Botschaft häufig mit den Worten eingeleitet: „Ich bin gekommen“ (nämlich um etwas zu tun, was bisher nicht getan war), bzw. „Ich aber sage Euch“ (im Gegensatz zu dem, was bisher gesagt worden ist). Die Anerkennung dieses Anspruchs vollzog sich nun bei den Jüngern ohne Schwanken in der Überzeugung, daß die Worte und Anweisungen Jesu die höchste Richtschnur seien. Neben die Schriften des A. T.s trat also das Wort „des Herrn“, und zwar so, daß die Glieder in der Formel *„αἱ γραφαὶ καὶ ὁ κύριος“* [1] nicht nur gleichwertig waren, sondern das zweite, unliterarische Glied einen stärkeren Akzent erhielt als das literarisch geformte, erste. Man darf daher sagen: diese Formel ist die Keimzelle des N. T.s gewesen. Sie wurde aber auch bereits im apostolischen Zeitalter und in den palästinensischen Gemeinden mit der Formel vertauscht: *„αἱ γραφαὶ καὶ τὸ εὐαγγέλιον“*; denn in der „Guten Botschaft“ war das zusammengefaßt, was die Worte, Lehren und Offenbarungen des Messias enthielten [2]. In beiden, nahezu identischen Formeln prägte sich zwar noch nicht die Unterscheidung der Gemeinde Jesu von dem idealen

1) Daß „der Herr“ als Bezeichnung Jesu erst auf heidenchristlichem Boden konzipiert worden sei, davon vermag ich mich nicht zu überzeugen. Im Begriff des „Messias“ liegt der Begriff „Herr“ ohne weiteres eingeschlossen. Die Formel „Die Schriften und der Herr“ ist, sowohl direkt als indirekt, im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter vielfach zu belegen.

2) Die Frage, ob die Formel *„αἱ γραφαὶ καὶ ὁ κύριος“* oder *„αἱ γραφαὶ καὶ τὸ εὐαγγέλιον“* älter sei, ist müßig. Über „Evangelium“ und die älteste Geschichte des Begriffs s. meine Abhandlung in dem Werke „Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung“ (1910) S. 199—239, namentlich S. 234 ff.

Judentum, wohl aber von dem Judentum, wie es faktisch war, aus[1].

(2) Das zweite Motiv, das zwar keineswegs ausschließlich, aber doch mit besonderer Kräftigkeit dem Apostel Paulus angehört, stellte sich in dem Interesse dar, welches man an dem

---

1) Da die Entstehungsgeschichte des N. T.s auch das Mögliche ins Auge fassen muß, um dadurch sicherer die Eigenart dessen, was sich verwirklicht hat, zu erfassen, so muß man an dieser Stelle einen Augenblick still halten. Wenn sich lediglich das hier genannte Motiv, ohne störendes Einwirken anderer Motive, hätte geltend machen können, so wäre zu erwarten gewesen, daß neben das A. T. lediglich eine Sammlung maßgebender Sprüche Jesu, sei es in freierer, sei es in geordneter Form getreten wäre, höchstens bereichert durch eschatologische Ausblicke. Dies ist nun wirklich zeitweilig eingetreten, und zwar sowohl in freierer als in gebundener Form. In der dem Matthäus- und Lukas-Ev. zugrunde liegenden Sammlung Q haben wir das Geforderte in freierer Form und in den christlich redigierten „Beiden Wegen" in gebundener. Die letzteren sind in der Form, die sie in der alten „Herrnlehre" erhalten haben, deshalb noch besonders interessant, weil hier der Versuch vorliegt, über die Ethik hinaus die Sprüche Jesu auch für die wichtigsten Institutionen der Gemeinde (Taufe, Gebet, Fasten, Abendmahl, Gemeindeleben usw.) als Grundlage erscheinen zu lassen und so den ganzen Christenstand „evangelisch" zu fundamentieren und auch literarisch nicht nur vom A. T. abhängen zu lassen. Endlich liegt aber auch in dieser alten „Herrnlehre", sofern sie sich als „Herrnlehre" und „Apostellehre" (*Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ιβ' ἀποστόλων*) zugleich gibt, bereits jene relative Identifizierung von Christus und den Aposteln vor, die, wie wir noch sehen werden, die wesentlichste Voraussetzung des Neuen Testaments ist. Also darf man ohne Übertreibung sagen — Q sowohl (auf der frühesten Stufe) als namentlich die alte „Herrnlehre" wollen in ihrer Weise ein „Neues Testament" oder „das Neue Testament" sein. Es hat nicht außerhalb des Bereichs des Möglichen gelegen, daß die Christenheit neben dem A. T. (und den Ev.) nur ein Werk wie die Herrnlehre als „Neues Testament" erhalten hätte. Wie nahe diese Möglichkeit gelegen hat, kann man noch an der wichtigen Tatsache erkennen, daß ja die Schöpfung von Herrn-Apostel-Lehren (Konstitutionen, Kanones usw.) trotz der Schöpfung des N. T.s ungehindert bis ins 5. u. 6. Jahrhundert fortgedauert hat. Das Motiv, welches zu dieser autoritativen Literatur geführt hat, ist also älter als die Motive, die zum Neuen Testament geführt haben. Wer die „Apostolischen Kanones" etc. in die Hand nimmt, soll wissen, daß er es mit Rivalen des N. T.s zu tun hat, deren Idee älter und ehrwürdiger ist als die des N. T.s, so verwildert und dreist die Ausführungen auch geworden sind (vgl. auch Anhang 2).

Tode und der Auferstehung des Messias Jesus nahm und welches zur Höchstschätzung und Fixierung der Höhepunkte seiner Geschichte führen mußte. Dieses Motiv, welches auch auf eine Umbildung des Begriffs „Evangelium“ als Botschaft von dem durch die Propheten verkündeten, durch den Tod und die Auferstehung Christi verwirklichten Heilsratschluß Gottes führte[1], verlangte, daß neben die Geschichte des A. T.s (als Weissagung) ein Bericht über die Höhepunkte des Lebens Christi trat[2]. Alsbald mußte sich aber dann auch das Bestreben geltend machen, die Konkordanz von Weissagung und Erfüllung nachzuweisen, um den eigenen Glauben zu sichern und den Unglauben der Juden ins Unrecht zu setzen. Die Gemeinde hatte also eine geschichtliche Überlieferung über Jesus (s. I Kor. 15, 1ff.) ebenso nötig wie das A. T., und auch eine pünktliche Vergleichung von Weissagung und Erfüllung erschien als ein notwendiges Erfordernis. Das hier Verlangte war noch immer durch die Formel *„αἱ γραφαὶ καὶ ὁ κύριος“* (bzw. *»καὶ τὸ εὐαγγέλιον“*) gedeckt; aber der Begriff *„ὁ κύριος“* (*τὸ εὐαγγέλιον*) erforderte nun neben den moralischen (und eschatologischen) Sprüchen Jesu auch einen geschichtlichen Bericht. Dieser Stufe entsprechen unsere Evangelien bzw. die vielen Evangelien, von denen Lukas noch weiß. Ihre „Vielheit“ beweist ebenso das schlechthin notwendige Bedürfnis wie die noch herrschende Unbefangenheit in bezug auf die „Authentie“. Nicht die Autorität des

---

1) Auch den Begriff *„ὁ κύριος“* präzisierte es im Sinne seiner Taten und seines Wesens über den des Beauftragten und göttlichen Lehrers hinaus.

2) Wie weit man hier gehen wollte, war zunächst rein arbiträr. Daß die Leidens- und Auferstehungsgeschichte die Hauptsache darstellte, zeigt die Anlage unsres Markusevangeliums aufs deutlichste. Die Verknüpfung der „Lehre“ Jesu mit ihr zwang dazu, eine „Vorgeschichte“ zu geben. Was diese bei Markus bietet, ist zum geringsten Teil durch das Interesse an der Erfüllung der Weissagung bestimmt — einfach weil der Stoff, den man hier fand, anfangs so gering erschien (vgl. aber schon die Bemühungen des Matthäus). Erst als man von dieser Vorgeschichte (die Lehr- und Wundertätigkeit Jesu) zu dem, was wir heute „Vorgeschichte“ nennen, überzugehen den Mut fand, ließ sich das Schema „Erfüllte Weissagung“ — in freilich größtenteils nur erspekulierten Tatsachen — so kräftig anwenden wie bei der Leidens- und Aufstehungsgeschichte.

Verfassers trug zunächst diese Schriften, sondern ihr Inhalt trug sie. Durch dieses schriftliche geschichtliche Element hoben sich die Kirchen noch viel stärker von den Synagogen ab als durch die „Lehren“ Jesu; denn diese konnten immer noch an die jüdische Ethik anknüpfen und haben in der Überlieferung nachweisbar an sie angeknüpft (vgl. „die beiden Wege“); das geschichtliche Element aber prägte eben das aus, was den Juden ein „Skandalon“ war, und befestigte so die Kluft zwischen ihnen und den Gemeinden. Das zweite Motiv zusammen mit dem ersten wandelte die Formel: „die h. Schriften und der Herr“ in die andere um: „d. h. Schriften und die (schriftlichen) Evangelien, bzw. das (schriftliche) Evangelium“[1]. Der ihr entsprechende Zustand ist der, welcher in den Kirchen der Schöpfung des N. T.s vorherging[2].

---

1) Die Evangelien heißen demgemäß auch die „Herrnschriften“; s. Dionysius Cor. (um 170) bei Euseb., h. e. IV, 23, 22 (Clemens Alex. und Tertullian).

2) Auch hier empfiehlt es sich, einen Moment zu verweilen. Wenn sich lediglich das hier genannte Motiv im Verein mit dem ersten, ohne das Eingreifen neuer Motive, hätte geltend machen können, so hätte Folgendes eintreten müssen: Entweder neben das Alte Testament wäre lediglich eine evangelische Schrift (wie unsere Evangelien) getreten mit der Dignität, die ihr Inhalt darbot, oder es wäre nicht sowohl ein solches Buch rezipiert worden als vielmehr — neben einer Schrift wie Q oder wie die „Herrnlehre“ — eine Kompilation von Konkordanzen zwischen alttestamentlichen Weissagungen und Begebenheiten der Geschichte Jesu. Ersteres ist nun bekanntlich wirklich geworden. Die judenchristlichen Kirchen haben dauernd eine evangelische Schrift, das Hebräerevangelium bzw. das sog. Ebionitenevangelium, neben das A. T. gestellt und außerdem nichts. Auch für ägyptische Kirchen läßt sich annehmen, daß sie eine Epoche durchlebt haben, in welcher bei ihnen nur ein Evangelium neben dem A. T. gestanden hat. Sicher ist aber, daß viele Hauptkirchen etwa ein halbes Jahrhundert lang (c. 130—170/80) neben das A. T. nur ein Evangelium (bez. mehrere: das braucht uns an dieser Stelle noch nicht zu kümmern) gestellt haben und daß in syrischen und arabischen Kirchen dieser Zustand bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts gedauert hat. Nur diese Tatsachen sind hier zu konstatieren. Ob sie lediglich den Inhalt oder auch schon die Form und Beglaubigung dieser Evangelien geschätzt und wie sie ihr Verhältnis zum A. T. bestimmt haben, liegt an dieser Stelle noch außerhalb unseres Interesses. Jedenfalls ergibt sich, daß ein „Neues Testament“, welches lediglich ein Evangelium (oder mehrere) umfaßte, als dauernde Schöpfung

(3) Das dritte Motiv kommt ganz wesentlich auf Rechnung des Paulus und derer, die von ihm gelernt haben. Es erscheint als ausgeprägtes in Worten wie die: „Christus ist des Gesetzes Ende“, „das Gesetz ist durch Moses gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden“ und in ähnlichen. Daß das, was Christus gebracht hat, unbeschadet der Anknüpfung an das A. T., etwas „Neues“ ist und einen „Neuen Bund“ darstellt, war die Überzeugung der paulinischen Christen und auch vieler Nicht-Pauliner. Die Konzeption des „Neuen Bundes“ aber mußte das Bedürfnis nach etwas Urkundlichem nahelegen; denn was ist ein Bund ohne Urkunde? Zwar ein Schwärmer wie Ignatius konnte ausrufen: *Ἐμοὶ ἀρχεῖά ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἄθικτα ἀρχεῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ*[1], aber schon die fast uner-

---

nicht nur nicht außerhalb des Möglichen gelegen hat, vielmehr geschichtlich ganz nahe lag. Man darf fragen, ob die Geschichte der Kirche nicht einfacher verlaufen wäre, wenn es bei dem Evangelium oder den Evangelien als „Neues Testament“ verblieben wäre. Aber wäre das A. T. in der Kirche nicht zu mächtig geworden, wenn sie die Paulusbriefe hätte entbehren müssen? Die Frage aufwerfen heißt sie bejahen! Das Johannesevangelium allein hätte nicht die schlechthin notwendigen Dienste zu leisten vermocht, die der kanonisierte Paulus der Kirche geleistet hat, noch weniger Markus oder Lukas. — Was aber die zweite Möglichkeit betrifft, daß wir statt unsrer Evangelien und Paulus (ohne oder neben Q) nur eine Konkordanz-Kompilation von Weissagungen und Erfüllungen erhalten hätten, so hat es auch dazu an Ansätzen nicht gefehlt. Es gab solche Kompilationen, wie namentlich die Werke Justins im Vergleich mit anderen Schriften (von der Apostelgeschichte an) zeigen (vgl. namentlich auch die leider verlorene Schrift des Melito „*Ἐκλογαί*“ [Euseb., h. e. IV, 26, 13f.]; sie waren „Auszüge aus dem Gesetz und den Propheten über den Heiland und unsern ganzen Glauben“). Die Gefahr war keine geringe, daß auf dieser Bahn der Gedanke des „Neuen Testaments“ verkümmert und veräußerlicht worden wäre, indem man sich mit solchen Konkordanzen begnügte. Zum Glück aber war man nicht geschickt genug, um für diese Konzeption eine befriedigende Form zu finden. So ist sie immer in der Kirche formlos geblieben, und, soviel ich sehe, verdankt man es dieser Tatsache, daß dem Neuen Testament von hier aus kein Rivale entstanden ist, wie ein solcher als „Herrnlehre“ konstatiert werden mußte (s. oben). Daß es aber dem Marcion geglückt ist, für das entgegengesetzte Unternehmen der „Antithesen“ eine Form zu finden, und er dieses sein Werk zu einem kanonischen erhoben hat, darüber s. unten (vgl. auch Anhang 3).

1) Phil. 8.

trägliche Paradoxie dieses Ausspruchs lehrt, daß er nicht Gemeingut werden konnte. Nein — ist die Handschrift, die wider uns war, zerrissen, so muß eine neue Handschrift da sein, die für uns ist! Ist das geschriebene Gesetz aufgehoben, so muß die geschriebene Gnade und Wahrheit an seine Stelle treten! Dennoch gewahren wir zunächst weder bei Paulus noch bei anderen, daß die Forderung nach einer neuen Urkunde erhoben wird. Warum nicht? Nun, weil man sie schon zu besitzen meinte, nämlich in den prophetischen Stellen des A. T.s, denen man den weitesten Umfang gab. Da man den Unterschied, ja den Gegensatz des Gesetzes und Evangeliums in die alten h. Schriften selbst hineintrug und ihn in allen den Stellen fand, wo von einem Neuen, einem neuen Bund, einem Ersten und einem Zweiten usw. und wo von der Ausdehnung des Bundes auf die Heiden die Rede war, so hatte man bereits die schriftliche Urkunde des neuen Heils, die man brauchte [1].

Aber nun stellte sich doch eine gewisse Zweideutigkeit oder mindestens der Schein einer solchen ein. Schon Paulus hat darunter schwer zu leiden gehabt! Wo ist die Grenze zwischen Gesetz und Propheten, was ist das Alte und was ist das Neue? Ist etwa alles in dem Alten Testament neu und bedarf es nur des richtigen Verständnisses, um das Neue hervorzulocken? Ist demnach das „Alte“ im „Alten Testament“ nur ein böser Schein, den lediglich das verstockte Unverständnis der Juden hervorgebracht hat [2]? Oder ist zwar alles im A. T. „neu“, aber aus pädagogischen Gründen hat Gott den Schein des „Alten“ darübergelegt, ja nicht nur den Schein, sondern in Akkommodation an die innere Verfassung der Juden das „Alte“ selbst; nun aber ist es durch Christus für die Christen beseitigt [3]? Oder ist zwischen Moralgesetz und Zeremonialgesetz scharf zu scheiden, jenes ist noch in Kraft und dieses ist abgetan? Oder ist das „Neue“ eine höhere Stufe über dem „Alten“, die ihre Zusammengehörigkeit mit diesem nicht verleugnet, etwa als Supplement oder als Vertiefung und Verschärfung oder als Erleichterung? Oder sind endlich alle diese Annahmen falsch

1) S. besonders den sog. Barnabasbrief und Justin.
2) So der Verfasser des sog. Barnabasbriefes.
3) So Justin und die vulgäre Anschauung.

und das „Alte" ist ganz und gar abgetan, weil es ein schwerer Irrtum war, das Alte Testament überhaupt für Gottes Wort zu halten: da es niemals einen „Alten Bund" gegeben hat, so ist auch das Alte Testament entlarvt; es ist ein Judenbuch und teilt mit diesem die Inferiorität bzw. die Verdammnis?

Wie ist aus diesen Schwierigkeiten herauszukommen, die sich in den Auseinandersetzungen mit den Juden und den Gnostikern immer lastender aufdrängten, die vor allem auch die Erwägungen der Gemeinde selbst irritierten und zwischen den JJ. 60 und 160 die Denkenden unter den Christen beherrschten? Eine Urkunde brauchte man, eine Urkunde, die diese Fragen endgültig entschied, weil sie von vornherein den richtigen Standpunkt angab. Aber wo war solch eine Urkunde zu finden? Als „richtiger" Standpunkt zwischen Judentum und Judenchristentum, Marcion und dem Gnostizismus stellte sich in den großen Gemeinden ohne Schwanken die Haltung fest, dem A. T. (und auch dem Gedanken eines einst zu Recht bestandenen Alten Bundes) mit den Uraposteln und Paulus treu zu bleiben, aber zugleich auf Quellenschriften zu verweisen, die dem Neuen Bunde sein überragendes Recht bescheinigten und gegenüber der „legisdatio in servitutem" die „legisdatio in libertatem" desselben Gottes schriftlich begründeten[1]. Liest man Justins Dialog mit Trypho, so muß man den lebhaftesten Eindruck bekommen, daß sein Verfasser geradezu nach einem Neuen Testament schreit; aber, da er es nicht direkt als Urkunde zu produzieren vermag, muß er endlose Kapitel schreiben und es aus dem A. T. und der Geschichte Jesu (den Evangelien) mühsam selbst konstruieren! Wenn er eine aus den Dutzenden von einschlagenden Stellen bei Paulus als „Gottes Wort" im strengen Sinn hätte anführen und auf Bücher des „Neuen Bundes" schon hätte verweisen können — wieviel einfacher und kürzer hätte sich alles für ihn gestaltet!

(4) Das vierte Motiv endlich entwickelte sich aus dem Zustande, wie er sich seit der Mitte des 2. Jahrhunderts ergeben

1) Damit war dann die Position des „Barnabas" (ein Alter Bund ist ein jüdisches Mißverständnis), des Marcion und der Gnostiker (der sog. Alte Bund ist samt dem A. T. das Werk eines anderen Gottes), aber auch des strengen Judenchristentums (der „Neue Bund" ist im Grund kein neuer, sondern nur Fortsetzung und Vollendung des alten) — abgetan.

hatte, daß man nämlich einer bereits recht beträchtlichen Menge christlicher Schriften gegenüberstand, die (namentlich die gnostischen) einen sehr bunten Inhalt zeigten, z. T. mit hohen Ansprüchen auftraten und dem schlichten Glauben häufig die schwersten Anstöße bereiteten. Was ist zulässig und was ist nicht zulässig, was entspricht der Orthodoxie („Orthognomie“: Justin) und was widerstreitet ihr, was ist „katholisch“ und was nicht? — diese Fragen wurden immer brennender und nötigten zu einer autoritativen Auswahl des Probehaltigen und Guten. Je weiter die Zeit aber vorrückte, um so mehr fühlte man sich ferner getrieben, zwischen dem „Alten“ und dem „Neuen“ zu scheiden; denn was jede Religion und jede religiöse Gemeinschaft erlebt, erlebte auch die christliche: ihre eigene Vergangenheit, die grundlegende Zeit als solche in allen ihren Hervorbringungen, wurde ihr, je verwirrter und schwächlicher die Gegenwart erschien, immer wertvoller und heiliger. Die Auswahl mußte sich also mit und neben dem „Katholischen“ auch auf das „Alte“ erstrecken, dem man immer bestimmter einfach den Namen des „Apostolischen“ gab. Was man aber als rechtgläubig und „katholisch“ ausgewählt hatte, besaß schon dadurch eine gewisse Autorität, die sich noch erhöhte, wenn das Prädikat des „Apostolischen“ (des „Alten“) hinzutrat[1]. Somit mußte es ganz von selbst mit dem konflagrieren, was als „Urkunden des Neuen Bundes“ aus dem dritten Motiv heraus gefordert werden mußte.

Die embryonale Vorgeschichte des N. T.s in ihren leiten-

1) Die Aufgabe der Auswahl war um so schwieriger, als nach ältester Vorstellung jeder, der vom Kyrios redet oder schreibt, durch den Geist Gottes redet (I Kor. 12, 3; Didache 4, 1: *ὅθεν ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν*; der altertümelnde Tertullian, de cultu I, 3: „omnis scriptura aedificationi habilis divinitus inspirata est“). Wie groß war also die Verantwortung der Ausscheidung! Von hier aus gesehen, ist demnach das N. T. ein „Restprodukt“, ebenso wie die Vorstellung seiner Inspiration ein verkümmertes Überbleibsel aus der sehr viel reicheren Anschauung, daß der Geist Christi bzw. Gottes jedes wahrhafte Zeugnis über ihn selbst hervorruft und durchwaltet. Das N. T. ist also Restprodukt und Neuschöpfung (als apostolisch-katholische Schriftensammlung) zugleich. Als jenes beruht es auf einer Ausscheidung, als dieses auf einer Sammlung.

den Hauptmotiven ist hiermit gegeben[1]. Sie führte zu Evangelienschriften einerseits, zum Bedürfnis nach einer Urkunde des „Neuen Bundes" andererseits, die Judenchristen und Gnostiker zugleich ins Unrecht setzen sollte. Sie führte aber auch zu der Forderung, die rechtgläubigen (katholischen) Schriften aus der Fülle der sich aufdrängenden, irreführenden Literatur zu scheiden und dabei das alte (apostolische) Gut hervorzuheben. Daraus legte sich das Maßgebende solcher ausgewählter Bücher von selbst nahe. Die Ausscheidung mußte aber dort leichter werden, wo man sich aus festen „apostolischen" Glaubenssätzen einen festen Maßstab für die Auswahl geschaffen hatte[2]. Mit

1) Motive, die aus dem Verhältnis der Kirchen zu der sie umgebenden Heidenwelt stammten, darf man in diesem Zusammenhang schwerlich annehmen. Die Apologetik hat sich, auch nachdem das Neue Testament geschaffen war, bei der alten Methode ganz wohl befunden, mit den h. Schriften des A. T.s allein zu operieren und nur einiges aus der evangelischen Überlieferung hinzuzufügen. Den Heiden gegenüber war es ein solcher Vorzug, sich auf uralte Schriften berufen zu können, daß man die neuen lieber beiseite ließ, ja einer der ältesten Apologeten, Justin, hat die neuen (die Evangelien) als Schriftwerke stärker benutzt und den Heiden gegenüber deutlicher in den Vordergrund geschoben als irgendeiner seiner Nachfolger. Das bedeutendste apologetische Werk der ältesten Kirche, Tertullians Apologeticum, gibt in bezug auf Christus nur einen geschichtlichen Bericht und mußte von den heidnischen Lesern so verstanden werden, daß er aus offiziellen „Pilatusakten" stammt, während die Evangelien so gut wie verschwiegen sind. Doch soll durch diese Bemerkungen nicht geleugnet werden, daß es in vielen einzelnen Fällen der Auseinandersetzung der Christen mit den Heiden doch ein großer Vorteil war, sich auf ein Neues Testament neben dem A. T. berufen zu können, und Verlegenheiten entstehen mußten, solange das noch nicht möglich war.

2) Hier ist der Punkt, wo die Frage nach dem Verhältnis des werdenden Neuen Testaments zur Glaubensregel einsetzt, jene Frage, die Lessing zuerst scharf gestellt hat. Sie ist von ihm richtig in dem Sinne entschieden worden, daß der katholische Maßstab der Rechtgläubigkeit bzw. die Glaubensregel älter ist als das Neue Testament und auf seine Zusammensetzung einen wichtigen Einfluß geübt hat. Das Muratorische Fragment in mehreren seiner Ausführungen bietet dafür einen direkten Beweis; aber auch ohne dieses Zeugnis wäre die Sache entschieden. Lessing aber hat nicht oder doch nicht scharf genug darauf hingewiesen, daß jede h. Urkundensammlung, also auch das N. T., die eingeborene und siegreiche Tendenz hat, sich von den Bedingungen zu befreien, aus denen sie entstanden ist, s. darüber im Zweiten Teil § 1.

einem christlich interpretierten A. T. oder einem bereicherten A. T. kam man also nicht mehr aus; denn weder dieses noch jenes erfüllte die Bedürfnisse, die sich gebieterisch entwickelt hatten. In den nachgewiesenen „Motiven“ liegt das N. T. als ein anfangendes Faktum beschlossen.

Ad B) Aber wie brachte man die Autorität auf, die zu solcher Schöpfung nötig war? Hier ist auf ein Dreifaches zu verweisen. Erstens die älteste Christenheit besaß — unbeschadet dessen, daß jeder Christ den Geist empfangen hatte — noch lehrende Geistträger *κατ᾽ ἐξοχήν*, nämlich „Apostel, Propheten und Lehrer“ in ihrer Mitte, deren Anweisungen einfach hingenommen und befolgt werden mußten [1]. War ihre Existenz und Wirksamkeit einerseits auch ein Hemmnis für die Entstehung einer autoritativen Schriftensammlung — denn wozu brauchte man Schriften, wenn man lebendige Autoritäten besaß? —, so konnte sie doch andererseits auch eine Förderung bedeuten; denn wenn sie etwas auf Schriften Bezügliches anordneten, so mußte auch hier Folge geleistet werden. Die Gemeinden besaßen also bis tief in das 2. Jahrhundert hinein an Geistträgern Autoritäten, die Neues schaffen und Neuem das Siegel des Maßgebenden verleihen konnten. Hat man in späterer Zeit den Bischof gefragt, was man öffentlich lesen solle [2], so hat man früher unzweifelhaft den „Apostel“ oder den „Propheten“ oder den „Lehrer“ gefragt, und seine Autorität genügte.

Zweitens aber empfand und wußte jeder Kreis von Christen, der im Namen Jesus Christi versammelt war und eine Anweisung gab oder eine Entscheidung traf, daß er den h. Geist bzw. „die Kraft unsers Herrn Jesus“ (I Kor. 5, 4) zum Leiter und Beistand hatte. Die Formel: „Der h. Geist und wir haben beschlossen“ (Act. 15, 28) oder „Was wir gesagt haben, hat Gott durch uns gesagt“ (I Clem. ad Cor. 59) oder „Wir haben durch den h. Geist gesprochen bzw. geschrieben“ (I Clem. ad Cor. 63), war ganz geläufig. Zumal die Gemeinde in ihrer solennen Versamm-

---

1) S. über diese Trias meine „Missionsgeschichte“ I² S. 267 ff. u. meine „Kirchenverfassung“ S. 18 ff. Wie sie mit jüdischen Überlieferungen zusammenhängt, braucht hier nicht erörtert zu werden.

2) S. z. B. Euseb., h. e. VI, 12, 4, wo Serapion, Bischof von Antiochien (z. Z. des Sept. Severus) ein bedeutungsvolles „*ἀναγινωσκέσθω*“ in bezug auf das Petrusev. spricht.

lung war ein Organ des h. Geistes, und mit Recht hat Sohm in seinem „Kirchenrecht“ (Bd. I) von hier die absoluten Befugnisse der „Synoden“ abgeleitet, die ja aus der Gemeindeversammlung entstanden sind[1]. Diese Befugnisse erstreckten sich aber auch auf das, was an Schriften angenommen oder verworfen, öffentlich gelesen oder ausgeschlossen werden soll. Von hier aus, nämlich als Urteile der Gemeinden, die ohne weiteres dazu befugt sind, wollen die peremptorischen Ausdrücke des Muratorischen Fragments („recipi non potest“; „recipimus“; „legi oportet“; „se publicare in finem temporum non potest“; „nihil in totum recipimus“; [„rejicimus“]) verstanden sein; von hier aus ebenso die gleichartigen Äußerungen des Tertullian: „non recipitur“ (apoc. Henoch); „a nobis quidem nihil omnino rejiciendum est quod pertineat ad nos“[2]; „penes nos [istae scripturae] apocryphorum nomine damnantur“[3]; „certi sumus nihil recipiendum quod non conspiret germanae paraturae“[4]; „receptior apud ecclesias epistola Barnabae“[5]. Daß das Urteil der Kirchen über die Zulässigkeit von Büchern zur h. Sammlung aber mindestens in einigen Fällen auf direkten Entscheidungen der Gemeindeversammlungen (Synoden) beruhte, ist von Tertullian, de pudic. 10, mit dürren Worten gesagt: „Sed cederem tibi, si scriptura Pastoris non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa iudicaretur“[6]. Der solennen und vom h. Geist geleiteten Gemeindeversammlung kam somit das Recht zu, in die h. Sammlung zu rezipieren und nicht zu rezipieren, und dieses Recht wurde auch mit Bewußtsein ausgeübt[7].

---

1) Wenn nachmals Konstantin und seine Nachfolger die ökumenischen Synoden als Instrumente des h. Geistes gefeiert haben und Justinian die Beschlüsse der vier ersten Konzilien den vier Evangelien gleichsetzte, so war hier ein Grundgedanke wirksam, der sich aus der Urgeschichte der Kirche rechtfertigen ließ.

2) De cultu I, 3. 3) De anima 2.

4) L. c. 5) De pudic. 20.

6) Auch de baptism. 17 will Tertullian augenscheinlich einen Gemeindebeschluß herbeiführen, der die vorschnelle Rezeption der Acta Pauli als authentische Urschrift aufheben soll.

7) Augustin spricht ganz unbefangen (c. Faustum XXII, 79) von „sancti et docti homines“, welche das Neue Testament zusammengebracht haben („Legunt scripturas apocryphas Manichaei, a nescio quibus sutori-

Drittens endlich aber darf hierbei nicht übersehen werden, daß je weiter man sich vom apostolischen Zeitalter entfernte, die Reihe von Schriften, die katholischen Charakter und apostolischen Titel hatten, vielfach durch diese Eigenschaften und die Distanz immer wertvoller wurde und ihnen eine innere und äußere Autorität erwuchs, der gegenüber die Gemeinden nicht mehr das Bewußtsein aufbringen durften, daß sie sie anzunehmen oder zu verwerfen befugt seien [1]. Von dem „Apostolischen" wird im nächsten Paragraphen näher zu handeln sein

---

bus fabularum sub apostolorum nomine scriptas, quae suorum scriptorum temporibus in auctoritatem sanctae ecclesiae recipi mererentur, si sancti et docti homines, qui tunc in hac vita erant et examinare talia poterant, eos vera locutos esse cognoscerent"). Eine kostbare Nachricht (s. Orig. in Luc. praef.)! Die Legenden, die Apostel selbst oder der Apostel Johannes habe das N. T. zusammengestellt, tauchen erst im Mittelalter auf und sind wertlos. Auffallend ist es daher, daß sich Overbeck für seine Hypothese vom begründenden Anteil des „Johannes" (d. h. des 4. Evangeliums) an dem Evangelienkanon bzw. an dem N. T. auf die ganz junge Johannes-Legende zu berufen kein Bedenken getragen hat („Das Johannesev.", 1911, S. 486: „In alten Sagen(!), in denen Johannes als der Stifter des Evangelienkanons, ja bisweilen des Kanons überhaupt gilt, darf man doch wohl einen Nachklang des ursprünglichen Hergangs der Dinge bei Entstehung des Evangelienkanons erkennen, wenn es mit dieser so gegangen ist, wie ich meine". S. 490: „Eine kirchliche Sage, daß der Apostel Johannes der Begründer des Evangelienkanons, ja des NTlichen Kanons überhaupt gewesen, existiert, die, so jung und auch ihrem Inhalt nach im ganzen unannehmbar sie auch ist, sich doch recht wohl als verworrene historische Reminiscenz für einen Vorgang der christlichen Vorzeit, wie ich ihn skizziert habe, anrufen läßt"). Mit welchem Hohne hätte Overbeck einen Kritiker überschüttet, der es gewagt hätte, eine ähnliche Legende ernsthaft zu nehmen!

1) Man hat sich den Prozeß so vorzustellen: vom ältesten enthusiastischen Zeitalter her galt jede christliche Schrift als „inspiriert" (s. o.). Im Laufe der Zeit, als sich die Zahl der christlichen Schriften vermehrte und ihr Inhalt immer bunter wurde, verkümmerte und verdunkelte sich diese Schätzung. Aber nun schob sich in bezug auf eine Reihe dieser Schriften allmählich eine neue Schätzung ein nach dem Maßstab des Apostolisch-Katholischen. Dieses „Apostolisch-Katholische" ist nicht minder göttlich. Zugrunde liegt also auch hier der große Umschwung vom Enthusiastischen zum Kirchlichen, vom Geist zum Buchstaben und Geist. Man hat das Apostolisch-Katholische als Autorität ebenso hinzunehmen wie früher das Prophetische und muß jede Kritik schweigen lassen.

und das „Katholische“ haben wir schon berührt. Hier kommt es nur darauf an festzustellen, daß im Laufe des 2. Jahrhunderts der Bedeutung gegenüber, die infolge des gnostischen Kampfes alle Größen mit dem Inhalt oder der Etikette „Apostolisch-Katholisch“ gewonnen hatten, die Gemeinden der Gegenwart jedes Entscheidungsrecht verloren und rein passiv wurden. Ihre Entscheidungen sind also keine Entscheidungen mehr, sondern bloße Konstatierungen, aus denen sich alle weiteren Folgerungen von selbst ergaben. Auch in dem Falle der Acta Pauli in Karthago, den Tertullian berührt, kann es nicht anders gewesen sein. Als das Buch, welches den Anspruch erhebt, eine authentische Darstellung der Geschichte und Predigt des Paulus aus dem apostolischen Zeitalter zu bringen, nach Karthago kam, wurde es selbstverständlich als für die Gemeinde maßgebende Schrift aufgenommen bzw. der damals schon bestehenden zweiten heiligen Sammlung beigefügt. Aus ihr es wieder zu entfernen konnte nur gelingen, wenn man es als junge Schrift, also als eine betrügerische, zu entlarven vermochte, und das tut Tertullian. Natürlich war es um das Buch auch geschehen, wenn man ihm Häresien nachweisen konnte, aber das war in diesem Falle nicht so einfach.

Zusammengefaßt: ursprünglich und in der grundlegenden Periode waren wirkliche Autoritäten vorhanden, welche maßgebende Bücher als solche bezeichnen konnten und bezeichnet haben, als ein Bedürfnis nach ihnen sich nahelegte; dann aber trat ein Moment ein, von welchem an sich die Sammlung so zu sagen selbst schaffen, bzw. weiter bilden mußte (und andere Autoritäten kaum noch mitsprechen durften), nämlich von da an, wo man das Urteil gewonnen hatte, daß alles Apostolisch-Katholische eine maßgebende Gruppe bilde; denn nun blieben nur „Konstatierungen“ als Befugnisse übrig. Indessen faktisch setzte sich doch auch dieses Prinzip keineswegs ganz sicher und souverän durch; denn erstlich war der Begriff „Apostolisch“ kein einfacher (allein die Zwölfapostel? die Zwölfe und andere apostolische Männer? das apostolische Zeitalter überhaupt?) und sodann mischte sich hier, wie sich sofort zeigen wird, auch noch ein inkommensurabler Faktor ein, „die Gewohnheit“.

Ad C) Die dritte Frage, um die es sich in diesem Paragraphen noch handelt, war die Frage: wie wurde die hypo-

thetische bzw. ideelle Notwendigkeit des Neuen Testaments zur Wirklichkeit? Motive allein schaffen noch nichts, und auch wenn Autoritäten vorhanden sind, die sie zu verwirklichen vermögen, bedarf es noch immer tatsächlicher Umstände, um das Mögliche und Wünschenswerte in die Wirklichkeit überzuführen. Solche tatsächliche Umstände waren aber vorhanden. Erstlich gab es eine Reihe von Schriften, die mehr oder weniger geeignet waren, als die Verwirklichung der Bedürfnisse zu gelten — in der früheren Zeit die Evangelien, in der darauf folgenden alles, was alt (apostolisch) und katholisch zugleich war. Aber damit sie förmlich als Schriften eines zweiten Bundes angesehen wurden, dazu reichte es nicht. Justin, der doch mit einem gewissen christlichen Selbstbewußtsein wie von „unsern Lehren", so von „unseren Schriften" (Apol. I, 28) neben dem A. T. spricht, weiß doch noch nichts von Schriften „des Neuen Bundes".

Aber er weiß — und dies ist das Zweite — von einer Übung, die in den Kirchen im Gebrauch ist, nämlich im Gottesdienst „die Memorabilien der Apostel" (die Evv.) oder „die Schriften der Propheten vorzulesen"[1]. Hier stoßen wir auf die Tatsache, die für die Verwirklichung der Idee des N. T.s von der allergrößten Bedeutung geworden ist. Weil christliche Schriften tatsächlich im Gottesdienst so behandelt wurden, wie die ATlichen[2], ohne doch einfach in die alte Sammlung eingestellt zu werden, darum vor allem hat sich die Idee einer zweiten Sammlung realisieren können[3]. Das gilt zunächst von den Evangelien, und so waren es (s. o.) ein halbes Jahrhundert lang sie, die neben dem A. T. standen, faktisch gewiß bald mit einer Dignität, die der des A. T.s gleichkam, weil die praktische Behandlung allmählich dieselbe wurde. Aber daß, wenn auch zunächst regellos, anderes ebenfalls im Gottesdienst verlesen wurde, dafür besitzen wir das

1) Apol. I, 67. 2) Man beachte das „oder".

3) Zur öffentlichen Lektion hat neben dem historischen Motiv auch das rein erbauliche, moralisch-religiöse getrieben, wie die an die Lektion sich regelmäßig anschließende Moralpredigt beweist und wie andererseits durch die private Lektüre bewiesen wird. Über diese s. meine Schrift: „Über den privaten Gebrauch der h. Schriften in der alten Kirche" (1912). An der Schöpfung des N. T.s ist also auch die Frömmigkeit beteiligt.

sichere Zeugnis an der Äußerung des Bischofs Dionysius von Korinth (um 170), man läse im Gottesdienst bei ihnen noch immer den von Clemens um d. J. 95 geschriebenen Brief der römischen Gemeinde und man werde in Zukunft auch den neuen Brief lesen, den man soeben von Rom erhalten habe [1]. Geschah das mit inhaltsreichen Gemeindebriefen, so wird man nicht zweifeln dürfen, daß auch Paulusbriefe, und sie erst recht — wenn auch gewiß nicht mit der Regelmäßigkeit wie bei den Evangelien und nicht in Abwechslung mit den ATlichen Schriften — in Korinth und Rom, in Philippi und Thessalonich, in Ephesus, Hierapolis und Kolossä gelesen worden sind, und nicht nur dort, sondern auch überall, wohin Sammlungen paulinischer Briefe gekommen waren [2]; denn so etwas Eigenartiges und Unvergleichliches gab es ja sonst nicht. Auch die Johannes-Apokalypse, wie sie uns aus der letzten Zeit Domitians vorliegt, ist für die Verlesung in der Gemeinde redigiert (c. 1, 3), und natürlich nicht für eine einmalige, die ganz ohne Frucht gewesen wäre [3]. Was aber verlesen wird, ist zwar noch nicht „ἡ γραφή“, aber mußte doch der „γραφή“ in der Schätzung der Hörer, wenn sie immer wieder neben dem A. T. von und aus dem Buche hörten, allmählich sehr nahe kommen [4]. Von hier aus

1) S. Euseb., h. e. IV, 23, 11.

2) Über die Frage der Sammlung der 13 (14) paulinischen Briefe sind eindringende Studien angestellt worden, aber das Ergebnis ist bescheiden. Wo die große Sammlung entstanden ist, läßt sich nicht mehr ermitteln. Daß man aber in Rom um d. J. 95 mehrere Briefe besaß und sie so zu sagen als öffentlichen Gemeindebesitz behandelt hat, ist nach dem I. Clemensbrief gewiß. Zwanzig bis dreißig Jahre später aber ist die Sammlung sicher in mehreren, weit von einander abliegenden Gemeinden vorhanden gewesen. Das genügt für unsere Zwecke.

3) Vgl. auch die Anordnung, die Hermas in bezug auf die Vorlesung seines Büchleins gibt (Vis. II, 4).

4) Die innige Zusammengehörigkeit von „Schrift“ und „lectio“ tritt schlagend hervor in dem Prolog (des Tertullian) zur Passio Perpetuae, der uns später noch beschäftigen wird. Hier heißt es: „Si vetera fidei exempla, et dei gratiam testificantia et aedificationem hominis operantia, propterea in litteris sunt digesta, ut lectione eorum ... et deus honoretur et homo confortetur, cur non et nova documenta aeque utrique causae convenientia et digerantur? ... Itaque et nos ... prophetias et visiones novas ... ad instrumentum ecclesiae deputatas ... necessario et digerimus et ad gloriam dei lectione celebra-

erklärt es sich, daß schon vor der Entstehung des Neuen Testaments vereinzelte Stellen sich finden, in denen das Evangelium mit *γέγραπται* zitiert oder in denen sogar eine Stelle aus einem Paulusbrief mit ATlichen Stellen zusammen als Schriftzitat eingeführt wird[1]. Man darf aber andererseits nicht übersehen, daß sich durch die gottesdienstlichen Lektionen Gewohnheiten in den verschiedenen Gemeinden bilden mußten, die, indem sie das zukünftige N. T. präjudizierten, Verschiedenheiten schufen, die später überwunden werden mußten, wenn sich etwas Einheitliches bilden sollte. Indem die Lectio Gewohnheiten neben der Darbietung des A. T.s entstehen ließ, bahnte sie unter der Hand eine zweite Sammlung an, aber weder vermochte sie den Punkt auf das i zu setzen, noch konnte sie zur Einheitlichkeit führen.

Die Lektion ist unstreitig ein besonders kräftiges Agens gewesen, welches die zweite Sammlung zur Tatsache gemacht hat, so wenig sie auf eine innere Ordnung und einen Abschluß hinzuwirken vermochte. Aber wenn man die Lektion genannt hat, muß man noch eines ganz anderen und weitabliegenden Faktors gedenken, der voraussichtlich hier mitgewirkt hat. Es steht fest, daß der das A. T. verwerfende Reformator Marcion — schwerlich später als um d. J. 140 — seiner Kirche eine Sammlung, bestehend aus dem kritisch behandelten Lukasevangelium und zehn (ebenfalls kritisch behandelten) Paulusbriefen gegeben und dieser Sammlung dieselbe

---

mus." Doch darf man nicht übersehen, daß, als Tertullian diese Worte schrieb, „Schrift" und „lectio" wahrscheinlich bereits ein exklusiveres Verhältnis hatten als 60 und auch noch 30 Jahre früher. Je weiter man hinaufsteigt, desto freier wird wohl noch in den christlichen Versammlungen die Auswahl dessen gewesen sein, was man öffentlich vorlas.

1) Für ersteres s. Barnab. 4, 14 und den jüngeren II. Clemensbrief (2, 4; 13, 4); für letzteres Polyc. 12, 1 (aber nur die unsichere lat. Übersetzung ist erhalten). Die Stelle II Petr. 3, 16 wäre für die Gleichung „Paulusbriefe = h. Schriften" sehr wichtig, wenn man das Datum dieses jungen Briefes sicherer bestimmen könnte. Diese Übertragung der ***Γραφή***-Autorität auf einzelne Stellen evangelischer Schriften (bevor es noch ein N. T. gab) hat ihre Parallele an den Zitaten mit den Formeln „*λέγει*", „*γέγραπται*" aus jüdischen oder christlichen Apokalypsen, die doch nicht Bestandteile der kanonischen Sammlung waren, s. Ephes. 5, 14; I. Clem. 23; II. Clem. 11, etc.

Autorität beigelegt hat, welche das A. T. bei den Juden und in den großen Kirchen genoß[1]. Es steht ferner fest, daß um dieselbe Zeit gnostische Gemeinschaften, die ebenfalls das A. T. ablehnten, sich auf Evangelien und Paulusbriefe als auf ein authentisches Instrumentum berufen haben[2]. Die Idee und Wirklichkeit einer neuen heiligen, spezifisch christlichen Schriftensammlung ist unstreitig, über Evangelien hinaus, zuerst bei den Marcioniten und Gnostikern gegeben — ganz natürlich; denn da sie das A. T. verwarfen, drängte sich ihnen die Notwendigkeit auf, an die Stelle der alttestamentlichen „Litera scripta“ eine andere zu setzen. Was in der Kirche nur infolge einer komplizierten Entwicklung entstehen konnte, weil zunächst das A. T. das größte Hemmnis bildete — eine zweite h. Schriftensammlung — das mußte sich in jenen häretischen Gemeinschaften fast von selbst einstellen, da sie sonst überhaupt kein Instrumentum doctrinae besessen hätten. Ist es nun denkbar, daß dieser Schritt auf die großen Kirchen von Einfluß gewesen ist? Mit Bewußtsein haben sie ihn schwerlich auf sich einwirken lassen; aber solche Einwirkungen sind in der Geschichte keineswegs die einzigen und stärksten[3]. Das bloße notorische Vor-

---

1) Interessant ist, daß Marcion außerdem eine Schrift, welche die Diskordanz des A. T.s und des Evangeliums nachwies — er nannte sie „Antithesen“ — als kanonisches Buch der Sammlung hinzufügte. Was also in der Kirche sich nicht entwickelt hat (s. o.), obgleich man nahe davorstand, nämlich ein kanonisches Buch, welches die Konkordanz zwischen dem A. T. und der evangelischen Geschichte nachwies, das hat Marcion, aber in negativer Ausprägung, dargeboten und für so wichtig erachtet, daß er es für seine Kirche förmlich kanonisierte. Leider ist uns die Form des Antithesenwerks dunkel, weil wir nur Fragmente besitzen. Die katholischen Christen mußten das Antithesenwerk als ausgesprochenes Teufelsbuch beurteilen. In der Tat läßt sich von ihrem Standpunkt kein schlimmeres Werk denken.

2) S. den Brief des Ptolemäus an die Flora, dessen Zeugnis wohl auch schon für Valentin selbst in Anspruch genommen werden darf, und andere Zeugnisse in bezug auf Valentinianer, Basilidianer usw. Der „Herr“ bleibt trotzdem gebührend im Vordergrund.

3) Ohne Zweifel muß man von hier aus sagen, daß die Schöpfung des N. T.s in der Kirche ein Moment der Unfreiwilligkeit hat. Die Kirche ist zu diesem Schritt auch gedrängt worden, und nicht in jeder Beziehung war er ihr von Vorteil. Das sieht man ja noch ganz deutlich

handensein einer neuen Sammlung bei jenen Häretikern mußte hier ebenso auf die Kirche wirken, wie die Abfassung des Lutherschen Katechismus, die neue Symbolbildung der Reformatorischen und anderes im 16. Jahrhundert auf die katholische Kirche eingewirkt haben [1]. Es wird aber im nächsten Para-

an Tertullians Traktat de praescr. haeret. Die Existenz des N. T.s an sich und in seiner Zusammensetzung macht ihm, dem Polemiker, große Schwierigkeiten; denn wie soll man falsche Auslegungen abschneiden, und wie vieles im Wortlaut wirklich Bedenkliche steht doch in diesen Schriften, das nun mühsam durch Interpretationen gerechtfertigt werden muß (vgl. die Verlegenheiten bei Irenäus, namentlich aber bei Tertullian). Die — übrigens ziemlich müßige — Frage, ob es auch ohne den Kampf mit der Häresie zu einem N. T. gekommen wäre, ist namentlich im Hinblick auf das, was sofort im Text ausgeführt werden wird, zu bejahen; denn die Idee des Neuen Bundes und die Stabilisierungstendenzen in Verbindung mit dieser Idee mußten schließlich die zweite Sammlung hervorrufen; aber die Erkenntnis wird dadurch nicht betroffen, daß das N. T., wie es entstanden ist und ist, auch ein Moment des Abgenötigten in sich trägt. Es ist als apostolisch-katholische Sammlung nicht als Kampf-, sondern als Abwehrmittel geschaffen. Wäre es nicht die antignostische, apostolisch-katholische Sammlung, so stände schwerlich die Apostelgeschichte in ihm, die Johannes-Apokalypse würde wohl auch fehlen und die Paulusbriefe stünden in einem Anhang.

1) S. mein Lehrbuch der Dogmengesch. I⁴ S. 380f.: „Die Kirche konnte sich vor sich selber und vor den Gegnern nicht damit zufrieden geben, auf Grund irgend welcher apostolischer Maßstäbe und unter Beziehung auf das A. T. gewisse Personen auszuschließen, so lange sie selbst anerkannte, daß es apostolische Schriften gebe, und so lange jene Häretiker sich auf apostolische Schriften beriefen. Sie mußte für sich Alles in Anspruch nehmen, was ein Recht auf den Namen „Apostolisch“ hatte, sie mußte es den Häretikern entziehen, und sie mußte zeigen, daß es bei ihr in seiner Authentie erhalten sei und in dem höchsten Ansehen stehe. Bisher hatte sie sich damit begnügt, ihren Rechtstitel aus dem A. T. zu erweisen, und, ihren wirklichen Ursprung überfliegend, sich bis an den Anfang aller Dinge hinauf datiert. Marcion aber und die Gnostiker machten zuerst energisch darauf aufmerksam, daß das Christentum von Christus herstamme, daß alles Christentum an der (echten) apostolischen Verkündigung wirklich zu erproben sei, daß die vorausgesetzte Identität des christlichen common sense mit dem apostolischen Christentum nicht bestehe, resp. auch, daß die Apostel selbst sich widersprächen (so Marcion). Durch diesen Gegensatz war man gezwungen, auf die Fragestellung der Gegner einzugehen. Aber materiell war die Aufgabe, den Nachweis der Identität zu erbringen, schlechthin unlösbar, weil unendlich und an jedem einzelnen Punkt kontrovers. Die „unbewußte Logik“, d. h.

graphen noch näher auf die marcionitische Bibel einzugehen sein, da auch ihre innere Organisation, die Zweiteilung von Evangelium und Apostolus, in ihrer Bedeutung für die Bildung des kirchlichen N. T.s in Betracht gezogen werden muß und die Vermutung erhärten wird, daß hier Beeinflussung stattgefunden hat. Stärker aber als die positive Beeinflussung mußte der Gegensatz wirken, zu dem man sich hier aufgerufen sah. Auch von hier aus wieder legte sich der Begriff des Apostolisch-Katholischen nahe, das man sammeln und zusammenstellen mußte, um dem Falschen und Gefälschten zu begegnen.

Die Tatsache, daß höchst inhaltsreiche und wichtige urchristliche Schriften vorhanden waren, ferner die Lektion und endlich der Vorgang der Marcioniten und Gnostiker, der Nachfolge und Gegensatz zugleich hervorrufen mußte, erklären es, daß die Motive, die die Entstehung des kirchlichen Neuen Testaments nahe legten, sich auszuwirken vermochten und daß die Autoritäten, die es schaffen konnten, in Aktion traten. Aber es bedarf doch noch der Berücksichtigung einer letzten Tatsache, um die Verwirklichung der Sammlung „der Bücher des Neuen Bundes" zu verstehen.

Eine bloße „Sammlung" von Schriften braucht nicht abgeschlossen zu sein, man kann sie vielmehr mit mehr oder weniger Absichtlichkeit auch offen lassen, zumal wenn sie Zwecken dient, die eine Bereicherung aus der Gegenwart nicht verbieten („Lektion"). Allein bereits eine Urkundensammlung hat die Tendenz, abgeschlossen zu werden, und vollends die Urkundensammlung eines Bundes trägt in sich das Moment geschlossener Vollständigkeit. Auch ist es gewiß so, daß eine Sammlung immer noch in Gefahr steht wieder zu zerfließen, wenn sie nicht mindestens ideell irgendwie begrenzt ist. Ganz richtig hat vor hundert Jahren Novalis die Frage aufgeworfen: „Wer hat die Bibel (das N. T.) für geschlossen erklärt?" Hier-

---

die Logik der Selbsterhaltung, konnte nur einen Ausweg vorschreiben: man mußte alles Apostolische sammeln, sich für den alleinigen rechtmäßigen Besitzer erklären und das Apostolische so mit dem Kanon des A. T.s verschmelzen, daß dadurch die Auslegung von vornherein sichergestellt war." Dazu mußte man weiter noch eine Glaubensregel als Regel der Interpretation stellen und sich schließlich die Befugnis zur Interpretation allein vorbehalten.

auf ist zu antworten: Die streng erfaßte Idee, daß die neuen Bücher „Urkunden des zweiten Bundes sind, den Gott durch Jesus Christus geschlossen hat“, ist der intellektuelle Urheber des geschlossenen Instrumentum novum. Wann ist die Idee des Neuen Bundes streng erfaßt worden? Nun niemand konnte sie sachlich und geschichtlich strenger erfassen als der Apostel Paulus es getan hat (s. o.); aber weder hat er an „Bücher“ gedacht, noch hat er eine klassische Bundeszeit von einer späteren schon unterscheiden können. Allmählich stellten sich aber neue „Bücher“ ein, wie wir gesehen haben, und allmählich — je größer die Distanz wurde — schob sich auch die Vorstellung ein, das Apostolische und sein Zeitalter sei das Maßgebende, Klassische, an das man selbst nicht mehr heranreiche. Da trat die montanistische Bewegung auf und stemmte sich mit urkräftiger Energie der christlichen Mediocrité, die sich in diesem Verzichte enthüllte, entgegen. Weit entfernt zuzugeben, daß man das Höchste als „objektives“ Erbe hinter sich habe, verkündete sie, daß vielmehr das Höchste als Gabe und Aufgabe nun erst im Parakleten gekommen sei, daß also nicht ein abgeschlossener Bund mit unerreichbaren Dignitäten im apostolischen Zeitalter gegeben sei, sondern daß sich fortgehend in gesteigerten Prophetien, Visionen, Anweisungen usw. das Novum und Novissimum offenbare [1]. Erst dieser Position gegenüber haben die Kirchenführer die Idee eines in der Erscheinung Christi und dem Werk der Apostel abgeschlossenen Bundes durchdacht und zu Ende geführt, um dann auf ihrem Grunde konsequent alles an Schriften abzulehnen, was nicht zu dieser alten Epoche gehört. Damit ist das Instrumentum novum (als Sammlung der Bücher des Neuen Bundes) eigentlich erst sichergestellt und ideell auch sofort abgeschlossen. Das Zeitalter des Enthusiasmus ist geschlossen und für die Gegenwart der Geist wirklich — um mit Tertullian zu reden (adv. Prax. 1) — verjagt; er ist in ein Buch gejagt! [2]

1) Es bedarf keines Wortes, daß der Montanismus mit den Ansprüchen, die er stellte, niemals hätte auftreten können, wenn es schon ein Neues Testament gegeben hätte. (Dasselbe gilt in bezug auf das Auftreten der sog. Aloger, die m. E. noch immer in Kleinasien zu suchen sind).

2) Das N. T. eröffnet und legitimiert die Periode der Christenheit

Zwar dauerte es auch dann noch eine lange, lange Zeit, bis alles zum sicheren Abschluß kam — es waren zu viele „Gewohnheiten“ und Varietäten noch zu überwinden —, aber in der Idee war seit dem Ausgang des montanistischen Streites und lediglich durch ihn nunmehr die Sammlung der Bücher des Neuen Bundes vollendet. In diesem Zusammenhang ist es daher nicht zufällig, daß sich bei einem Kleinasiaten und Gegner der Montanisten — bei Melito, Bischof von Sardes um 170/80 — zuerst der Ausdruck findet „Die Bücher des Alten Bundes“ [1], der mit höchster Wahrscheinlichkeit darauf schließen läßt, daß er eine Anzahl von Büchern bereits als Bücher des Neuen Bundes beurteilt hat. Welche Bücher, das wird sich nicht sicher ermitteln lassen, solange wir die Schriften des Melito als verloren beklagen müssen; es ist aber auch nicht in erster Linie wichtig. Von entscheidender Wichtigkeit ist nur die Tatsache, daß er überhaupt Bücher unter diesem Titel kennt. Und Melito steht in Kleinasien mit „NTlichen Büchern“ in seiner

---

zweiter Ordnung oder die Periode der legitimierten Christlichkeit. Propheten, geschweige Apostel, sind jetzt nicht mehr möglich. *Ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἀπὸ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως, ὁ δὲ οὕτως, οἱ ἀπόστολοι δὲ ἐν πᾶσι πεπληρωμένοι* (Clemens Alex., Strom. IV, 21, 135). Am stärksten wiederum Tertullian: derselbe Mann, der, wenn er sich auf seinen Montanismus besinnt, so ganz anders redet, schreibt (de exhort. 4): „Spiritum quidem dei etiam fideles habent, sed non omnes fideles apostoli . . . proprie enim apostoli spiritum sanctum habent, qui plene habent in operibus prophetiae . . . non ex parte, quod ceteri.“ Also die Apostel haben den Geist „proprie et plene“, wie der Herr! Wer darf sich als Christ noch neben ihnen sehen lassen, und welcher Prophet darf noch aufstehen! Das N. T. hat, wenn auch nicht mit einem Schlage, dem Zustande ein Ende gemacht, daß ein beliebiger Christ, vom Geiste inspiriert, maßgebende Aufschlüsse und Anregungen geben, und daß seine Phantasie die Geschichte der Vergangenheit in glaubwürdiger Weise bereichern, die Ereignisse der Zukunft in ebenso glaubwürdiger Weise voraussagen durfte. Aber durch das N. T. ist auch zur Anerkennung gekommen, daß alles nachapostolische Christentum nur vermitteltes und partikulares Christentum ist und daher selbst niemals maßgebend und Maßstab sein kann. Einem Brief des Montanisten und Confessor Themison gegenüber, der augenscheinlich als Manifest an die ganze Kirche gerichtet war, schreibt der Antimontanist Apollonius (bei Euseb., h. e. V, 18, 5): *ἐτόλμησεν, μιμούμενος τὸν ἀπόστολον, καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολήν, κατηχεῖν τοὺς ἄμεινον αὐτοῦ πεπιστευκότας.* Näheres s. im zweiten Teil.

1) Euseb., h. e. IV, 26, 14.

Zeit nicht allein. Bei dem antimontanistischen Anonymus (Euseb. h. e. V, 16, 3), der i. J. 192 (193) geschrieben hat, liest man: *δεδιὼς καὶ ἐξευλαβούμενος μή πῃ δόξω τισὶν ἐπισυνγράφειν ἢ ἐπιδιατάσσεσθαι τῷ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ, ᾧ μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν δυνατὸν τῷ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον αὐτὸ πολιτεύεσθαι προῃρημένῳ.* Die Befürchtung, man könne durch eine Schrift den Anschein erregen, der Lehre des im Evangelium gegebenen Neuen Bundes etwas hinzufügen zu wollen, konnte nur auftauchen, wenn es Schriften des Neuen Bundes gab, und zwar nicht nur Evangelien. Ebenso wichtig ferner ist, daß Tertullian, der als katholischer und antihäretischer Kirchenmann und Montanist immer mit sich selbst im Streite liegt, einerseits als Dritter den Ausdruck „Novum Testamentum“ bzw. „libri Novi Testamenti“ braucht, andererseits in höchster Erregung im Prolog zur Passio Perpetuae gegen die Kirchenmänner losfährt, die ein abgeschlossenes Neues Testament proklamieren und daher den gegenwärtigen Kundgebungen der prophetia novissima keinen Raum in und neben ihm geben wollen. Die montanistische Krise, nicht schon die gnostische — trotz der Tatsache, daß in ihr die Idee des Apostolisch-Katholischen, übertragen auf Schriften, zum Ausdruck gekommen ist und eine Auswahl erzeugt hat, die bereits den ganzen Stoff des zukünftigen Neuen Testaments enthielt — hat die Idee des N. T.s endgültig realisiert und den Gedanken des Abgeschlossenen erzeugt. Die Aussage des Muratorischen Fragments über den Hirten des Hermas, er, der „nuperrime temporibus nostris“ geschrieben sei, dürfe „in finem temporum“ nicht in die h. Sammlung aufgenommen werden, sowie seine Abweisung des Montanus mit ihrer empörenden Härte bilden das Siegel auf die Entschlossenheit der Kirche, keine junge („nichtapostolische“) Schrift jemals ins Neue Testament einzulassen: „Una cum Basilide(!) Asianum Cataphrygum constitutorem [rejicimus]“ [1]. Obgleich der Verfasser des Fragments die apostolische Schriftensammlung noch ausdrücklich offen hält — denn nur die Schriften der (ATlichen) Propheten

1) Mit Basilides konnte man den Montanus zusammenstellen, weil in seiner Gemeinde zwei Propheten Barkoph und Barkabbas in höchsten Ehren standen (Euseb., h. e. IV, 7, 7).

bilden für ihn (Z. 79) einen „completus numerus“, nicht auch die der „Apostel“ —, schließt er sie doch faktisch so gut wie ganz, denn Aufnahme könnten nach seiner Theorie nur noch solche apostolische Schriften finden, die man bisher zufällig übersehen hatte.

So ist die zweite Sammlung neben der ersten geworden. Die erste hat man beibehalten, weil der Erlösergott auch der Schöpfergott ist und weil man mit Paulus an der geschichtlichen Konzeption festhielt, daß dem in Jesus Christus gegebenen Bunde nicht nur Weissagungen vorangegangen sind, sondern auch schon ein Bund, freilich ein unvollkommener, weil ein dem Kindeszeitalter der Menschheit angemessener. Vielleicht hätte diese Konzeption, die nur dann nichts Künstliches hat, wenn man ihr die universale Form der „Erziehung des Menschengeschlechts“ gibt und sie aller Partikularismen entkleidet, doch nicht standgehalten und das A. T. wäre wie für die Gnostiker, so auch für die Kirche untergegangen, wenn nicht die Apologetik das Buch so nötig gehabt hätte. Diese aber konnte es schlechterdings nicht entbehren, solange man die Wahrheit der Religionen nach ihrem Alter bemaß und deshalb die christliche als die bereits bei der Menschenschöpfung gegebene darstellte. Wie durfte man diesen Vorteil preisgeben, der nur durch die Aufrechterhaltung des A. T.s zu gewinnen war!

Freilich vermochte man das A. T. nur noch zu halten, indem man es, unbeschadet seiner in der Weissagung und im Geheimsinn hervortretenden Gleichwertigkeit mit der neuen Sammlung, doch unter einem zweiten Gesichtspunkt als minderwertig darstellte. Dies tritt bei dem ersten kirchlichen Schriftsteller, der mit beiden Sammlungen operiert, bereits deutlich hervor, bei Irenäus: als „legisdatio in servitutem“ ist das A. T. minderwertig geworden, seit Christus erschienen ist. Die Bücher der „legisdatio in libertatem“ überstrahlen es und rücken es in den Hintergrund. Weder kennt Irenäus schon eine abgeschlossene zweite Sammlung, noch braucht er für sie den Namen „Die Bücher des Neuen Bundes“; aber er verfährt in seinen Darlegungen bereits so, als wäre sie abgeschlossen, und eben nur der Name fehlt — die Sache ist schon bei ihm tatsächlich vorhanden. Die Bücher der neuen Sammlung sind die Urkunden des Neuen Bundes einerseits und sie sind die aposto-

lisch-katholischen Bücher der Kirche andererseits[1]. Weil sie dieses sind, sind sie auch jenes und umgekehrt. Mit diesen hohen Prädikaten war das Neue Testament in dem Sinne gegeben, in welchem es sich bis auf den heutigen Tag behauptet hat[2].

---

1) Der Kirche: *ἐκκλησιαστικαὶ γραφαί*: diese Bezeichnung tritt jetzt auch hervor. Durch den gnostischen und montanistischen Kampf hindurch hatte die Kirche sich selbst als himmlisch-irdische Größe erfaßt. Vorher wußte sie sich nur als himmlische Größe hoch und erhaben, jetzt auch als irdische. Die Affinität zwischen ihr und der neuen Sammlung kommt sofort im Muratorischen Fragment zu einem starken Ausdruck; das N. T. ist das Buch der Kirche im Gegensatz zu Heiden, Juden, Häretikern — und zu den Enthusiasten: die sieben Briefe der Apokalypse und die Briefe des Paulus an sieben Gemeinden sind in Wahrheit an die eine, überall auf der Erde verbreitete Kirche gerichtet (Z. 47—59); die Briefe an Philemon, Titus und Timotheus sind „in honore ecclesiae"; denn „in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt" (Z. 59—63). „In die katholische Kirche" kann nichts Falsches aufgenommen werden (Z. 63—68). Der Judasbrief und die beiden Johannesbriefe „in catholica habentur" (Z. 68f.). Die Weisheit Salomonis ist „in honorem catholicae" [so ist zu konstruieren] geschrieben (Z. 69—71). Die Petrus-Apokalypse soll nach dem Willen einiger von den Unsern nicht „in ecclesia" gelesen werden (Z. 71—73). Der Hirte des Hermas darf nicht „in ecclesia" vor dem Volke veröffentlicht werden (Z. 73ff.). Die neue Sammlung gehört der irdisch-himmlischen Kirche, dient der Kirche und wird nun in demselben Sinne ihr Buch (s. namentlich Origenes), in welchem das A. T. das Buch der jüdischen Theokratie war und ist.

2) Sein Text wurde nun erst, d. h. im 3. Jahrhundert, stabil, weil der Buchstabe jetzt zu voller Bedeutung gelangte. Im 2. Jahrhundert ist an dem Text der Evangelien auch in den rechtgläubigen Gemeinden noch ziemlich viel korrigiert worden. Aber da die meisten Korrekturen aus Konformierungen bestanden und dogmatische Korrekturen höchst selten waren, so darf man aus ihnen nicht schließen, daß die Texte noch vogelfrei waren. Ein Justin hätte sich gewiß bereits gescheut, Hand an die Denkwürdigkeiten der Apostel zu legen, und Dionysius Cor. beklagt nur die willkürlichen Korrekturen der Häretiker (bei Euseb., h. e. IV, 23, 12: *ἐπιστολὰς ἀδελφῶν ἀξιωσάντων με γράψαι ἔγραψα. καὶ ταύτας οἱ τοῦ διαβόλου ἀπόστολοι ζιζανίων γεγέμικαν, ἃ μὲν ἐξαιροῦντες, ἃ δὲ προστιθέντες· οἷς τὸ οὐαὶ κεῖται. οὐ θαυμαστὸν ἄρα εἰ καὶ τῶν κυριακῶν ῥᾳδιουργῆσαί τινες ἐπιβέβληνται γραφῶν, ὁπότε καὶ ταῖς οὐ τοιαύταις ἐπιβεβουλεύκασιν*). Die Eintragung von Konformitäten galt aber nicht als Korrektur. Der Text der Paulusbriefe ist ausgezeichnet überliefert. Übrigens ist es interessant zu sehen, wie lange sich trotz der Schöpfung

§ 2. Warum enthält das Neue Testament neben den Evangelien auch noch andere Schriften und stellt sich als eine Sammlung in zwei Hälften („Evangelium“ und „Apostolus“) dar?

Andeutungen, die die Beantwortung dieser Frage vorbereiten, hat bereits der vorige Paragraph gebracht; aber das Problem ist doch noch nicht ins Klare gestellt worden. Wie groß es ist, davon muß sich jeder überzeugen, der auch nur einen Augenblick nachdenkt. Briefe, die augenblicklichen und partikularen Bedürfnissen dienten, sind im N. T. gleichwertig neben die Evangelien gestellt, ganz Persönliches neben Universales, die Apostel neben Christus, ihr Werk neben sein Werk! In einer Sammlung, die mit göttlichem Ansehen umkleidet ist, muß man lesen: „Trinke ein wenig Wein um Deines schwachen Magens willen“; „Meinen Mantel ließ ich in Troas“. Neben den Sprüchen göttlicher Barmherzigkeit und Güte in den Evangelien begegnen die Ausbrüche eines leidenschaftlichen persönlichen Kampfes in den Briefen, neben der Leidens- und Auferstehungsgeschichte dürre Tagebuch-Aufzeichnungen einer Missionsreise!

Wer zeigen will, wie zwei ganz disparate Größen doch zusammengekommen sind, wird das Problem nur lösen können, wenn er sie als die äußersten Flügel eines komplizierten Ganzen nachzuweisen vermag, das von einer Idee beherrscht ist. Die Idee, um die es sich hier handelt, ist die Idee der Tradition.

---

des Neuen Testaments die Evangelien noch im Vordergrund gehalten haben und eine gewisse Sonderstellung behaupteten. Noch Alexander von Alexandrien am Anfang des 4. Jahrhunderts (bei Theodoret, h. e. I, 4) nennt Gott den Geber des Gesetzes, der Propheten und der Evangelien. Diese Sonderstellung hat in der gottesdienstlichen Praxis der Kirche, besonders im Orient und in bezug auf die Privatlektüre nie ganz aufgehört. Auch die ungeheure Zahl der Evv.-Handschriften im Unterschied von den Handschriften des Apostolus beweist sie. Im Protestantismus erscheint der Unterschied zwischen den beiden Teilen stärker verwischt als in den katholischen Kirchen; sie haben darin etwas „Marcionitisches“. Aber freilich gilt auch von den katholischen Kirchen, daß in der Auslegung und in der dogmatischen Anwendung „der Herr“ unter dem „Apostolischen“ steht. Nur im Mönchtum ist es z. T. anders und in der Theorie des Neuprotestantismus.

Eines der großen Probleme, welches die innere Kirchengeschichte seit vielen Jahrhunderten geräuschlos beherrscht, ist das Problem „Schrift und Tradition“. In der Zusammensetzung des N. T.s hat dieses Problem bereits eine gewisse Lösung gefunden; ja eigentlich sind die Spannungen und Kämpfe nach dieser Lösung, d. h. nach der Schöpfung des N. T.s, sämtlich nur noch sekundäre. Die Hauptschlacht ist bereits längst zugunsten der Tradition geschlagen und entschieden, nämlich eben in der Zusammensetzung des N. T.s; aber diese Erkenntnis ist leider in der Geschichtsbetrachtung noch nicht zur Anerkennung gekommen. Das Neue Testament ist gegenüber dem, was Jesus gewollt hat, gesagt hat und gewesen ist, selbst schon eine überlagernde und verdunkelnde Tradition. Es ist also bereits die zweite Tradition, um die es sich handelt, wo von der Spannung und dem Kampf zwischen Schrift und Tradition heute die Rede ist.

Die Zusammensetzung des N. T.s aus den apostolisch betitelten „Evangelien“ und dem „Apostolus“ ist offenbar der Ausdruck für zwei Überzeugungen, (A) daß in gewissem Sinn die Apostel dem Christus gleichwertig sind, weil sie, von ihm nicht nur zu seinen Zeugen, sondern auch als Spender seiner Kraft erwählt, ihn fortsetzen, (B) daß die Beglaubigung von Offenbarungen nicht minder wichtig ist als ihr Inhalt. Wie alt sind diese Überzeugungen? Wie und unter welchen Umständen haben sie sich in bezug auf Bücher geltend gemacht? Wie kam es unter ihrer Herrschaft zur Rezeption der Apostelgeschichte und zu der starken Bevorzugung des Paulus?

Ad A) Die skeptische Kritik der synoptischen Evangelien hat mit besonderer Schärfe die Überlieferung über das Verhältnis Jesu zu den zwölf Jüngern zersetzen zu müssen gemeint [1].

---

1) Nach dem trügerischen Kanon, den leider so Viele in der Kritik der Evv. heute befolgen, daß solcher evangelischer Stoff, der ganz probabel auch aus den Entwicklungen des apostolischen Zeitalters und der Folgezeit abgeleitet werden kann, von hier abgeleitet werden muß. Ein Beispiel: Jesus spricht von zukünftigen Verfolgungen; solche Verfolgungen sind wirklich eingetreten; also sind die Sprüche Jesu ex eventu gebildet worden und gehören ihm nicht an. Gegen diese Art von Methode hat sich Albert Schweitzer mit Recht kräftig gewandt.

Sogar die Zwölfzahl und mit ihr jedes besondere Verhältnis zu „erwählten“ Jüngern ist beanstandet worden. M. E. befindet sich die Kritik auf einem Irrwege. Sprüchen Jesu wie diesen: *Ἐγὼ διατίθεμαι ὑμῖν, καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν, ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου, καὶ καθῆσθε ἐπὶ θρόνων τὰς δώδεκα φυλὰς κρίνοντες τοῦ Ἰσραήλ* (Luk. 22, 29f.[1]) oder *Ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με* (Matth. 10, 40), deren Grundgedanke sich sowohl bei Markus als auch in Q findet, darf die wesentliche Glaubwürdigkeit nicht abgesprochen werden.

Es liegt auch kein Grund vor, daran zu zweifeln, daß Jesus bei Lebzeiten zwölf Jünger zur Mission in Palästina ausgesandt hat und daß sie sich dieser Mission wirklich unterzogen haben und zu ihm zurückgekehrt sind. Alles in allem: es müssen Sprüche Jesu vorhanden gewesen sein, die sich auf zwölf Jünger als zur Mission ausgesandt bezogen und die ihnen das höchste Ansehen und geradezu messianische Vollmachten in Aussicht gestellt haben, wenn das „Reich“ aufgerichtet sei. Nur von hier aus erklärt sich die Autorität der Zwölfe in der Kirche.

Denn die Zwölfe, nachdem der Herr von ihnen geschieden und verklärt war, spielten in Wirklichkeit kaum eine Rolle. Das ist nur verständlich, wenn ein ausdrücklicher Befehl Jesu, nach seinem Tode eine Mission im großen Stil zu beginnen, gar nicht vorhanden war. Tatsächlich blieben die Zwölfe in Jerusalem, und der Ausbau der Jerusalemischen Gemeinde, den ihnen übrigens bald Jakobus, der Herrnbruder, abnahm, blieb neben der Erwartung ihres eschatologischen Amts, wie es scheint, der einzige Inhalt ihres Lebens. Ob auch nur Einer unter ihnen außer Petrus und Johannes missioniert hat, wissen wir nicht sicher; aber unzweifelhaft ist, daß ihr Ansehen als Zwölfjünger bestehen blieb als die Vertrauten Jesu und als die zukünftigen Richter bei Beginn des messianischen Reichs[2].

---

1) Man beachte den jüdischen Horizont dieses Spruchs!

2) Darüber soll hier keine Untersuchung angestellt werden, ob die den Zwölfen beigelegte Befugnis der Sündenvergebung bzw. „das Binden und Lösen“ auf Jesus selbst zurückzuführen ist oder erst später von den Zwölfen ausgesagt worden ist. Aber gewiß ist, daß, wie der unhistorische Missionsbefehl (Matth. 28) schon zu der Tradition gehört, die sich in

Dieses ihr Ansehen, zuerst eigentümlich verschmolzen mit dem der Muttergemeinde in Jerusalem, hat Paulus und haben andere Missionare neben ihm in die zu missionierende Heidenwelt hinausgetragen. Und sie haben von den zwölf Aposteln gesprochen als von den Autoritäten für alles das, was sie aus dem Mutterlande der neuen Bewegung als gemeinsames Gut mitgenommen hatten, und z. T. auch für das, was sie selbst auf Grund dieses Guts anordneten. So entstand die seltsame fundamentale Instanz „der zwölf Apostel“, und nun bildete sich auch bald die Anschauung, Christus habe die Fortsetzung und Mission seines Werks überhaupt ein für allemal den Zwölfen so anvertraut, daß alle wirkliche Mission ihr subordiniert sei und von ihr Inhalt und Autorität empfange[1]. Die römische Gemeinde schreibt um d. J. 95: „Die Apostel sind uns zu Evangelisten gemacht worden vom Herrn Christus (wohl gemerkt: nicht Petrus und Paulus, sondern „die Apostel“); Jesus der Christ ist von Gott gesandt worden. So ist Christus nun von Gott und die Apostel vom Christus; er und sie sind also harmonisch aus dem Willen Gottes geworden“[2]. Gleichsam wie eine Vervielfältigung des Christus erschienen der Heidenkirche schon seit dem Ende des 1. Jahrhunderts die Apostel[3]. Auf ihrem Grunde ist die Kirche erbaut, und auch im neuen Jerusalem tragen die 12 Grundsteine der Stadtmauer die Namen der zwölf Apostel

---

Palästina gebildet hat, so auch die Auffassung der Apostel als der Spender vergebender Kraft bzw. als Vermittler des „Geistes“ bereits dorthin gehört. Für die Höchstschätzung der Zwölfe in den Heidekirchen, die sie so nahe an den Kyrios herangerückt und zuletzt im N. T. mit ihm vereinigt hat, ist ihre sakramentale Gewalt und ihr „Wissen von den Geheimnissen des Himmelreichs“ gewiß auch von größter Bedeutung gewesen, einerlei, woher diese Vorstellungen stammten. Jedenfalls kamen sie aus Palästina herüber.

1) Ja auch diese Vorstellung wurde früh herrschend, die Weltmission sei durch die Apostel bereits wirklich vollzogen worden — da ja das Ende nahe bevorstehe und vorher das Evangelium überallhin gekommen sein müsse —; was jetzt noch an Mission sich vollziehe, sei nur eine Nachlese.

2) I Clem. 42.

3) Diese Vorstellung mußte um so lieber von den Heidenchristen aufgenommen werden, als Christus nicht selbst zu ihnen gekommen war. Apostelmissionslegenden erfand man nun bald; vor der Erfindung von Christusmissionslegenden scheute man sich (doch s. die Abgar-Legende).

des Lammes [1]. Wenn man von den Geboten Christi sprach, fügte man die Apostel hinzu [2]. Was Serapion, Bischof von Antiochien (bei Euseb., h. e. VI, 12, 3), am Anfang des 3. Jahrhunderts sagt: *ἡμεῖς καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν*, hätte gewiß auch schon 100 Jahre früher gesagt werden können. Schon Gal. 4, 14 liest man: *ἐδέξασθέ με ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν.* Selbst in die Glaubensregeln drang „die Auswahl und Aussendung der Apostel" (nach der Auferstehung) [3], und es ist lediglich als ein geschichtlicher Zufall zu bezeichnen, daß sie keine Aufnahme in das altrömische Symbol gefunden hat. Auch aus der Weissagung wurde sie belegt, genau so wie die Hauptstücke der Geschichte Jesu selbst [4]. Kleinasiatische, römische und ägyptische Schriftsteller (vor d. J. 160) treffen hier zusammen, und auch die Gnostiker haben z. T. an dieser Auffassung teilgenommen [5]. Durchweg ist hier die Form der Berufung auf die Apostel als auf das Kollegium der Zwölfe der sichere Beweis dafür, daß es sich um eine apriorische Annahme handelt. In meinem Lehrbuch der Dogmengesch. I⁴ S. 179—184 und sonst bin ich ausführlicher auf die Entstehung und den Inhalt dieser zweiten Instanz nach und mit Christus eingegangen, die nun sofort das Gefäß wurde, welche „die Tradition" in sich aufnahm.

„Tradition" ist immer das, was die Gegenwart nötig hat, unter die Autorität der Vergangenheit gestellt. Hier aber spielte eine Fülle von ideellen und historischen Elementen noch mit [6].

---

1) Apok. Joh. 21, 14.

2) Polyc. ad Phil. 6, 3: *καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι.*

3) Ascens. Isaiae 3, 13 ed. Dillmann.

4) S. Justin, Apol. I, 39; Aristides, Apol. 2.

5) S. Judas 17; II Pet. 3, 2; I Clem. 42; Barnab. 5, 9; 8, 3; Didache inscr. [*Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν ιβ' ἀποστόλων*!]; Hermas, Vis. III, 5, Sim. IX, 15. 16. 17. 25; Petrusev.; Petrusapok.; Praedic. Petri bei Clemens Alex., Strom. VI, 6, 48; Ignat. ad Trall. 3, ad Rom. 4, ad Philad. 5; Papias; Polyc.; Aristides; Justin vv. ll.; Rückschlüsse aus dem großen Werk des Irenäus, aus den Werken Tertullians und Clemens' Alex.; Valentinianer (Ptolomäus).

6) Wer diese studieren will, muß vor allem den Traktat Tertullians de praescr. haer. lesen. „Ecclesia" und das überhistorische „Apostoli" sind hier die Zentralbegriffe, in denen Jesus Christus gleichsam ein-

Und auch der Kampf mit Gnostikern und Marcioniten mußte die absolute Autorität der Zwölfjünger immer mehr in den Vordergrund rücken gegenüber der ausgespielten Geheimtradition oder der Bevorzugung eines Apostels. Wo man vom Herrn oder vom Evangelium sprach, durfte man, ohne unehrerbietig zu werden, einfach die Apostel hinzufügen, also auch in bezug auf Herrnschriften (Evangelien), als diese an die Stelle des Worts des Herrn traten. „Die Bücher und die Apostel“ — diese Formel begegnet uns zuerst in dem sog. II. Clemensbrief (c. 14, 2): *οὐκ οἴομαι ὑμᾶς ἀγνοεῖν ὅτι τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι ἀλλὰ ἄνωθεν* (*λέγουσιν*). Versteht man unter „*τὰ βιβλία*“ die ATlichen Schriften und die Evangelien, so haben wir hier schon eine Formel, die der der Märtyrer von Scili (s. u.: „libri et epistolae Pauli viri iusti“) sehr ähnlich ist, und dasselbe gilt, wenn unter „*τὰ βιβλία*“ nur die Evangelien zu verstehen wären. Sind aber unter ihnen nur die ATlichen Schriften gemeint, dann heißen Evangelien und Apostolus zusammen „*οἱ ἀπόστολοι*“, und das ist die Terminologie, die sich auch im Murat. Fragment findet (Z. 79f.). Aber selbst wenn der Verfasser an mündliche Äußerungen der Apostel hier denken sollte — was nicht wahrscheinlich ist, da er u. a. eine Ausführung im Epheserbrief vor Augen zu haben scheint —, bleibt es immer dabei, daß jetzt in derselben Weise „die Apostel“ an die „Schriften“ herangerückt sind wie einige Jahrzehnte früher „der Herr“. Nach Schriften der Zwölfapostel mußte man immer sehnsüchtiger und begehrlicher Ausschau halten. Aber wo waren sie? Nun, man hatte zwei Johannesbriefe, eine Apokalypse des Johannes, eine solche des Petrus, einen Judasbrief, den man für apostolisch halten konnte (s. Ter-

---

gekapselt erscheint. Wie konnte man da allein mit Evangelien als h. Schriften auskommen! Nichts Authentisches hatte man ja für die „Kirche“, wenn man nicht einen zweiten Teil der neuen Sammlung hinzufügte. „Qui Acta Apostolorum non recipiunt“, ruft Tertullian c. 22 aus, „nec spiritus sancti esse possunt, (ut) qui necdum spiritum sanctum possunt agnoscere discentibus missum, sed nec ecclesiam se dicant defendere, qui quando et quibus incunabulis institutum est hoc corpus probare non habent.“ Der h. Geist und die Apostel wurden zu exklusiven Korrelatbegriffen und das hatte zur Folge, daß der h. Geist und die Apostel als Verfasser der NTlichen Schriften zu Korrelatbegriffen wurden.

tullian, de cultu I, 3) und vielleicht einen Petrusbrief. Das war wenig, dazu inhaltlich recht partikular; auch weiß man nicht, ob sich schon irgendwo vor d. J. 180 diese Schriften zusammengefunden haben. Was man haben mußte und nicht hatte, war ein Buch, in welchem die Taten und die Verkündigung aller Zwölfapostel verzeichnet waren. Man versteht es, daß man unter solchen Umständen das Buch hervorzog, welches unter allen, die man besaß, diesem Ideal noch am nächsten kam, die Apostelgeschichte. Allein daß das schon vor c. 175 geschehen ist, dafür fehlt jede Unterlage. Wir müssen daher hier noch von dem Buche absehen. Also hatte man in Wahrheit fast nur Paulusbriefe; sie waren gesammelt und in vielen Gemeinden verbreitet. Sie hatte man zweifelsohne besonders (ausschließlich?) im Auge, wenn man vom „Apostolus“ in den drei ersten Vierteln des 2. Jahrhunderts sprach.

Aber inwiefern konnte sich auch in Paulus der Herr selbst fortsetzen? Er war doch kein Zwölfapostel! Um diese Frage vollständig zu beantworten, müßte man weit ausholen und die Geschichte des Verhältnisses des Paulus zu den Uraposteln und den strengen Judenchristen erzählen. Aber es genügt darauf zu verweisen, daß die eigentümliche Stellung, die sich Paulus selbst im apostolischen Zeitalter gegeben und durch sein Werk bewahrheitet hat, den Kirchen ein Schwanken nicht zuließ und ihnen jeden „Mittelweg“ in der Beurteilung abschnitt. Hier galt: „Wer nicht mit mir ist, ist wider mich“. Man konnte Paulus nur als einen den Zwölfaposteln ebenbürtigen Apostel anerkennen oder ihn als Eindringling verwerfen. Allerdings, nachdem er längst anerkannt war und die Theorie vom „Neuen Bunde“, die sich immer mehr durchsetzte, seinen Briefen (in denen sie allein klar ausgesprochen war) ein erhöhtes Gewicht gab, erschien seine Ebenbürtigkeit noch einmal in Frage gestellt; denn da er nicht Augenzeuge des Lebens des Herrn gewesen war, vermochte er die Tatsachen seiner Geschichte und seiner Natur nicht zu bezeugen. Dazu kam, daß die siegesgewissen Berufungen der Marcioniten und Gnostiker auf den Apostel die Kirchenmänner nervös machen mußten [1]. Allein die Lektüre

1) Tertullian erlaubt sich sogar in bezug auf Paulus die gepreßte ironische Bemerkung: „apostolus haereticorum“.

der Briefe des Paulus war schon zu sehr verbreitet und das Ansehen des „gerechten“, des „guten“ Apostels, des „vas electionis“ stand schon zu fest, als daß es noch ernstlich erschüttert werden konnte. Dazu kam, daß man ja den Apostel ebenso durch die Zwölfapostel zu legitimieren vermochte wie diese durch Christus. Sie hatten ihn ja als Apostel anerkannt! Solche Legitimierung war freilich keineswegs im Sinne des Paulus selbst; aber darüber setzte man sich hinweg. Nach der Traditionstheorie, wie sie damals überall galt, ist der Legitimierte bzw. der Sukzessor genau so autoritativ wie der ihn Legitimierende. Also galt auch die Gleichung: Gott — Christus — die Zwölfapostel — Paulus. Wo aber stand die Legitimierung des Apostels durch die Zwölfe? Im Galaterbrief; aber das reicht nicht aus; denn das betreffende Kapitel konnte auch anders verstanden werden, und außerdem ist ein Zeugnis, das einer über sich selbst fällt, nicht zuverlässig[1]. In der Apostelgeschichte stand die Legitimierung. Daß sie dort stand, mußte dem Buch einen schlechthin unersetzlichen Wert verleihen; denn ohne dasselbe schwebte der „Apostel“ Paulus sammt seinen Briefen, vom strengen Traditionsstandpunkt aus gesehen, in der Luft; auf Grund dieses Buchs aber waren seine Briefe „apostolicae“ im eigentlichsten Sinne des Worts und er selbst dem Christus so nahe wie die Zwölfe.

Ad B) Wir sind bereits zur Beglaubigung übergegangen. In der Geschichte jeder höheren Religion, die mit Beweisen verteidigt werden soll, kommt der Moment — und zwar bald —, wo die Beglaubigung so wichtig wird wie der Inhalt. Wird aber der Inhalt gar mit der angeborenen Religion identifiziert, so handelt es sich für die „neue“ Religion lediglich darum, die Verdunkelung, in welche die angeborene bei den Menschen geraten ist, zu zerstreuen. Umschließt die neue Religion Aussprüche, die dies zu tun geeignet sind, so kommt es mithin nur darauf an, ihre Zuverlässigkeit zu erweisen, und alles ist

1) Tertull., de praescr. 23: „Possum et hic Acta Apostolorum repudiantibus dicere: prius est ut ostendatis quis iste Paulus et quid ante apostolum, et quomodo apostolus, quatenus et alias [scil. haeretici] ad quaestiones plurimum eo utuntur. neque enim si ipse se apostolum de persecutore profitetur, sufficit unicuique examinate credenti, quando nec dominus ipse de se testimonium dixerit“.

getan. So verfuhr man in der Apologetik den Heiden gegenüber: der Nachweis der Glaubwürdigkeit der Propheten, die in einer Kette die Geschichte begleiten, war ihre Hauptaufgabe. War dieser Nachweis unwidersprechlich, so war die Religion gerechtfertigt. In der innern Kontroverse der Christenheit wurde es aber bald nicht anders. Sobald die Geschichte des Kyrios Christus, seine Gottheit und seine Menschheit, in den Mittelpunkt gerückt war — und das war ja schon im apostolischen Zeitalter geschehen —, kam alles auf die Beglaubigung an; der Inhalt der Botschaft war ja den Heiden keineswegs so fremdartig. Als „Torheit" empfanden sie nicht „den erschienenen Gott" an sich, sondern die hier verkündigten Modalitäten, und daß der „Mythus" nicht nur symbolisch sein solle. Alle Beglaubigung historischer Tatsachen vollzieht sich durch *παραδιδόναι* (der Befugten) und *παραλαμβάνεσθαι* in lückenloser Abfolge. Letztlich konnten also nur die Zwölfapostel die Überlieferer sein, niemand anders! Wurde der Inhalt der Überlieferung kontrovers, so mußte man ebenso zu ihnen aufsteigen, wie man in bezug auf die Botschaft vom Schöpfergott bis zu Abraham, Noah und Adam aufsteigen mußte. Mußte man hier Homer und die andern Griechen als die „Späteren" und daher Unmaßgeblichen erweisen, so dort die gnostischen Lehrer samt den angeblich apostolischen Autoritäten, auf die sie sich beriefen. In diesem Sinne hat Papias neben den Evangelien ausschließlich nach dem geforscht, was die Zwölfapostel von Christus gesagt haben[1], und hat Justin sogar seinen heidnischen Adressaten — also nicht Gnostikern — die Evangelien als Denkwürdigkeiten der Apostel vorgestellt[2], wie denn auch bereits Papias zweifelsohne auf diesen Charakter der Evangelien, die er zur Unterlage seines großen Werks über Christus gemacht, den höchsten Wert gelegt hat. Evangelien, die den Namen eines Apostels oder Apostelschülers[3] trugen, erhielten also ein

1) Bei Euseb., h. e. III, 39. Diese Forschungen scheinen aber wenig ertragreich und ihre Ergebnisse recht fragwürdig gewesen zu sein.

2) Vv. 11. — Den Juden hat er die Johannes-Apokalypse nicht nur als Werk eines christlichen Propheten, sondern auch als Werk eines der Apostel des Christus vorgestellt (Dial. 81).

3) Tertull., de praescr. 32: „sicut apostoli non diversa inter se docuissent, ita et apostolici non contraria apostolis edidissent"; adv. Marc.

neues Attribut: sie waren nicht nur „Herrnschriften“, sondern sie waren auch „apostolische Schriften“, und daß sie dieses waren, wurde allmählich so wichtig, wie daß sie jenes waren. Wurden aber Evangelien als apostolische Schriften wichtig, weil sie als solche beglaubigende Kraft hatten, so mußte alles wichtig werden, was apostolische Schrift war, weil es zu „beglaubigen“ vermochte. Hiermit rückten Briefe und Apokalypsen, wenn sie apostolisch waren, in ein neues Licht. Nicht nur ihr reicher und bunter Inhalt und ihr Zweck gab ihnen einen beträchtlichen Wert, sondern einen noch höheren verlieh ihnen ihr Ursprung als apostolische Werke. Wir wissen, daß am Ende des zweiten Jahrhunderts in Rom alle NTlichen Schriften einfach unter „apostoli“ subsumiert wurden, wie die ATlichen Schriften einfach „prophetae“ heißen (s. o. das Murat. Fragment), ja daß vielleicht schon z. Z. des II. Clemensbriefs „Apostel“ die Bezeichnung für Briefe und Evangelien gewesen ist. War aber einmal dieser einfache Unterschied herausgearbeitet für die alte und neue Sammlung: „Prophetae — Apostoli“ [1], und durch die montanistische Kontroverse noch befestigt, so strahlte nun das Apostolische in voller Glorie, ja die Herrnworte selbst erschienen nunmehr nur noch wie Edelsteine auf der Monstranz der traditio et doctrina apostolica, die alles — auch die Evangelien sammt dem Kyrios — umfaßte und in sich darstellte, was Gott nach der Zeit des A. T. der Menschheit geschenkt hat. Die Zweiteilung der neuen Sammlung wird sekundär gegenüber ihrer Einheit; aber diese Einheit trägt nicht die Überschrift „der Herr“, sondern „die Apostel“. Welch eine Peripetie!

(C) Aber sollte es nicht doch noch immer Schwierigkeiten gemacht haben, die Paulusbriefe, wie sie waren und wie sie

---

IV, 2. 5: „Nobis fidem ex apostolis Ioannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant, iisdem regulis exorsi . . . . Marcus quod edidit [evangelium] Petri adfirmetur, cuius interpres Marcus. nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. capit magistrorum videri quae discipuli promulgarint“.

1) Trotz der Unterscheidung „Prophetae — Apostoli“ bleibt vorbehalten, daß auch die Apostel prophetischen Charakter haben, sie also an ihrem Apostolat ein Plus besitzen; aber „Propheten“ sind sie m. W. so gut wie nie schlechthin genannt worden.

gelesen wurden, förmlich zu der sich bildenden neuen Schriftensammlung zu schlagen? Man darf das im Hinblick auf viele Partien ihres Inhalts wohl vermuten. Sind sie lediglich faute de mieux zur Sammlung gekommen oder weil unter der Herrschaft des immer wichtiger werdenden Apostelbegriffs die Gewohnheit der Lectio sie unmerklich der Sammlung zuführte? Ich glaube nicht, daß das ausreicht, vielmehr muß man sich hier wiederum der kanonischen Sammlungen des Marcion und der Gnostiker erinnern. Es wurde bereits oben auf sie rekurriert zur Beantwortung der Frage, wie es überhaupt zu einer zweiten Sammlung in der Kirche gekommen ist. Nunmehr ist zu untersuchen, ob sie nicht auch für die Zweiteilung dieser zweiten Sammlung und in bezug auf die große Stellung, die Paulus in ihr einnimmt, von Einfluß gewesen sind.

Marcions Kanon war zweiteilig: er bestand aus dem Evangelium und zehn Paulusbriefen. Die doppelte Paradoxie des kirchlichen Neuen Testaments, daß es zweiteilig ist und daß die Paulusbriefe in dem zweiten Teil sich so breit geltend machen, ist also in Marcions Kanon vorgebildet. Aber auch in dem valentinianischen Kanon war sie vorgebildet, wie wir auf Grund des Briefs des Ptolemäus an die Flora schließen dürfen[1]. Die Schätzung des Paulus in jenen häretischen Kreisen kannte fast keine Grenzen. Origenes erzählt uns, nach den Marcioniten säße Paulus im Himmel zur Rechten Christi — wie Christus zur Rechten des Vaters sitzt. Marcioniten, die sich mit dem Johannesevangelium teilweise befreundet hatten, oder andere Häretiker erklärten, er sei der verheißene Paraklet[2]. Es ist ferner Marcion selbst, der nach Esnik gelehrt hat, Christus sei zweimal vom Himmel herabgestiegen, das erste Mal, um zu

1) Es gibt keinen sicheren Grund zu der Annahme, daß die Valentinianer außer Evangelien und Paulusbriefen noch irgendwelche andern Schriften in ihrer Sammlung gehabt haben. Von der Apostelgeschichte sagt Tertullian (de praescr. 22), daß die Häretiker sie verwerfen.

2) Orig. in Lucam hom. 25 (III p. 962 b): „Denique in tantam quidem dilectionis audaciam proruperunt Marcionitae, ut nova quaedam et inaudita super Paulo monstra confingerent. aiunt enim, hoc quod scriptum est, sedere a dextris salvatoris et sinistris, de Paulo et de Marcione dici, quod Paulus sedet a dextris, Marcion sedet a sinistris. porro alii legentes: ‚Mittam vobis advocatum spiritum veritatis‘, nolunt intelligere tertiam personam a patre et filio, sed apostolum Paulum“.

leiden und zu sterben, das zweite Mal, um den Paulus zu berufen und erst ihm den Sinn seines Todes zu enthüllen[1]. Die Zweiteilung der neuen Sammlung als „Evangelium und Paulus“ war somit für Marcion eine Selbstverständlichkeit.

Kann das auf die großen Kirchen eingewirkt haben? Ich glaube, man wird das wohl vermuten dürfen. Sollten sie hinter der Schätzung des Paulus gegenüber den Häretikern zurückbleiben? Das hätte, so wie die Dinge lagen, nämlich in einem aut-aut, die Auslieferung des Paulus an sie bedeutet. Aber es scheint, wir haben auch äußere Zeugnisse. Nicht nur weiß man schon seit längerer Zeit, daß marcionitische Lesarten in den kirchlichen Text der Paulusbriefe eingedrungen sind, sondern seit sieben Jahren weiß man auch, daß Kirchen die marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen rezipiert haben! Es ist eine der schönsten Entdeckungen der jüngsten Zeit, die De Bruyne gemacht hat, daß jene Prologe, die wir zuerst im Fuldensis, dann auch in zahlreichen jüngeren Handschriften lesen, marcionitisch sind und die Kirchen den Pferdefuß nicht bemerkt haben[2]. Aber das beweist doch nur den Einfluß des Textes! Nein, es beweist den Einfluß der marcionitischen Sammlung der Briefe auf die Gestaltung der kirchlichen Sammlung. Aber doch nicht auf die Idee der Sammlung selbst neben den Evangelien! Nun, wir dürfen doch mit diesem Einfluß auf die Gestaltung wahrscheinlich in eine sehr frühe Zeit hinaufsteigen. Führt uns das nicht bis zur Entstehungsgeschichte der kirchlichen Sammlung? Aber wenn wir auch skeptisch dieses äußere Zeugnis ablehnen, so kann, wie oben bemerkt, die bei den Marcioniten und Gnostikern vollzogene Tatsache nicht ohne Bedeutung für die Kirchen geblieben sein.

---

1) Esnik (s. mein Lehrbuch d. Dogmengesch. I⁴ S. 304): „Da stieg Jesus zum zweiten Male in der Gestalt seiner Gottheit zum Herrn der Kreaturen (dem Weltschöpfer) herab und hielt Gericht mit ihm wegen seines Todes. . . . . Dann verließ er ihn und entrückte den Paulus und zeigte ihm den Preis und sendete ihn, daß er predige, um den Preis seien wir erkauft und Alle, die an Jesum glauben, seien verkauft von diesem gerechten (Gott) an den guten (Gott)“. Also erst Paulus enthüllt das Geheimnis der Erlösung, nicht Jesus selbst.

2) „Prologues bibliques d’origine Marcionite“ (Rev. Bénéd., 1907 Januar, p. 1—16); dazu Theol. Lit.-Ztg. 1907, Nr. 5. S. den Abdruck der Prologe im ersten Anhang.

Hierzu kam in bezug auf die Paulusbriefe noch etwas anderes. Zwar die Spekulation, die der Verfasser des Muratorischen Fragments sofort auftischt[1] — Paulus habe, wie Johannes, indem er an sieben Gemeinden geschrieben habe, in Wahrheit an eine, also an die Gesamtkirche, geschrieben — ist gewiß erst ersonnen worden, nachdem man die Briefe bereits in der Sammlung hatte und diese Partikularschreiben dort rechtfertigen wollte[2]. Allein der Gedanke: „Apostolus ad omnes scripsit dum ad quosdam"[3] ist natürlich viel älter. Überall mußte er sich einstellen, wo man die erbauliche Kraft der Briefe schätzen gelernt hatte. Die „Katholizität" der Briefe ergab sich aus vielen Stellen ihres Inhalts, und selbst wenn es weniger Stellen wären, deren ökumenisch-kirchliche Bedeutung von selbst hervorleuchtete und keines künstlichen Lichts bedurfte — der Apostolus gehört zur Ecclesia und die Ecclesia zum Apostolus! Nachdem Paulus in den ideellen Apostelbegriff eingestellt war, konnte es nur eine Frage der Zeit sein, wann seine Schriften, einerlei was sie enthielten, förmlich auf die Höhe der „kirchlichen" Schriften erhoben werden würden. Daß dabei auch der wirkliche Dienst, den einige von ihnen der Ordnung des Kirchenwesens fortgehends geleistet hatten und noch leisteten, eine gewisse Rolle gespielt hat, zeigt die kostbare Bemerkung des Muratorischen Fragments in bezug auf die Briefe des Paulus an einzelne Personen: „in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt".

Aber „der apostolus" konnte Paulus niemals sein, da er nicht direkt zu „beglaubigen" vermochte und da gewisse Anstöße, welche die Partikularitäten seiner Briefe der förmlichen Kanonisierung entgegensetzten, eine Schwierigkeit blieben[4]. Es ist daher verständlich, daß noch zwanzig Jahre, bevor Tertullian das berühmte Zeugnis über die Bibel der römischen Kirche — und damit auch der afrikanischen — ablegt („Ecclesia Romana legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis

1) Und fast Unzählige in den Kirchen nach ihm.

2) Hätte Paulus an drei oder an zehn Gemeinden geschrieben statt an sieben, so wäre gewiß ebenso die Gesamtkirche herauskonstruiert worden.

3) Tertull., adv. Marc. V, 17.

4) Selbst noch im 4. und 5. Jahrhundert wurden sie von den nüchternen antiochenischen Theologen empfunden.

litteris miscet[1]; inde potat fidem": De praescr. 36), afrikanische Christen (wie es scheint, Laien) um d. J. 180 auf die Frage: „Quae sunt res in capsa vestra?" antworten: „Libri et epistulae Pauli viri iusti". Die höchst willkommene Stelle ist oben (S. 35) gestreift worden. Sie lehrt, daß die h. Sammlung damals in Afrika zwar schon die Briefe des Paulus neben sich hatte, aber der letzte Schritt noch nicht geschehen war, der sie völlig mit den „γραφαί" identifizierte. Hier sehen wir wirklich in das Werden des Neuen Testaments hinein, und zwar unmittelbar vor seinem Abschluß[2]. Die Unterscheidung der „Schriften" und des Paulus findet sich sogar noch in der Streitschrift des Römers Cajus (um 200).

Die Paulusbriefe haben sich sozusagen von Anfang an, weil sie vielgelesene Schriften waren, als Bestandteile des zukünftigen N. T.s angemeldet; aber sie sind erst infolge eines langsamen Prozesses zu den kanonischen Schriften gekommen und konnten nur vermöge eines solchen langsamen Prozesses eine Stelle unter ihnen erhalten und nun einen zweiten Teil bilden. Aber neben ihnen standen, wie Irenäus, das Muratorische Fragment und Tertullian bezeugen, um d. JJ. 180—200, d. h. sobald die neue Sammlung da war, noch mindestens 5 (6) Schriften in diesem zweiten Teil: die Apostelgeschichte, zwei Johannesbriefe, die Johannesapokalypse, der Judasbrief und vielleicht der I. Petrusbrief[3]. Von den letzteren fünf gilt, daß sie ohne

1) Cf. de bapt. 15: „tam ex domini evangelio quam ex apostoli litteris". — Man hat auch gemeint, daß auf die Zweiteilung des N. T.s die Zweiteilung des A. T.s („lex et prophetae") Einfluß ausgeübt hat; aber nachweisen läßt sich das nicht und wahrscheinlich ist es auch nicht, da sich die Zweiteilung auch ohne diesen Rekurs vollständig erklärt und das Verhältnis von „Evangelium und Apostolus" doch nur in einer Richtung mit dem Verhältnis von „Gesetz und Propheten" vergleichbar ist, während in anderen Richtungen die Parallele versagt.

2) In das Werden der neuen Sammlung scheint auch die ganz eigentümliche tertullianische Formel einzuführen (de praescr. 40): „instrumenta divinarum rerum et sanctorum Christianorum". Aber man weiß nicht sicher, was Tertullian unter den „instrumenta sanctorum Christianorum" verstanden wissen will.

3) Da Polykarp in seinem Brief dieses Schreiben plündert, aber nicht zitiert, also wie den I. Clemensbrief behandelt, während er mit Paulusbriefen anders verfährt, da es im Muratorischen Fragment fehlt und da Tertullian es in seinen älteren Schriften nicht zitiert (anders allerdings Irenäus), so erheben sich die Fragen, ob das Schreiben ursprünglich als

weiteres, wo man sie besaß, als apostolische Schriften im strengen Sinn der neuen Sammlung zugeschlagen wurden. Offenbar suchte man nach solchen Schriften, die ja recht eigentlich das waren, was man für den zweiten Teil der Sammlung bedurfte, und hat daher selbst das kleine Flugblatt, den Judasbrief, aufgenommen; denn man konnte seinen Verfasser als „apostolus" betrachten[1]. Nur schade, daß man so wenige Schriften der zwölf Apostel fand und daß sie immer nur von einem Apostel zeugten! Wo war eine Schrift, die von allen Aposteln zeugte und ihre Lehre wiedergab? Hier nun griff man nach der Apostelgeschichte. Bereits oben (S. 36. 37) ist von ihr die Rede gewesen; hier ist noch näher auf sie einzugehen. Sie bot zwar nicht alles, was man nach der Idee der neuen Sammlung, wie sie sich entwickelt hatte, wünschen mußte, aber sie bot doch außerordentlich viel. Sie stellte sich als die große Urkunde des Urapostolischen und der Beglaubigung dar, auf die nunmehr alles ankam. Folgende Vorzüge waren ihr vom Standpunkt der altkatholischen Zeit eigen:

(1) Sie war ein Werk desselben Schriftstellers Lukas, der durch sein im Evangelienkanon stehendes Buch bereits als vir apostolicus und kanonischer Schriftsteller anerkannt war[2];

(2) Sie erzählte die Urgeschichte der Kirche im Sinne einer heroischen Geschichte, d. h. sie beglaubigte ihre Klassizität;

(3) Sie brachte Reden und Zeugnisse aller Apostel durch den Mund des Petrus;

(4) Sie erzählte wenigstens von der Missionstätigkeit eines Urapostels (bzw. zweier), die als Werk aller Apostel aufgefaßt werden konnte;

Petrusbrief umlief und ob es zur ältesten Sammlung gehört hat. Ich sehe daher von ihm ab. Wohl aber darf man annehmen, daß die Petrusapokalypse zuerst der Sammlung angehörte, daß sich aber in Rom sehr bald ein Widerspruch erhob (s. das Muratorische Fragment und Näheres über diese Frage und die des Hirten unten).

1) Tertullian nennt ihn ausdrücklich so (de cultu I, 3: „[scriptura] Enoch apud Judam apostolum testimonium possidet").

2) Im Titel, den man dem Buche gab, hat man das allerdings nicht zum Ausdruck gebracht; aber Irenäus, das Muratorische Fragment und Tertullian heben es hervor. Für den Titel war die Erwägung, die sich auf den Inhalt des Buches bezog, wichtiger, s. u.

(5) Sie erzählte den Übergang von der Juden- zur Heidenmission durch Petrus und durch den Beschluß der Urgemeinde;

(6) Sie legitimierte den Paulus (im Sinne der vollen Apostolizität), sowohl ihn selbst als auch den Inhalt seiner Predigt, und gab höchst erwünschte Richtlinien, um „schwierige" Stellen in den Briefen des Paulus nach der kirchlichen communis opinio zu deuten.

Daß man das Buch im Lichte dieser Vorzüge sah, beweisen sofort die Ausführungen des Irenäus und Tertullian. Bei dem ersteren steht Paulus selbst und stehen seine Briefe einfach im Schatten der Apostelgeschichte; ihr Recht in der Geschichte und im Kanon erscheint lediglich durch sie gewährleistet; aber auch bei Tertullian ist es an entscheidenden Stellen nicht anders[1]. Und Irenäus sagt (III, 14, 1) kühnlich, Lukas sei „non solum prosecutor sed et cooperarius apostolorum" gewesen („maxime autem Pauli", füge er hinzu, um die exorbitante Behauptung doch etwas mit der wirklichen Geschichte zu versöhnen). Ferner führt der Verfasser des Muratorischen Fragmentes das Werk unter dem dreisten Titel: „Acta omnium apostolorum" ein[2], und von Tertullian hörten wir, daß er rund behauptet hat: „Qui Acta Apostolorum non recipiunt, nec spiritus sancti esse possunt". Man sieht hier deutlich, wie hoch man dieses Buch gestellt hat, was man von ihm verlangte und wie man es auszubeuten entschlossen war, indem man es zwischen die Evangelien und Paulusbriefe schob. Muß man aber nun konstatieren, daß nach dem Zeugnis des Tertullian die Gnostiker das Buch nicht in ihrem Kanon hatten, daß auch Enkratiten um 170 es ablehnten[3], daß es vor Irenäus und dem Muratorischen Fragment auch nicht das leiseste Zeugnis dafür besitzt, daß es zu den Leseschriften gehört hat oder in der Richtung auf die werdende Sammlung aspirierte[4], endlich daß es seiner

---

1) S. de praescr. 22. 23; adv. Marc. I, 20; IV, 2—5; V, 1—3 (s. auch die abgedruckten Stellen oben S. 35 Anm.; 37 Anm. 1).

2) Übrigens sagt auch schon der Titel, den das Buch in der Sammlung trägt: „*Πράξεις τῶν ἀποστόλων*", viel zu viel.

3) Bei Euseb., h. e. IV, 30, 5: *μὴ τὰς Πράξεις τῶν Ἀποστόλων καταδεχόμενοι.*

4) Man weiß von der Apostelgeschichte überhaupt nichts oder so gut wie nichts, bevor sie im Neuen Testament auftaucht.

wirklichen Natur nach unter den Verhältnissen, wie sie zwischen 70 und 170 bestanden, von keinem Gesichtspunkt aus zu einer Sammlung von maßgebenden Büchern geschlagen werden konnte — so ist offenbar, daß hier ein reflektiertes, entschlossenes Bewußtsein und eine starke Hand mit Autorität eingegriffen, das Buch in die Sammlung gesetzt und eben damit, sei es sofort, sei es in Kürze, die ideelle Sammlung in der Form des apostolisch-katholischen zweigeteilten N. T.s realisiert hat.

Die kleine Sammlung der apostolisch-katholischen Briefe und die Apostelgeschichte sind Parallelschöpfungen im Kanon. Sie dienen in ihm beide demselben Zweck; aber jene tun das sozusagen mit eigenem eingeborenem Recht — freilich vermögen sie bei ihrer geringen Zahl und Kleinheit den Zweck nur in sehr bescheidenem Umfang zu verwirklichen —; die Apostelgeschichte aber ist eingestellt worden und vermag, geschickt ausgebeutet, den Zweck in hohem Maße zu erfüllen.

Die Apostelgeschichte ist in gewisser Weise der Schlüssel zum Verständnis der Idee des kirchlichen Neuen Testaments und hat es zu dem Organismus, wie er vor uns steht, gemacht. Indem sie an die Spitze des „Apostolus“ trat, ermöglichte sie erst die Zweiteilung und rechtfertigte die Verbindung der Paulusbriefe mit den Evangelien. Man könnte auch von einer Dreiteilung sprechen, in welcher die Apostelgeschichte (samt den katholischen Briefen und der Joh.-Apokalypse) das Mittelstück bildet.

Die Apostelgeschichte beweist, daß das Neue Testament „jung“ ist, d. h. daß es in dieser seiner Form erst dem Ausgang des 2. Jahrhunderts angehört. In bezug auf die große Mehrzahl seiner Schriften ist es älter, denn sie waren seit geraumer Zeit Leseschriften (wenn auch nicht regelmäßige) und die Evangelien standen sogar schon seit Jahrzehnten dicht und gleichwertig neben dem A. T. Daher war auch der Übergang zum „Neuen Testament“ aus dem früheren Zustand für viele Gemeinden gewiß ein kaum bemerkbarer.

§ 3. Warum enthält das Neue Testament vier Evangelien und nicht nur eines?

Die ursprüngliche Bezeichnung der Evangelien im Kanon war folgende:

Das Evangelium | nach Matthäus,
nach Markus,
nach Lukas,
nach Johannes.

So bieten die ältesten Zeugen (das Wort „Evangelium" wird nicht wiederholt). Eine flüchtige Überlegung sagt uns, daß diese völlig gleichartigen und zugleich unvollständigen Titel nicht von den Verfassern selbst herrühren können, sondern ebenso als nachträglich aufgesetzte zu beurteilen sind wie der Titel: „*Πράξεις τῶν ἀποστόλων*". Also sind die ursprünglichen Titel verloren gegangen oder vielmehr gelöscht worden; denn Titel müssen diese Schriftwerke doch getragen haben.

Aber jene Überschriften können wir hinaufverfolgen bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts. Diese Tatsache und die Gleichartigkeit machen es gewiß, daß sie von dem herrühren, der die vier Bücher zuerst zusammengestellt und zu einer Einheit verbunden hat. Also ist das nicht erst geschehen (wie bei der Apostelgeschichte), als das zweigeteilte Neue Testament geordnet wurde, sondern schon früher[1].

Der gemeinsame handschriftliche Titel für alle vier Evangelien ist „Das Evangelium". Es ist nicht gleichgültig, daß der Sammler das Wort nicht vor jedes einzelne „Evangelium" geschrieben, es nicht bei jedem einzelnen Evangelium wiederholt hat. Zusammen sollten sie das Evangelium darstellen: keiner einzelnen Schrift unter ihnen kommt also das Recht zu, sich „das Evangelium" zu nennen. Noch weniger durfte daran gedacht werden, von einem Evangelium „des Matthäus" usw. zu sprechen; denn das Wort Evangelium hatte schon seinen selbstverständlichen Genetiv, nämlich „Jesu Christi".

Daraus ergibt sich aber andrerseits, daß man die Überschriften „Nach Matthäus" usw. nicht so deuten darf, als habe der Sammler damit sagen wollen, diese Bücher seien nicht von Matthäus usw. verfaßt, sondern gingen nur indirekt auf diese Männer zurück. Auch hat niemand im Altertum die Überschriften so verstanden. Ganz klar wird die Sache durch

1) Wäre es erst kurz vor d. J. 200 geschehen, so wäre auch voraussichtlich schon in der Überschrift Sorge dafür getragen worden, daß das Markus-Ev. als das des Petrus, das Lukas-Ev. als das des Paulus erschiene.

den Titel eines apokryphen Evangeliums: das Petrus-Evangelium will von Petrus geschrieben sein; denn Petrus spricht in ihm in der ersten Person; dennoch führt auch dieses Evangelium den Titel: „Evangelium nach Petrus". „Das Evangelium nach der Darstellung des Matthäus" (nicht nach der Überlieferung) usw. — das bedeutet der Titel: „*Κατὰ Ματϑαῖον*"[1].

Die vier Bücher sollten durch die Art und Gleichartigkeit der Überschrift als ein Werk in vierfacher Darstellung betrachtet werden. So faßte es auch Irenäus auf, wenn er von dem „viergestalteten" Evangelium spricht[2], und besonders klar wird das noch durch das Muratorische Fragment, dessen Verfasser umständlich, aber höchst bezeichnend schreibt: „Das 3. Buch des Evangeliums, nach Lukas", „Das 4. Buch des Evangeliums, nach Johannes". Der Sammler hat also diese vier Bücher nicht als Schriften beurteilt, die in erster Linie (oder überhaupt) um ihrer Verfasser willen wichtig waren, auch nicht als Schriften, von denen jede einzelne für sich erschöpfend der Aufgabe entspricht, die sie sich gestellt haben — denn sonst hätte er nicht vier zusammengestellt —, endlich auch nicht als „Evangelien" (als könnte es mehrere Evangelien geben), sondern als Bücher, welche gemeinsam das Evangelium darstellen. Was man von diesem wissen kann und soll, ist in ihnen enthalten.

Dieser Tatbestand läßt sich für Kleinasien bis in die früheste Jugendzeit des Irenäus zurückführen, d. h. bis in die Zeit kurz vor der Mitte des 2. Jahrhunderts; denn Irenäus weiß es nicht anders, als daß das so geartete schriftliche Evangelium immer existiert hat, ja er führt seine Viergestalt auf eine göttliche Heilsordnung zurück, die der Naturordnung entspricht und die schon im A. T. vorgebildet sei[3].

Daß aber Irenäus den Tatbestand so bezeugt hat, daß man ihn für Kleinasien bis vor die Mitte des 2. Jahrhunderts hinaufführen

1) Es gab auch Evangelien, die *καϑ' Ἑβραίους* und *κατ' Αἰγυπτίους* hießen. Hier kann das „*κατά*" nur „nach dem Gebrauch" oder ähnlich bedeuten. Wie es zu diesen Bezeichnungen gekommen ist, wissen wir nicht. Sie scheinen aber zusammenzugehören.: in Ägypten ist das im Gebrauche der Judenchristen befindliche Evangelium mit dem einen und das im Gebrauche von Heidenchristen befindliche mit dem anderen Namen bezeichnet worden.

2) III, 11, 8. 3) L. c., s. auch III, 1.

kann, ist nicht zufällig; denn — wie ich in meiner Chronologie I S. 589 ff. 681—701 gezeigt habe — läßt es sich höchst wahrscheinlich machen, daß die Zusammenstellung unsrer vier Evangelien in Kleinasien stattgefunden und daß das *εὐαγγέλιον τετράμορφον* seinen Siegeszug von dort, im Zusammenhang mit den antignostischen Kämpfen, angetreten und sich im Laufe einiger Jahrzehnte in den meisten Provinzialkirchen durchgesetzt hat.

Dort in Kleinasien haben nachweisbar schon lange vor der Mitte des 2. Jahrhunderts, nämlich schon z. Z. des Presbyters Johannes und unter seiner maßgebenden Mitwirkung, Konfrontationen und Auseinandersetzungen zwischen den vier Evangelien stattgefunden. Diese drehten sich zunächst um die Fragen der Vollständigkeit und der richtigen Reihenfolge der Begebenheiten in den betreffenden Evangelienschriften sowie um die Fragen der Augenzeugenschaft ihrer Verfasser und ob das Wesen des Christus in ihnen auf den gebührenden höchsten Ausdruck gebracht sei[1]. Wie es bei solchen Kontroversen zu geschehen pflegt, nahmen einige auch exklusiv Partei und wollten nur vom Johannesevangelium oder umgekehrt nur von den Synoptikern (oder auch nur von einem derselben?) etwas wissen, indem sie dabei die anderen Evangelien ins Unrecht zu setzen, ja sogar der Häresie zu bezichtigen versuchten. Das Ergebnis dieser Spannungen und Kämpfe war, daß man weder auf die Synoptiker noch auf „Johannes" verzichtetete, sondern sie in der oben angegebenen Weise neben einander stellte[2]. Die Zu-

---

1) Die Zeugnisse — und alle führen auf Kleinasien — findet man bei Papias, Clemens Alex., dem Murator. Fragment, Hippolyt-Epiphanius [Aloger] und Euseb., h. e. III, 24.

2) Damit war, ob man es wollte oder nicht, der Prinzipat des 4. Evangeliums gegeben; denn man konnte dieses Evangelium nur ablehnen oder mit seiner Anerkennung auch seine Superiorität stillschweigend einräumen. Dieses Evangelium — darin stimme ich Overbeck a. a. O. bei — duldet nach seinen eigenen Absichten keine anderen Götter neben sich. Dabei kann man zugestehen, daß sein Verfasser — wie der Presbyter in bezug auf Markus — die anderen Evangelien als recht wackere Leistungen schätzen und sie in diesem Sinn auch verteidigen konnte; aber neben sich wollte er sie gewiß nicht sehen. (Jülicher, Einl.[5] S. 465, sagt, Joh. sei nicht verfaßt, um Mt. u. Lc. zu

sammenstellung ist also augenscheinlich ein Kompromiß, nicht zwischen Juden- und Heidenchristen — dieser Gegensatz kam hier überhaupt nicht in Betracht — sondern zwischen Gewohnheiten und aufeinander prallenden Überlieferungen, die in bezug auf evangelische Lesebücher aus Achaja (so vielleicht Lukas), Palästina (so Matthäus), Rom (so Markus) und dem eigenen Lande in kleinasiatische Hauptgemeinden bzw. nach Ephesus kamen [1]. Daß das Zusammentreffen mehrer Evangelien zeitweilig zu einer gewissen historisch-sachlichen Kritik (Vollständigkeit und Reihenfolge der Begebenheiten, Höhenlage der Person Christi) geführt hat und somit in Kleinasien ein paar Jahrzehnte lang etwas in bezug auf die Evangelien geübt wurde, was sich die Kirche in den folgenden Jahrhunderten niemals mehr erlaubt hat, sei nur angemerkt.

Der Kompromiß ist unter dem Zeichen des Johannesevangeliums geschehen. Die, welche dieses junge Buch in Kleinasien gelesen wissen wollten, setzten sich gegenüber den „Alogern" durch. Da sie aber die ältere Lese-Überlieferung nicht zu be-

beseitigen. Gewiß — er hatte mit seinem Buch ganz andere Zwecke; aber war es im Sinne des Johannes, ihn neben jene Evv. zu stellen, und hat die Absicht, jene zu beseitigen, deswegen bei ihm nicht bestanden, weil sie selbstverständlich war?). Übrigens will auch das 3. Evangelium das Evangelium sein, und Eusebius, der doch Griechisch verstand, wird aus dem Prolog richtig herausgelesen haben, daß Lukas mit seinen Vorgängern, also auch mit Markus, nicht zufrieden war, sondern ihre Arbeiten für gewagte Leistungen hielt (h. e. III, 24, 15). Weiter zeigt der lapidare Eingang des Markus-Evangeliums, daß diese Schrift nicht eine unter vielen Darstellungen sein will, sondern die Darstellung. Endlich, jene beiden Evangelien zeigen trotz der hohen Ansprüche, die sie für sich stellen, doch an keinem Punkte, daß sie öffentliche Leseschriften der Kirche sein wollen; aber das Matthäusevangelium erhebt von vornherein diesen Anspruch. Ich zweifle nicht, daß die beiden anderen Synoptiker dadurch erst Rang und Würde öffentlich-kirchlicher Schriften erhalten haben, daß sie neben Matth. gestellt worden sind (s. meine „Neuen Unters. zur Apostelgeschichte", 1911, S. 94).

1) Wie man von der älteren Kontroverse „Juden- und Heidenchristentum" in diesem Zusammenhang ganz absehen muß, so auch von der Annahme, außer Marcion habe irgend jemand in der Kirche theologische Unterschiede unter den synoptischen Evangelien bemerkt. Wohl aber bestand in Kleinasien eine Kontroverse zwischen diesen und dem Johannesevangelium in bezug auf Augenzeugenschaft, Richtigkeit und theologischen Inhalt.

seitigen vermochten, entstand die Schwierigkeit einer Mehrzahl von Evangelien. Schon der in der Zweizahl gegebene Mißstand, wenn es sich lediglich um diese Zahl gehandelt hätte, richtete die Schwierigkeiten in vollem Umfang auf. Sie konnten kaum größer werden, wenn es sich um eine Drei- oder Vierzahl handelte; ja man darf wohl vermuten, daß die durch die geforderte und erlangte Rezeption des 4. Evangeliums geschaffene Situation erst die Möglichkeit geboten hat, nicht etwa nur den Matthäus oder nur den Markus und Lukas, sondern alle drei Schriften neben dem Johannesevangelium als kirchliche Evangelienbücher gelten zu lassen und damit auch, abgesehen vom Johannesevangelium, bestehenden Gewohnheiten Duldung zu gewähren, statt sie zum Verzicht zu nötigen.

Aber sollte damals, als dieses vierfältige Werk konstruiert wurde, diese Konstruktion wirklich im Sinne des Urhebers das letzte Wort gewesen sein oder sollte es nur vorläufig gelten? Ich habe in meinen „Reden und Aufsätzen“ (II S. 239ff.) einige Andeutungen gegeben, warum ich letzteres für sehr wahrscheinlich halte. Jülicher (a. a. O.) hat dem widersprochen und er behauptet sogar: „An 4 Evangelienbüchern brauchte man nicht mehr Anstoß zu nehmen als an 13 Paulusbriefen oder an den zahlreichen Parallelberichten über Bestandteile der ATlichen Geschichte. Die Differenzen empfand man ja nicht, freute sich vielmehr an der Bestätigung, die der neue Evangelist dem andern gewährte, und half sich im Notfall mit der naheliegenden Theorie der Ergänzung durch den jeweils Späteren. Wenn jede kleine Sekte ihr eines Evangelium hat, so ist das gerade so natürlich, wie daß in der über drei Weltteile verbreiteten katholischen Kirche verschiedene Bücher eine Weile sich in diesen Vorrang teilen, dann sich friedlich zusammenfinden.“

Ich kann in diesen Gegenbemerkungen nicht Erwägungen sehen, die jenem Zeitalter abgelauscht sind. Mußten ihm 4 Evangelien wirklich ebenso unanstößig sein wie 13 Paulusbriefe — davon zu schweigen, daß auch die 13 Paulusbriefe, wie die „Erklärungen“ des Muratorischen Fragments beweisen, nicht als ganz unanstößig empfunden wurden? Es liegt doch wohl im Wesen einer autoritativen Geschichtserzählung begründet, daß sie nur eine sein kann und daß sie sich in ihrem Ansehen bedroht fühlen muß, wenn sie andere Darstellungen

4 *

neben sich sehen soll[1]. Vollends aber, wenn diese Darstellung regelmäßig im Gottesdienst der Gemeinde dargeboten werden soll, muß die Abwechselung mit andern Darstellungen zu schweren Mißständen führen. Der Vergleich mit „Briefen" ist hier doch wenig am Platze. Nur die partikulare Adresse der Briefe machte gewisse Schwierigkeiten; aber von diesen abgesehen, hätte es so viele Briefe wie Psalmen geben können, ohne daß daraus ein Mißstand erwachsen wäre. Daß man an der Mehrzahl der Evangelien keinen Anstoß genommen und die Differenzen nicht empfunden hat, ist auch nicht richtig. Hat nicht schon der Verf. des Muratorischen Fragments geschrieben: „Licet varia singulis evangeliorum libris principia doceantur, nihil tamen differt credentium fidei, cum uno ac principali spiritu declarata sint in omnibus omnia de nativitate, de passione, de resurrectione etc.?" Das ist doch Anstößen gegenüber gesagt, die in der Mehrzahl an sich und in Differenzen begründet sind, unter denen als besonders wichtiges Beispiel e i n e hervorgehoben wird! Und ist nicht die ganze Ausführung des Irenäus (III, 11, 9) eine Apologie der V i e r z a h l gegenüber der natürlichen Forderung der E i n z a h l? Auch er muß gegenüber dem „*τετράμορφον*" (was übrigens selbst schon eine Abschwächung des wirklichen Tatbestandes bedeutet) das „*ἑνὶ πνεύματι συνεχόμενον*" ausspielen, was doch im Grunde keine wirkliche Befriedigung gewähren kann, und nach ihm und dem Verf. des Muratorischen Fragments ist noch häufig in der Kirche die anstößige Mehrzahl künstlich auf die Einzahl zurückgeführt worden. „Die Differenzen empfand man nicht", sagt J ü l i c h e r; aber das Umgekehrte ist vielmehr der Fall: von den beiden verschiedenen Genealogien Jesu an bis zu den Erscheinungsberichten nach der Auferstehung hat man die Differenzen in den Evangelien aufs peinlichste empfunden und Harmonisierungsversuche aller Art unternommen; man denke an Julius Afrikanus usw. Daß man sich „der Bestätigung freute, die der neue Evangelist dem anderen gewährte", kann ich kaum irgendwo bezeugt finden. Was brauchte ein Evangelist, der Matthäus oder Markus hieß, noch eine „Be-

1) Der Vergleich mit den doppelt berichteten ATlichen Erzählungen trifft nicht zu; denn wir wissen nicht, welche Schmerzen sie bei der Kanonisierung in der Synagoge bereitet haben. Die Kirche stand aber in diesem Fall nicht mehr vor der Wahl; sie hatte sie einfach hinzunehmen.

stätigung" seiner Darstellung? Vollends aber „die naheliegende Theorie der Ergänzung durch den jeweils Späteren", die von Jülicher selbst als „Notfall" charakterisiert wird, widersprach im Grunde der Idee eines kanonischen Evangelienbuchs, tauchte erst verhältnismäßig spät auf und bot gewiß keine reine Freude. Endlich muß ich die Erwägung ablehnen, daß es — wenn jede kleine Sekte ihr eines Evangelium hat — gerade so natürlich sei, wie daß in der über drei Weltteile verbreiteten katholischen Kirche verschiedene Bücher sich eine Weile in diesen Vorrang teilen, dann sich friedlich zusammenfinden". Hier scheint mir der Unterschied von kleiner Sekte und großer Kirche zu Unrecht eingeführt zu sein: die Bedürfnisse der großen Kirche konnten an diesem Punkte nicht andere sein als die der kleinsten Sekte. Dazu — alle christlichen Gemeinschaften, die wir kennen (nicht nur kleine Sekten), soweit sie sich nicht erst nach der Schöpfung der Vier-Evangelien-Sammlung aus der katholischen Kirche selbst entbunden haben, hatten nur ein Evangelium, so die Judenchristen in Palästina und Ägypten, die alten Heidenchristen in Ägypten, die marcionitische Kirche in der ganzen Welt, die gnostischen Judenchristen und jene Kleinasiaten, welche die synoptischen Evangelien verwarfen. Die Mehrzahl ist zunächst eine vollkommene Singularität, auf die man auch, wenn man die ältesten christlichen Schriften liest, welche evangelischen Stoff oder „das Evangelium" zitieren (I Clemensbrief, Didache usw.), durchaus nicht gefaßt ist.

Die Frage ist daher wohl berechtigt, ob man in Kleinasien, als man nach Spannungen und Kontroversen vier Evangelien als zur öffentlichen Lektüre geeignet konzedierte, dies im Sinne einer definitiven Lösung der Frage getan hat. Dem Markusevangelium und der Redesammlung (Q), deren Verfasser wahrscheinlich der Apostel Matthäus gewesen ist, waren unser Lukas und Matthäus gefolgt. Sie stellen sich als „Harmonien" zwischen diesen beiden Quellen dar, die in ihnen zu Einheiten verarbeitet sind ohne Rücksicht auf die Würde ihrer Verfasser. Warum sollte nicht nunmehr eine neue Stufe einheitlicher Verarbeitung gewonnen werden und die konzedierte Vierzahl der „Getrennten" somit als etwas nur Vorläufiges betrachtet worden sein? Die Frage wäre auch dann keine überflüssige, wenn wir nichts Weiteres wüßten; denn sie entspricht dem bisherigen Gange der

Evangelienbildung. Aber wir sind ja nicht ohne Kunde! Zwar die Vermutung, daß schon dem Justin neben den getrennten Evangelien eine Evangelienharmonie zur Verfügung gestanden hat, durch eine Reihe von Beobachtungen nahe gelegt, läßt sich trotz aller Bemühungen nicht zu einer hinreichenden Wahrscheinlichkeit erheben. Aber sicher ist bekanntlich, daß Tatian eine Harmonie aus den 4 Evangelien verfaßt hat und daß dieses Werk sehr bald im Osten als „das Evangelium“ die weiteste Verbreitung erhielt. Nicht zu privaten Zwecken hat Tatian es augenscheinlich zusammengestellt, sondern, wie der Erfolg lehrt, um die Evangelien der Getrennten zu ersetzen. Neuerlichst hat von Soden sen. und haben andere neben ihm behauptet, das Werk müsse auch in ältester Zeit auf dem Boden der griechisch-lateinischen Kirche eine große Rolle gespielt haben, da es die Texte der Evangelien in diesen Kirchen außerordentlich beeinflußt habe; allein diese Hypothese bedarf mindestens erst noch der Bestätigung. Jedoch soviel ist nicht wohl in Abrede zu stellen, daß dieses Buch in seinen Absichten und Wirkungen nicht nur auf die syrischen Kirchen beschränkt gewesen ist, sondern der Gesamtkirche dienen sollte und diese Absicht auch nicht ganz verfehlt hat. Ferner aber hören wir von Hieronymus, daß auch der Bischof Theophilus von Antiochien eine Evangelienharmonie (um d. J. 180) zusammengestellt habe[1]. Leider ist uns nichts Näheres über sie bekannt; aber wir dürfen schließen, daß er wie Tatian die Vierzahl der Evangelien als etwas nur Vorläufiges empfunden hat.

Was aber hat den Prozeß, die vier Evangelien in eins zu setzen, sowohl in Kleinasien als auch sonst in den griechisch-lateinischen Kirchen aufgehalten, so daß es trotz aller Anstöße, die die Mehrzahl als solche bot, doch bei ihr geblieben ist? Die Antwort scheint mir nicht schwierig zu sein. Auch hier ist das überall in den Kirchen bald nach dem Anfang des 2. Jahrhunderts so mächtig sich entwickelnde Interesse an der Beglaubigung wirksam gewesen (s. o. S. 37ff.). Dieses Interesse — das Interesse an dem Apostolischen, an der sicheren Tra-

1) Ep. ad Algasiam (I p. 860f. Vallarsi): „Theophilus, Antiochenae ecclesiae septimus post Petrum apostolum episcopus, qui quattuor evangelistarum in unum corpus dicta compingens ingenii sui nobis monumenta dimisit, etc.“

dition — griff über alle anderen und über alle Anstöße hinaus und unterwarf sie sich. Darstellungen von Matthäus, von Johannes usw. zu besitzen, mußte den Kirchen im Kampfe mit dem Gnostizismus wichtiger sein als jede andere Erwägung[1]. Schon bei Justin, der ja bereits gegen die Häretiker ausführlich geschrieben hatte, als er seine Apologie verfaßte, sieht man das. Auch ihm sind die Evangelien natürlich in erster Linie wichtig als Herrnschriften; aber fast ebenso wichtig sind sie ihm als „Denkwürdigkeiten der Apostel". Und wir haben allen Grund zu der Annahme, daß auch schon Papias, der etwas ältere Zeitgenosse des Justin, sie ebenso beurteilt hat: die apostolischen Namen, welche die Evangelien führten, durch die sie ihren apostolischen Ursprung dartaten, bildeten eine Hauptinstanz im Kampf um die zuverlässige Erkenntnis der Person Christi und der evangelischen Geschichte mit den Häretikern. Das Interesse der Beglaubigung der Tradition ließ es nicht mehr zu, die vier Evangelien in eins zu setzen; denn dann hätte man die Namen verloren oder mindestens ins Unsichere gestellt. Also konnten die Bemühungen um ein „Diatessaron" sich nicht mehr durchsetzen; es mußte bei den vieren verbleiben, die ihre Einheit taliter qualiter am „spiritus principalis" haben: das Evangelium bleibt „tetramorphon" im Sinne der Getrenntheit[2]. Im Grunde ist es dasselbe Interesse, das zum zweiten Teil des Neuen Testaments (dem „Apostolus") geführt hat, welches auch die Vier-Evangelien-Sammlung verewigte, statt sie auf eine schriftstellerische Einheit zu bringen. In der Bezeichnung, welche schon der Verf. des Muratorischen Fragments für die ganze Sammlung gebraucht hat („apostoli"), kommt dieses Interesse zu scharfem Ausdruck. Auch in der Vierzahl unserer Evangelien, nicht nur im zweiten Teil des Neuen Testaments, haben wir ein Denkmal der apostolischen Tradition, die sich neben das Herrnwort und die Herrngeschichte stellt. Mit großen Verzichten bzw. Opfern ist dieses Denkmal erkauft; denn man nahm nun alle Schwierigkeiten in den Kauf,

---

1) So sprach man ja auch von der *„διδαχὴ τοῦ κυρίου διὰ τῶν ιβ' ἀποστόλων"* und von der *„τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολὴ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος* (II Pet. 3, 2).

2) Anerkannt von Lietzmann („Wie wurden die BB. des N. T. heilige Schrift?" 1907, S. 67).

die diese Vierzahl der öffentlichen Lesung, dem Taufunterricht und der gelehrten Nacherzählung bereiten mußte, Schwierigkeiten, die gewiß ursprünglich fast für unüberwindliche gegolten haben.

Die in der Überschrift dieses Paragraphen gestellte Frage ist somit also zu beantworten: Das N. T. enthält vier Evangelien und nicht nur eines, weil in Kleinasien (voraussichtlich in Ephesus), von wo diese Ordnung der Dinge zu den anderen Kirchen gekommen ist[1], die vier Evangelien am Anfang des 2. Jahrhunderts zusammentrafen und man sie nach Spannungen und Kämpfen friedlich zusammenordnete in der Absicht, eine einheitliche Form der kirchlichen Darbietung für sie zu finden. Diese Absicht aber wurde sehr bald von der Einsicht durchkreuzt, daß den vier Büchern, als Werken des Matthäus und Johannes, des Markus und Lukas, eine unersetzliche Bedeutung im Kampf gegen die falschen Traditionen der Gnostiker zukommt. Daher ließ man diese apostolischen Werke trotz aller Schwierigkeiten, die sich nun erhoben, als getrennte bestehen und schenkte Versuchen, wie sie das folgerechte Unternehmen des Tatian bezeichnet, kein Gehör.

§. 4. Warum hat sich im Neuen Testament nur **ein** „Offenbarungsbuch" halten können, warum nicht mehrere oder — keines?

Bei der Beantwortung dieser Frage[2] kann man zweckmäßig vom Muratorischen Fragment ausgehen. Es bietet am

---

1) Dafür, daß das Matth.-Ev. noch am Anfang des 2. Jahrhunderts in Rom wenig oder garnicht bekannt war, besitzen wir auch ein äußeres Zeugnis, das allerdings nicht ganz klar ist, s. jene syrisch erhaltene Notiz des Eusebius (Pseudo-Eusebius) über den Stern des Magier (Nestle, Marginalien u. Materialien S. 72, vgl. meine Chronologie II S. 126): „Im 2. Jahr des Kommens unseres Herrn, unter dem Konsulat von Cäsar und Capito im Monat Kanun II kamen diese Magier von Osten und beteten unseren Herrn an. Und i. J. 430 (1. Okt. 118/9), unter der Regierung Hadrians, unter dem Konsulat des Severus und Fulgus [Fulvus] (ann. 120) und dem Episkopat des Xystus, Bischofs der Stadt Rom, erhob sich diese Frage unter den Leuten, welche mit der h. Schrift bekannt waren, und durch die Bemühungen großer Männer an verschiedenen Orten wurde diese Geschichte vorgesucht und gefunden, und in der Sprache derer geschrieben, welche dafür sorgten."

2) Sie ist bereits oben S. 25 gestreift worden, aber bedarf noch spezieller Ausführungen.

Schluß seines positiven Teils eine Satzgruppe, die also paraphrasiert werden darf:

„Auch Apokalypsen nehmen wir an, aber nur zwei, die des Johannes und des Petrus; doch wird die letztere von einer Minorität unter uns abgelehnt. Vom Hirten des Hermas als Bestandteil der Sammlung aber darf weder jetzt noch jemals die Rede sein; denn er ist ja erst in unseren Zeiten — unter dem Bischof Pius, dem Bruder des Verfassers — in Rom niedergeschrieben worden; unsere Sammlung aber kann nur „apostoli“ enthalten. Auch dem Alten Testament, wie einige wollen, die auf den prophetischen Charakter des Buchs hinweisen, darf er nicht hinzugefügt werden; denn dieses Buch der Propheten ist abgeschlossen. So muß es bei der privaten Lektüre der Schrift des Hermas sein Bewenden haben [1].“

Überlegt man genau, was diese Worte besagen, so kann nicht zweifelhaft sein, daß ihr Schreiber meint, prophetische Schriften (Apokalypsen) gehören als solche überhaupt nicht in die kirchliche Sammlung. Er drückt sich aber gewundener aus, weil ja faktisch, wie er nicht leugnen kann, drei Schriften hier zur Frage stehen, die prophetischen Charakter haben, von denen er selbst zwei bestehen läßt. Mit dieser Position steht er in der Mitte zwischen zwei Gruppen in seiner Kirche, von denen die eine nur eine Apokalypse, die andere aber d r e i öffentlich gelesen wissen will. Die erstere hat zwar nicht seinen Beifall, aber sie erregt merkwürdigerweise auch nicht sein Mißfallen: ganz objektiv konstatiert er nur ihre abweichende Meinung [2]. Die Forderung der anderen dagegen widerlegt er und lehnt sie

1) Z. 71 ff.: „Apocalypses etiam Johannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt. Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Hermas conscripsit sedente cathedra urbis Romae ecclesiae Pio episcopo fratre eius, et ideo legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas completo numero neque inter apostolos in finem temporum potest.“

2) Es ist der einzige Fall dieser Art im ganzen Verzeichnis. — Bei Irenäus und Tertullian fehlt die Petrus-Apokalypse, wenn sie nicht, den letzteren betreffend, vielleicht in dem apokryphen Zitat steckt, das ich in meiner Abhandlung über die Bibliothek Tertullians leider übersehen habe (gütige Mitteilung von Hrn. Tame, Cambridge), de resurr. 32: „habes scriptum: ‚Et mandabo piscibus maris et eructabunt ossa quae sunt comesta, et faciam compaginem ad compaginem et os ad os‘“.

mit verhaltener, aber unverkennbarer Leidenschaft ab[1]. Man kann hieraus nur den Schluß ziehen: als die neue Sammlung geschaffen wurde, umfaßte sie drei Apokalypsen[2]. Aber sehr bald erhob sich in Rom selbst ein Widerspruch, dem bei der Majorität die dritte Apokalypse zum Opfer fiel, bei einer Minorität auch die zweite. Der Widerspruch bezog sich auf das Recht von Apokalypsen (prophetischen) Büchern in der neuen Sammlung überhaupt. Wenn also doch die Johannes-Apokalypse bzw. zunächst auch die Petrus-Apokalypse sich durchsetzten, so können sie das nicht ihrem prophetischen Charakter, sondern lediglich ihrem apostolischen verdankt haben.

Hiermit aber ist ein Gegensatz zu den ersten Anfängen der Kanonsgeschichte gegeben, wie er stärker gar nicht gedacht werden kann. Der Gegensatz liegt schon in der Tatsache beschlossen, daß, als man die Sammlung konstruierte, nur drei Apokalypsen Aufnahme gefunden haben, aber erst in der Abweisung aller Apokalypsen bis auf eine kommt er zum vollen Ausdruck. Ursprünglich waren die apokalyptisch-prophetischen Flugblätter und Schriften — sowohl jüdisch-messianische, die nicht in das A. T. Aufnahme gefunden hatten, als neue christliche — allein die Schriftstücke, welche ihrer Autorität nach dem A. T. an die Seite traten. Da die „Herrnworte" zunächst nicht schriftlich fixiert waren, so darf man ohne Übertreibung sagen: ursprünglich haben die Apokalypsen ideell und z. T. auch schon ganz reell eine zweite Sammlung dargestellt, also den Grundstock eines eigenartigen Neuen Testaments[3] gebildet, das aber im Entstehen untergegangen ist. Die Esra-, Moses-, Henoch-Apokalypse werden vom Judasbriefe an in der nachapostolischen Literatur als Instanzen zitiert; Hermas zitiert sonst nichts als eine Eldad- und Modad-Prophetie (Vis. II, 3, 4). Aber auch schon Paulus zitiert (Ephes. 5, 14) eine Apokalypse, desgleichen

1) Wenn auch nicht mit solch maßloser Leidenschaft wie Tertullian in der Schrift de pudicitia.

2) Auch Irenäus und Tertullian (am Anfang seiner Schriftstellerei) zählen den Hermas zu den maßgebenden Schriften, also zur neuen Sammlung.

3) Bzw. einer Erweiterung des A. T.s. Noch Tertullian plädiert in der Schrift de cultu fem. dafür (I, 3), den Henoch in das A. T. der Kirche aufzunehmen.

der erste und der zweite Clemensbrief (c. 23, bzw. c. 11). Der Verfasser der Didache (11, 7. 11) verbietet jede Kritik an christlichen Prophetensprüchen, also auch an Prophetenschriften, ja setzt die Kritik an ihnen der Sünde wider den h. Geist gleich. Das heißt doch: die Autorität des Prophetischen ist absolut und ihr muß ganz unbedingt gefolgt werden. Der Verfasser der Johannes-Apokalypse beschließt sein Buch mit der Ankündigung fürchterlicher Strafen für jeden, der an dieser Prophetie irgendwelche Veränderung vornimmt (22, 18f.), stellt sie also damit auf die höchste Höhe. Hermas verlangt, daß seine kleine Apokalypse überall in den Kirchen verlesen werde[1]. Justin im Dialog (c. 81) beschreibt erst nach Jesajas (c. 65) das Millennium, sodann fährt er fort, daß auch „bei uns" ein Mann namens Johannes in einer ihm gewordenen Apokalypse vom tausendjährigen Reich prophezeit habe, und schließt daran ein Herrnwort. Daß „bei uns" die Gaben der Propheten fortdauern (s. c. 82 u. sonst), ist dem Justin der entscheidende Beweis dafür, daß „wir" das Volk Gottes sind. Kein Zweifel — ein Corpus christlicher Prophetenschriften war als neue Sammlung zu erwarten.

Warum haben wir nun nicht als „Neues Testament" eine solche Sammlung erhalten? Warum sind die Ersten die Letzten geworden, ja nicht einmal die Letzten — warum haben sie fast alle weichen müssen?

Die Antwort wurde in der Hauptsache bereits oben gegeben: der Gang der innern kirchengeschichtlichen Entwicklung schob in den JJ. 150—180 den Begriff des „Apostolischen" als souveränen in den Vordergrund und verbannte zugleich mehr und mehr den Begriff des Prophetischen. Zwar führte erst die montanistische Kontroverse den Prozeß zu seinem Ende; ohne sie hätte er nicht nur viel länger gedauert, sondern hätte wohl auch einen etwas anderen Ausgang genommen. Allein andererseits ist nicht zu verkennen, daß jene Kontroverse nur das akute Symptom einer Entwicklung war, deren Notwendigkeit im Wesen der sich konsolidierenden Kirche lag. Jede kirchliche

1) Vis. II, 4. Der Gemeindevorsteher muß sie an die auswärtigen Gemeinden schicken, eine gewisse Grapte soll sie in Rom den Witwen und Waisen vorhalten und Hermas selbst wird sie den römischen Presbytern vorlesen.

Gemeinschaft, die Traditionskirche wird, muß das „Prophetische“ als maßgebendes verbannen. Es mag im Leben des einzelnen und zur Erbauung kleinerer Kreise seine Rolle fortspielen, es mag auch als lebendiges Dekorationsstück in der Kirche seinen Wert behalten, aber „kanonisch“ kann es einfach deswegen nicht sein, weil in den Traditionskirchen diese Funktion ausschließlich der Tradition selbst und dem sie verwaltenden Amte gebührt. Diese beiden Größen gehören enge zusammen und können ihres Amtes nur walten, wenn sie keine andere Autorität neben sich haben. Die „Tradition“ hat aber in den Kirchen notwendig den Charakter des „Apostolischen“. Fordert nun die Entwicklung der Dinge das Apostolische auch in bezug auf Schriften zur Geltung zu bringen, so müssen alle pneumatisch-prophetischen Schriften, wenn sie sonst keine Autorität nachweisen können, dahinfallen. Ihre Verfasser sind nur persönlich begnadet, besitzen aber sozusagen keine missio canonica.

Nach diesem Grundsatz ist um d. J. 180 nahezu alles Prophetische ausgeschaltet worden, als man die neue Sammlung konstruierte, die sich an diesem Punkte am sichersten als auf einer Auswahl ruhend erweist. Wenn man dennoch drei Apokalypsen beibehielt, so ist die Erklärung dafür in bezug auf die Johannes- und Petrus-Apokalypse sehr einfach. Sie galten als apostolische Schriften[1] und damit waren sie gerettet. Ihr apostolischer Charakter hat sie der Aufnahme fähig gemacht — und es kam hinzu, daß sich in der Johannes-Apokalypse sieben (ermahnende) Briefe fanden, worauf das Muratorische Fragment gewiß nicht ohne Grund hinweist; ob in der Petrus-Apokalypse auch gewisse Teile des Inhalts in Ermahnungen bestanden, wissen wir nicht. Aber was hat den Hirten des Hermas geschützt, als man einmal entschlossen war, das Prophetische in der neuen Sammlung nicht gelten zu lassen, sondern es auf das A. T. zu beschränken? Wahrscheinlich konnte man ihn zunächst nicht los werden, weil sein Ansehen ein zu großes war, müssen

1) Auf den apostolischen Charakter der Johannes-Apokalypse hat bereits Justin Wert gelegt, wenn er (l. c.) ihren Verfasser nicht nur als „einen der Unsrigen namens Johannes“, sondern auch als „einen der Apostel des Christus“ einführt.

doch alle Theorien stets mit der Macht des Tatsächlichen Kompromisse schließen! Sodann nimmt das Prophetische nur einen Teil des Raumes in dem Buche ein, das sonst aus Ermahnungen aller Art besteht, die der neuen Sammlung keine Schwierigkeiten boten. Endlich mag man in weiten Kreisen selbst in Rom um d. J. 180 gar nicht mehr gewußt haben, wie jung das Buch ist, ja bereits geflissentlich auf den Hermas hingedeutet haben, den Paulus im Römerbriefe (16, 14) gegrüßt hat[1], um dem Verfasser so eine gewisse Apostolizität zu geben. Daß das Muratorische Fragment ausdrücklich die späte Abfassungszeit des Buchs darlegt, scheint doch darauf zu deuten, daß die Tatsache nicht mehr allgemein bekannt war.

Aber mußte der Bruch mit der alten Überlieferung, der in der Zurückweisung des Prophetischen lag, in den Gemeinden nicht wie eine Revolution empfunden werden? Das wäre in der Tat der Fall gewesen, wenn die spätjüdischen Apokalypsen und die jungen christlichen jemals regelmäßig kirchliche Leseschriften gewesen wären; aber das läßt sich nicht nachweisen. Wohl wurden sie, wie wir gesehen haben, ziemlich reichlich zitiert, aber die Gemeinden kannten gewiß nur einzelne Sprüche aus ihnen. Die neue Theorie, wenn sie die drei oben genannten Apokalypsen verschonte, konnte sich daher einschleichen, ohne daß ein Bruch empfunden wurde. Ja man wird auch umgekehrt sagen dürfen: die neue Theorie konnte überhaupt nur deßhalb entstehen, weil die herrschende Lektionspraxis sie ungesucht vorbereitet hatte.

Erst als man auf Grund der Theorie dieser Praxis zu nahe trat, entstanden Kämpfe. Von solchen hören wir zwar in bezug auf die Petrus-Apokalypse nichts; aber hier dürfen wir annehmen, daß die Abfassung durch Petrus schon frühe kontrovers geworden sein muß. Diejenigen römischen Christen, welche nach dem Zeugnis des Muratorischen Fragments dieses Buch in der Kirche nicht gelesen wissen wollten, haben aller Wahrscheinlichkeit nach bereits die Abfassung durch Petrus in Abrede gestellt — gewiß nicht auf Grund kritischer Untersuchungen, wohl aber, wie man annehmen darf, weil die Apokalypse ein in den

---

1) Die Kombination begegnet freilich erst bei Origenes (Comm. in Rom. X, 31).

Evangelien nicht erzähltes längeres Gespräch Jesu mit den Jüngern enthielt, welches verdächtig an Gnostisches erinnerte[1]. Gewiß ist — wo das Buch dahinfiel, hielt man es für pseudopetrinisch. Ohne Sang und Klang ist es verschwunden, hier und dort vor dem endgültigen Untergang noch einmal flüchtig aus dem Schlunde auftauchend.

Ernstlich hat sich der Hirte des Hermas gegen seine Ausstoßung gewehrt. Da er nichts Sicheres für sich sprechen lassen konnte als die „Gewohnheit", zeigt er durch sein langsames Versinken, ein wie mächtiges Element diese in dem ganzen Prozeß gewesen ist. Der Kampf gegen ihn, den rezipierten, den der Verfasser des Muratorischen Fragments auf Grund des neuen kanonischen Prinzips sofort aufgenommen hat[2] und den Tertullian aus montanistischen Erwägungen fortsetzte, hat hauptsächlich in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts gespielt; er endete — anders konnte es nicht sein — unglücklich, und selbst die Vorliebe des Origenes für das Buch vermochte es dem neuen Prinzip gegenüber nicht mehr zu retten. An diesem, nicht an den Vorwürfen Tertullians, ist es gescheitert, wenn es sich auch in einigen Kirchen (besonders in den ägyptischen und lateinischen) noch lange Zeit hindurch Freunde bewahrte und obgleich sogar der Versuch nicht gefehlt hat, das Buch als prophetisches durch Einschiebung in das A. T. der kirchlichen Sammlung zu erhalten[3].

Aber das neue Prinzip kehrte sich, nach dem Vorstoß der Aloger, im 3. Jahrhundert auch gegen die letzte Apokalypse,

---

1) Schon um d. J. 200 zirkulierten zahlreiche Schriften, die von Gesprächen Jesu mit seinen Jüngern (namentlich nach der Auferstehung) berichteten. Die meisten von ihnen waren häretisch und erregten bei den Rechtgläubigen Anstoß. Von hier aus mußten nüchterne und besorgte Männer, auch ohne einen Aufwand an Kritik machen zu müssen, zu dem Urteil kommen, daß alle Geschichten von Jesus, die nicht in den Evangelien stehen, zu verwerfen sind und daher auch die Bücher, die solche enthalten. Das betreffende Stück in der Petrus-Apokalypse mußte strengeren „Kanonisten" sehr verdächtig vorkommen.

2) Daß er sachlich Anstoß an dem Buch genommen hat, wird lediglich in seine Worte eingetragen.

3) Über die lehrreiche Geschichte des Buchs bis tief in das Mittelalter hinein s. die Prolegomena zu meiner Ausgabe (p. XLIV—LXXI).

die Johannes-Offenbarung. Die Tatsachen und ihre Folgen sind zu bekannt, als daß es nötig wäre, hier auf sie einzugehen, auch fallen sie außerhalb des Rahmens, der dieser Untersuchung gesteckt ist. Aber sie sind das Siegel für die Richtigkeit der hier angestellten Betrachtung. Wenn man selbst dieses alte und höchstangesehene Buch in der Sammlung nicht leiden wollte — wie groß erscheint da der Abstand von der Vergangenheit und wie sicher das neue Prinzip, daß das Prophetische als solches nicht in das Neue Testament gehört! Gewiß, man nahm in Alexandrien und Cäsarea Anstoß an dem Chiliasmus des Buchs und an vielem anderen, aber man wollte überhaupt nicht Offenbarungen gelten lassen, die das Bild veränderten, das man sonst aus den Worten Christi und der Apostel gewann. Ebendeshalb begann man den apostolischen Charakter des Buchs zu bestreiten; denn auf einem anderen Wege konnte man es nicht los werden. Wäre es nach Eusebius' wahrer Meinung gegangen, so hätten wir das Buch heute nicht im N. T.; aber dieser gewissenhafte Buchhalter brachte es nicht über sich, seine Meinung dem geschichtlichen Tatbestande wirklich überzuordnen, den er pflichtschuldig zu konstatieren sich gezwungen sah. Hätte Athanasius in dem berühmten Festbrief das Urteil des Dionysius und Eusebius anerkannt, so wäre das Buch auch verloren gewesen; denn damals war auch das Abendland bereit, alles anzunehmen und zu verwerfen, was der große Bischof Alexandriens vorschrieb. Aber Athanasius folgte in seinem Verzeichnis als Kirchenmann der Überlieferung seiner Kirche, und diese hatte — trotz Dionysius — die Johannesoffenbarung in Kraft erhalten. Damit war das Buch definitiv für das N. T. gerettet. Es war nur eine Frage der Zeit, wie lange einige orientalische Kirchen bei seiner Verwerfung beharren würden. —

Die Antwort auf die in der Überschrift dieses Paragraphen gestellte Frage lautet: Das Neue Testament enthält deshalb nicht mehrere Apokalypsen (bzw. prophetische Bücher), weil nach den Prinzipien, die zu seiner Schöpfung am Ende des 2. Jahrhunderts geführt haben, das Prophetische als solches überhaupt aus seinem Bereiche ausgeschlossen war; es erhielt sich aber doch eine Apokalypse, weil diese als Schrift eines Apostels nach eben jenen Prinzipien in der apostolischen Sammlung nicht fehlen durfte.

§. 5. Ist das N. T. eine bewußte Schöpfung, und wie sind die Kirchen zu einem einheitlichen Neuen Testament gelangt?

Der Dialog des Justin mit Trypho ist die sicherste Urkunde dafür, daß es noch im 6. Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts ein Neues Testament schlechterdings nicht gegeben hat (s. o. S. 12). Dasselbe bezeugt die montanistische Bewegung (s. o.), die in ihrer Eigenart überhaupt nicht hätte aufkommen können, wenn bereits ein Neues Testament vorhanden gewesen wäre. Andererseits ist um d. J. 185 Irenäus ein Zeuge für die neue Sammlung, wenn auch noch nicht für die Art von Geschlossenheit, die sie erst in der zweiten Periode des montanistischen Kampfes erhalten hat. Diese wird erstmalig um das J. 200 vom Muratorischen Fragment und von Tertullian bezeugt. Die zweiteilige Sammlung als „Bücher des Neuen Bundes" ist also zwischen c. 160 und 180, ihre relative Geschlossenheit zwischen c. 180 und 200 entstanden [1].

Der Unterschied zwischen dem bei Irenäus und dem im Fragment und bei Tertullian vorliegenden Befunde ist kein ganz geringer. Man kann sogar bei strenger Beurteilung sagen, es läge bei jenem überhaupt noch kein N. T. vor; denn dieser Name findet sich nicht bei ihm, und so großes Gewicht er auf die Vierzahl der Evangelien legt, so unbekümmert ist er sonst in bezug auf die Zahl der Bücher, so daß die Evangelien noch für sich zu stehen scheinen. Allein dieser Eindruck ist bei näherem Zusehen doch ein falscher. Auch bei ihm liegt die Sammlung schon in einer Struktur vor: Evv., Apostelgesch., Paulusbriefe, und die Apostelgeschichte ist die Brücke zu den letzteren, legitimiert ihre Stellung und bestimmt ihre Auslegung. Dazu kommt, daß die Auswahl der Bücher sich ganz wesentlich bei diesen drei ältesten Zeugen deckt. Es ist also schon bei Irenäus das Charakteristische der apostolisch-katholischen Samm-

1) Die NTlichen Schriften heißen nun „Heilige Schriften" und werden sämtlich mit „γέγραπται" zitiert, wie die ATlichen; aber Nachwirkungen des älteren Zustandes, in welchem es nur ATliche h. Schriften gegeben hat, lassen sich im Sprachgebrauch bei den Schriftstellern des 3. Jahrhunderts noch immer konstatieren, besonders stark natürlich bei den Autoren am Anfang dieses Jahrhunderts.

lung gegeben, und das Fragment und Tertullian bezeichnen ihm gegenüber nicht eine neue Stufe, sondern eine etwas weitere Entwicklung auf derselben Stufe, die der kirchengeschichtlichen Entwicklung der zwei letzten Jahrzehnte des 2. Jahrhunderts entspricht.

(1) Die Struktur („evangelicae et apostolicae litterae", die letzteren eröffnet mit der Apostelgesch.) — sie vor allem bürgt dafür in einem Zeitalter, da man die h. Schriften noch auf Rollen schrieb, daß das Neue Testament von einem gewissen Punkte seiner Entwicklung an eine bewußte Schöpfung ist.

Die Kritik macht noch immer Umstände, die Frage, ob bewußte Schöpfung oder nicht, scharf zu stellen. Bis zu einem gewissen Grade ist diese Zurückhaltung verständlich und zu rechtfertigen. In der Tat: man kann und muß in der Entwicklung der Dinge, die zur Bildung des N. T.s geführt haben, sehr vieles ohne die Annahme einer bewußten Schöpfung aus der Lektionspraxis usw. erklären, nachdem sich einmal die vier Evangelien in Asien zusammengefunden hatten und in dieser Vierzahl eine Kirche nach der anderen eroberten. Selbst der Anschluß von apostolischen Briefen an diese Sammlung in irgendeiner Form läßt sich noch als eine Ordnung verstehen, die sich in verschiedenen Kirchen unabhängig und wesentlich ähnlich einstellen konnte. Allein die Form des Anschlusses, wie sie unter dem Prinzipat der Apostelgeschichte vorliegt und sich durchgesetzt hat, kann nicht automatisch und an verschiedenen Orten zugleich entstanden sein. Ich erinnere hier an das, was oben S. 46 ausgesagt worden ist: ein reflektiertes, entschlossenes Bewußtsein und eine starke Hand hat mit Autorität dies Buch aus der relativen Verborgenheit gezogen, in die werdende Sammlung gesetzt und eben damit die Sammlung als apostolisch-katholische zu verwirklichen begonnen. Anders kann es nicht zugegangen sein, weil die Teleologie, die sich in der Struktur ausspricht, keine unbewußte gewesen sein kann. Man darf nicht einwenden, daß die Apostelgeschichte deshalb von selbst in die Sammlung eindringen und eine hervorragende Stellung erhalten mußte, weil ihr Verfasser als zweiter Evangelist bereits in sie eingeführt war. Wie das Buch räumlich nicht bei dem Lukasevangelium steht,

so fehlt auch der Name des Lukas in seiner Überschrift. Das ist bedeutsam. Der Sammler hat also für die Überschrift auf den Verfasser keinen Wert gelegt. Indem er dem Buche den umfassenden Titel: *Πράξεις Ἀποστόλων*[1] gegeben hat, scheint er den Anschein erwecken zu wollen, als habe man hier das urkundliche Zeugnis der Apostel selbst. Ist doch die Apostelgeschichte im N. T. das einzige Buch das ohne Verfassername eingeführt ist! Das Buch, sollte eben ein Buch ersetzen, das es gar nicht gab und nicht geben konnte! Diese Schätzung und Umprägung hat sich doch nicht von selbst ge macht, sondern ist in Rücksicht auf die organische Geschlossenheit der apostolisch-katholischen Sammlung geschehen, die gewonnen werden sollte.

(2) Man mag das Maß von Einheitlichkeit der Sammlung in den verschiedenen Kirchen, das sich aus der relativ kleinen Anzahl urchristlicher Bücher und aus der Lektionspraxis von selbst ergeben mußte, noch so hoch veranschlagen — niemals wird man aus diesen Gründen allein die Tatsache erklären können, daß sich neben den 4 Evangelien die Apostelgeschichte, 13 Paulusbriefe, der Judasbrief usw. konstant und exklusiv zusammenfanden. Warum gerade Judas, warum 2 Johannesbriefe, warum überall in den Kirchen 13 Paulusbriefe? Warum ließ man neben den „apostoli" auch „apostolici" zu, aber beschränkte sie im zweiten Teil der Sammlung ursprünglich auf Lukas und Hermas? War der Judasbrief wirkich so verbreitet, daß man ihn in einer ganzen Anzahl von Kirchen, unabhängig von einander, kanonisieren mußte? Nein, neben der Struktur bietet die Auswahl der Schriften noch eine weitere Gewähr dafür, daß hier schließlich ein bewußter Wille gewaltet hat.

---

1) Daß der ursprüngliche Titel einfach „*Πράξεις*" gelautet hat (Tischendorf), glaube ich nicht. Tischendorf folgt hier seiner Vorliebe für den Sinaiticus, der aber selbst „*Πράξεις Ἀποστόλων*" in der Subscriptio bietet. Die Wolke von Kirchenväter-Zeugen beweist nur, daß die verkürzte Bezeichnung in praxi recht verbreitet war, was wohl verständlich ist. — Daran könnte man einen Augenblick denken, daß *Πράξεις ἀποστόλων* ursprünglich die Gesamtüberschrift für die ganze zweite Hälfte des N. T.s sein sollte und die Apostelgeschichte also ohne Überschrift eingeführt worden ist; aber diese Hypothese läßt sich doch nicht halten. — In keiner Handschrift des N. T.s steht m. W. der Name des Lukas im Titel der Apostelgeschichte.

(3) Die Einstimmigkeit in bezug auf die Titel — soweit wir zurückzugehen vermögen, und wir können auf Grund des einhelligen Zeugnisses der ältesten Väter bis zum Anfang des 3. Jahrhunderts hinaufsteigen — bezeugt, daß die Sammlung eine bewußte Schöpfung ist. Von dem Titel „*Πράξεις Ἀποστόλων*" wurde schon gesprochen; aber auch andere Titel kommen in Betracht, und die Einstimmigkeit der Zeugen für eine bestimmte Fassung der Titel läßt die wenigen Abweichungen als unbedeutend erscheinen. Darauf will ich hier nicht eingehen, daß an den Überschriften, Anfängen und Schlüssen einiger Bücher Korrekturen geübt worden sind, die, weil sie sich vollkommen durchgesetzt haben, der Kanonisierungszeit angehören müssen und also einen autoritativen Autor voraussetzen; denn diese Beobachtungen sind noch niemals im Zusammenhang und erschöpfend vorgelegt worden.

Die Auswahl, die Struktur und die Titel bezeugen, daß wir in dem Neuen Testament, wie es am Ende des 2. Jahrhunderts vorlag, eine zwar aus der Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts hervorgewachsene, aber schließlich doch bewußte Schöpfung vor uns haben. Warum sind denn in keiner Landeskirche die verschiedenen Möglichkeiten neuer Sammlungen, von denen oben die Rede war (S. 7ff. u. Anhang 2), wirklich geworden? Auch das spricht doch dafür, daß die neue Sammlung ein bewußtes Werk ist. Wo ist es entstanden?

In Afrika gewiß nicht, denn die Kirche dort weiß, wie Tertullian bezeugt, daß sie von Rom empfangen hat, was sie besitzt; in Ägypten ebensowenig, denn die Beziehungen der ägyptischen Kirchen zu den Kirchen im Reich sind noch am Ende des 2. Jahrhunderts gering gewesen. Es läßt sich daher schlechterdings nicht vorstellen, daß sich eine kirchliche ägyptische Schöpfung damals in der ganzen Kirche durchgesetzt hätte, während umgekehrt trotz der geringen Beziehungen zwischen dem Reich und Ägypten Entwicklungen in der Reichskirche wohl auf Ägypten haben einwirken können. Ausgeschlossen sind ferner alle jene Provinzialkirchen, die damals noch aus einigen wenigen Diaspora-Gemeinden im strengen Sinn des Worts bestanden, d. h. im Abendland alle Kirchen außer Rom. Abzusehen ist auch von den syrischen Kirchen im weitesten Sinn des Worts mit Einschluß der antiochenischen. Es

bleiben also nur die Kirchen der kleinasiatischen Küstenprovinzen, die Achajas und Mazedoniens und die römische Kirche. Dafür kann man auch sagen, ohne leichtfertig zu sein: es stehen nur die Kirchen von Ephesus, Smyrna (etwa noch Sardes, Pergamum), Korinth und Rom zur Frage.

Eine Entscheidung zwischen diesen alten und bedeutenden Kirchen ist deßhalb schwierig, weil sie im 2. Jahrhundert nachweisbar in einem engen Verkehr gestanden haben. Polykarp geht noch im höchsten Alter (z. Z. des römischen Bischofs Anicet) selbst nach Rom. Die montanistische Bewegung wird vor das römische Forum gebracht und fast hätte sie ein römischer Bischof anerkannt (Tertull., adv. Prax. 1); Irenäus schreibt in dieser Angelegenheit nach Rom; Dionysius von Korinth schreibt nach Rom und an andere Kirchen; von zwei Briefen der römischen Gemeinde an die korinthische wissen wir und von zahlreichen sonstigen Schreiben dieser Kirche nach dem Osten. Die Differenz in der Osterfrage wird von Rom zu einer gemeinkirchlichen gemacht und soll einfach nach der römischen Praxis entschieden werden. Noch vieles andere wäre zu nennen, was unter dem Titel: „Katholisch und Römisch“ in meinem Lehrbuch der Dogmengesch. I³ S. 480—496 zusammengestellt ist. Die Kirchengeschichte zeigt, daß das geographische Zentrum der Christenheit — das Gebiet von der Westküste Asiens bis nach Rom — damals auch das Zentrum der Bewegungen gewesen ist und daß man auf diesem Gebiete durch einen regen persönlichen und brieflichen Austausch auf Einheitlichkeit der kirchlichen Entwicklung gegenüber zentrifugalen und häretischen Erscheinungen bedacht war. Aber die Kirchengeschichte zeigt auch, daß, unbeschadet der Selbständigkeit der einzelnen Gemeinden, die römische Gemeinde damals einen faktischen Prinzipat auf diesem geographischen Gebiete besessen hat. Unter ihrer Fürsorge, Ermahnung und Leitung vollzogen sich die Entwicklungen im Zentrum der Christenheit.

Auf Grund dieser Einsicht läßt sich zunächst soviel mit Gewißheit sagen: das Neue Testament ist im Zentralgebiet des Reichs (Ephesus — Rom) als eine Hervorbringung der dortigen führenden Gemeinden, die auf gleichartige Entwicklungen bedacht waren, entstanden.

Man wird aber noch um einen Schritt weiter gehen dürfen, wenn man erstlich den Charakter der neuen Schöpfung genauer ins Auge faßt und sodann das älteste Verzeichnis NTlicher Schriften, das Muratorische Fragment, in seiner Gesamthaltung prüft.

Die Grundidee des N. T.s, nämlich daß die Kirche *Bücher* besitzt, die in demselben Sinn *Urkunden* eines Neuen Bundes sind wie die alten h. Schriften Urkunden des Alten Bundes, läßt sich in bezug auf ihre provinzial-kirchliche Herkunft und Verwirklichung nicht genauer bestimmen als geschehen ist. Da Idee und Verwirklichung bei zwei kleinasiatischen Schriftstellern zuerst zu konstatieren ist — bei Melito, der um 180 Bücher des Alten Bundes (also auch des Neuen) kennt, und beim anonymen Antimontanisten i. J. 192 (193), der die Existenz einer Gruppe von Schriften (nicht nur Evangelien) als Bücher des Neuen Bundes voraussetzt[1], s. o. S. 26f. — und da ein anderer, nur wenig später schreibender Kleinasiat, Apollonius, das einzigartige Ansehen von Apostelbriefen bezeugt, so muß an Kleinasien hier festgehalten werden. Da aber andrerseits Bücher des Neuen Testaments auch für die römische Kirche in relativ früherer Zeit feststehen, weil die afrikanische Kirche z. Z. Tertullians sie als solche kennt, so wird man sich vorsichtigerweise weder für Kleinasien noch für Rom *exklusiv* entscheiden dürfen. Allein die *Grundidee* der neuen Sammlung als „Bücher des *Neuen Bundes*" erschöpft noch nicht ihr volles Wesen. Ist

---

1) Der merkwürdige Ausdruck des Antimontanisten, man dürfe nicht den Anschein erregen, durch eine Schrift „*τῷ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ*" etwas hinzuzufügen, ist deshalb so wichtig, weil er erstlich noch zeigt, daß das Evangelium der regierende Faktor ist, und zweitens nur bei der Annahme verständlich ist, daß dem Autor der *λόγος τῆς καινῆς διαθήκης* als in *Schriften* niedergelegt vor Augen schwebt und daß zu diesen Schriften nicht nur Evangelien gehörten. Denn wenn die Sammlung nur solche umfaßte, so ist nicht zu verstehen, wie der Autor auf die Befürchtung kommen konnte, er könne in den Verdacht geraten, durch sein Buch die Sammlung vermehren zu wollen. Übrigens hat es eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß der Verfasser die Apokalypse des Johannes zu dieser Sammlung gerechnet hat. Denn die von ihm in diesem Zusammenhang gebrauchten Worte: (*τῷ λόγῳ τῆς καινῆς διαθήκης μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν δυνατόν*) sind doch wohl nicht unabhängig von Apok. 22, 18f.

es auch überwiegend wahrscheinlich, daß man überall, wo jene Idee erfaßt und verwirklicht wurde, auch schon die Paulusbriefe heranzog, da nur sie (nicht die Evangelien) das Neue als „Neuen Bund“ bezeugen, und wird wohl auch die Apostelgeschichte diesen ihren Namen und damit auch eine gewisse Schätzung bereits erhalten haben, so ist doch das definitive „Neue Testament“ erst gegeben, wenn die mit der zentralen Stellung der Apostelgeschichte geschlossene Struktur gegeben ist, die ihrerseits wiederum enge zusammenhängt mit der exklusiven Konstruktion und Betrachtung der Sammlung als apostolisch-katholische Sammlung bzw. als die Urkunden der Apostel.

Daß hierfür aber lediglich die römische Kirche in Betracht kommt, ist in hohem Maße wahrscheinlich. Erstlich weisen die Zeugen auf Rom allein, denn auch Irenäus muß hierher gerechnet werden. Wo er den apostolisch-katholischen d. h. den geschlossenen Traditionsstandpunkt streng geltend macht, erkennt man stets, daß er unter dem Eindruck der römischen Kirche steht[1]. Nun könnte es zufällig sein, daß wir von Schriftstellern in Kleinasien nicht Ähnliches hören. Allein hier tritt folgende Erwägung ein: Die drei großen apostolischen Maßstäbe, die wir am Ende des 2. Jahrhunderts finden — die apostolische Glaubensregel, der apostolische Schriftenkanon und das apostolische Amt der Bischöfe —, bilden eine strenge Einheit. Sie sind aus einer Konzeption geflossen, fordern und bedingen sich gegenseitig und stellen eine Schöpfung dar, die geschichtlich m. E. nur verständlich ist als Reflex und Ausdruck des Selbstbewußtseins und der kirchlichen Haltung der „von Petrus und Paulus gestifteten“ führenden Kirche[2]. Es handelt sich ja nicht nur um den Traditionsgedanken im allgemeinen — der konnte sich überall geltend machen —,

---

1) Seine andere Instanz „alle Presbyter in Asien, die den Johannes gesehen haben“ läuft nebenher, ist kleinasiatisch, ist aus Papias genommen und hat nur partikulare Kraft.

2) Dieses Selbstbewußtsein und diese Haltung, so deutlich schon im I. Clemensbrief hervortretend, ist ja auch dankbar und bewundernd von nichtrömischen Christen im 2. Jahrhundert und am Anfang des 3. anerkannt worden. Erinnert sei nur an Ignatius (Praef. z. Römerbr.), Irenäus und Tertullian.

sondern um seine schlechthin alles Kirchliche begründende Handhabung. Sie ist, wie sie immer in strenger Handhabung an Petrus und Paulus haftet, spezifisch römisch. Steht das fest[1], dann ist es nicht wahrscheinlich, daß es belanglos ist, daß die Struktur der neuen Sammlung und ihre strenge Beurteilung als apostolisch-katholische zuerst für Rom zu konstatieren ist. Man wird vielmehr mit hoher Wahrscheinlichkeit sagen dürfen: Die Ausprägung der „Sammlung von Büchern des Neuen Bundes" zu der relativ geschlossenen apostolisch-katholischen Sammlung mit der eigentümlichen Struktur ist das Werk der römischen Kirche.

Diese Erkenntnis drängt sich schließlich aber auch auf, so oft man zum Muratorischen Fragment zurückkehrt. Wir müssen es freilich aufs tiefste beklagen, daß der Anfang des Stückes fehlt und wir daher erraten müssen, was der Verfasser eigentlich mit ihm gewollt hat. Aber ein Dreifaches ist doch klar: (1) Der mit der Autorität der Selbstverständlichkeit über das, was die Kirche in bezug auf die neue Sammlung tut und zu tun hat, sich äußernde Verfasser[2] rechtfertigt z. T. noch die Zugehörigkeit bzw. den Ausschluß von Büchern, und sein ganzes Unternehmen ist wieder nur verständlich, wenn er sich an Auswärtige richtet, die über das, was die neue Sammlung umfassen soll, noch in großer Unklarheit sind. Ihnen gegenüber sagt er: „Bei uns wird das so und so gehalten, und so muß es überall in der Kirche gehalten werden"[3]. Die „naive" Identifizierung dessen, was die Kirche des Verfassers tut, mit dem, was überhaupt in der Kirche zu geschehen hat, ist eines der charakteristischsten Merkmale des Schriftstückes. Es ist genau

1) Die große Mehrzahl der anderen Kirchen — ja man darf wohl sagen: aller — besaß gegen Ende des 2. Jahrhunderts den in der regula fidei gegebenen festen Maßstab, wie ihn die römische Kirche in ihrem Symbol hatte und anwendete, überhaupt nicht. Die Untersuchungen über die Geschichte des Symbols und der Glaubensregel führen auf diese Erkenntnis. Dann aber vermochten sie wohl heilige Sammlungen zu bilden, aber nicht das Neue Testament.

2) Ebendeshalb muß er der Bischof sein oder im Einvernehmen bzw. im Auftrag des Bischofs schreiben. Das Fragment stammt von Viktor oder von Zephyrin (minder wahrscheinlich), bzw. von einem in ihrem Sinne schreibenden römischen Kleriker.

3) Nur bei der Petrus-Apokalypse gibt er die Entscheidung frei.

dieselbe Identifizierung, wie sie im Osterstreit von seiten Roms hervortritt[1]. (2) Der apostolisch-katholische Maßstab beherrscht das Schriftstück von der Aussage über die Evangelien an bis zum polemischen Schluß, der den Montanus zu Basilides gesellt. (3) Eben weil an diesem Maßstab volle Sicherheit gegeben ist und er auch die ideelle Geschlossenheit der Sammlung garantiert, so hat der Verfasser noch kein Interesse daran, daß die Zahl der Bücher bestimmt sei; vielmehr läßt er sie offen und gibt zu verstehen, daß auf Grund des richtigen Maßstabs die Kirche, d. h. seine Kirche, auch in Zukunft gegebenenfalls noch Bücher aufnehmen könne.

Überschaut man diesen Tatbestand, so muß man doch sagen: Konnte sich die römische Kirche — denn sie ist es, die hier in dem Verfasser spricht — so aussprechen und so verfahren, wenn sie auf andere Kirchen, weil auch sie ein solches Neues Testament längst besaßen, hätte Rücksicht nehmen müssen, und konnte umgekehrt irgendeine andere Kirche als die römische dieses Schriftstück aus ihrer Mitte hervorgehen lassen? Nein — die Kirche, aus welcher dieses Schriftstück stammt, wußte sich in dieser Frage völlig ungebunden und frei gegenüber anderen Kirchen. Nur so ist dieser Bericht verständlich. Das heißt aber nichts anderes als: Die römische Kirche bestimmt das Neue Testament — zunächst für sich, damit aber auch für andere Kirchen. Also hat diese Kirche diese Sammlung nicht von einer anderen Kirche her erhalten; sie ist durch keine Tradition anderen Kirchen gegenüber gebunden, sondern sie hat diese Zusammenstellung gemacht und bildet sie noch; denn die Sammlung ist erst relativ geschlossen. Somit ist das Muratorische Fragment zwar gewiß nicht ein Zeuge dafür, daß die Idee einer neuen Sammlung überhaupt neben dem A. T. römisch ist, auch nicht dafür, daß es vorher noch kein N. T. im allgemeinen Sinn des Wortes gegeben hat, wohl aber dafür, daß diese Sammlung ihr spezifisches Werk

1) „Wir“ d. h. die römische Kirche, und die „katholische Kirche“ gehen in dem Schriftstück durcheinander. Das Subjekt in „a nobis“ (Z. 47), „recipimus“ (Z. 72 u. 82), in „ex nostris“ (Z. 72f.) ist doch wohl die Kirche, der der Verfasser angehört, und nicht ein ideales Subjekt; aber dieses „Wir nehmen auf“ ist mit „in catholica habentur“ etc. gleichgesetzt.

ist, welches sie pflegt, schützt, ausbaut und nunmehr auch anderen Kirchen als die apostolisch-katholische Sammlung zur Nachachtung übermittelt[1].

Erst entstand die Vier-Evangeliensammlung in Kleinasien; dann bildete sich (im Gegensatz zu der Häresie und dem Montanismus) im Zentrum der kirchlichen Entwickelungen — also im Gebiet von der Westküste Kleinasiens bis Rom — in gemeinsamer Arbeit und Austausch eine größere Sammlung von „Büchern des Neuen Bundes", bestehend aus den 13 Paulusbriefen, mehreren katholischen Briefen, der Offenbarung Johannis (auch anderen Apokalypsen) und zuletzt auch der Apostelgeschichte unter diesem Namen. Endlich formte die römische Kirche diese Sammlung, indem sie sie streng unter das Prinzip des Apostolisch-Katholischen stellte, die Apostelgeschichte den Evangelien unmittelbar folgen ließ, alles Übrige ihr anreihte bzw. ihr unterordnete und in bezug auf Apokalypsen den strengen Maßstab des Apostolischen anlegte, dem sehr bald alle Apokalypsen bis auf eine zum Opfer fielen. Dieses Neue Testament, klar und verständlich in seiner Struktur und sich seinem Inhalte nach wenig von der letzten Vorstufe unterscheidend, hat sich in den Kirchen allmählich durchgesetzt.

Clemens von Alexandrien kennt diese letzte Ausbildung des Neuen Testaments noch nicht; aber von ihrer Vorstufe zeigt er sich bereits beeinflußt[2]. Das ist nicht wunderbar, denn Clemens ist mit einem Schatz kleinasiatischer kirchlicher Überlieferung wohl vertraut, ja fußt geradezu auf ihm. Untersucht man seine Schriften unter dem Gesichtspunkt, die kirchliche Büchersammlung in Alexandrien festzustellen, so erkennt man schnell, daß die Kirche daselbst den Vier-Evangelien-Kanon besaß, die Paulusbriefe als heilige und schlechthin maßgebende Schriften las, aber ihr dazu noch eine Fülle von urchristlichen Schriften verschiedener Art als heilige Schriften mit abgestufter Dignität geboten wurde. Unter ihnen befand sich auch die Apostelgeschichte, und zwar unter diesem Namen. Aber wie es fraglich ist, ob man für die alexandrinische Kirche jener Zeit

1) Man spürt in dem Fragment noch etwas davon, daß die römische Kirche die Sammlung als die ihrige und als die katholische zugleich ansieht.

2) S. mein Lehrbuch der Dogmengeschichte I^4 S. 390—394.

überhaupt von einer irgendwie geschlossenen „Sammlung" heiliger Schriften in irgendeinem Sinn neben dem A. T. und den Evangelien sprechen darf — alles stand für sich und lose nebeneinander von den Paulusbriefen bis zum Barnabasbrief usw. und hatte innerhalb des Heiligen und Maßgebenden seine individuelle Bedeutung —, so ist es erst recht fraglich, ob die Apostelgeschichte, die nicht ganz selten von Clemens zitiert wird, zu dieser Sammlung gehört hat[1]. Es ist sehr wohl möglich, daß der wirkliche Zustand der alexandrinischen Kirche in bezug auf das werdende N. T. noch primitiver war, als er nach Clemens erscheint, der ja durch seine Reisen und seine Beziehungen zu zahlreichen Kirchen außerhalb Ägyptens die Zustände in diesen wohl kannte. Wenn er wirklich von den katholischen Briefen nur I. Pet., I. u. II. Joh. und Judas in einem seiner Werke kommentiert hat, so wird diese Zusammenstellung ebenso abhängig von dem werdenden N. T. im Reiche gewesen sein wie die Bezeichnung des zweiten Werks des Lukas als „*Πράξεις Ἀποστόλων*". In der Kirche Alexandriens scheint man ziemlich wahllos alles Mögliche für heilig erachtet und bei Gelegenheit sich darauf berufen zu haben. Zu einer festeren Auswahl und Struktur kann es erst im Anfang des 3. Jahrhundert dort gekommen sein. Sollte es für diese gleichgültig gewesen sein, daß damals der Vorsteher der Katechetenschule, Origenes, eine Reise nach Rom gemacht und u. a. mit dem Presbyter Hippolyt dort in Beziehung getreten ist, und daß sich überhaupt seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts die alexandrinische und die Reichskirche mehr genähert haben als früher? Als aber die Kirche Alexandriens vor der Nötigung stand, auch ihrerseits ein festes Neues Testament zu bilden, sah sie sich in ihrer eigenen Mitte einer größeren Anzahl von Schriften gegenüber, die auf Aufnahme Anspruch machten, als die Kirchen im Mittelpunkt des Reichs. Den Hebräerbrief hatte sie schon seit langer Zeit in ihrer paulinischen Sammlung und wollte ihn nicht missen, ferner stand nun ein Jakobusbrief, ein zweiter Petrusbrief, ein dritter Johannesbrief zur Frage; es boten sich aber auch Barnabas, Clemens, Didache usw. (und aufs neue Hermas) an. Wenn sie

---

1) Leipoldt, Geschichte des NTlichen Kanons I S. 200: „Clemens sieht die Apostelgeschichte nicht als kanonisch an".

die einen aufgenommen, die anderen aber abgelehnt bzw. zurückgeschoben hat, so befolgte sie jetzt offensichtlich dieselben Grundsätze, die in Rom maßgebend waren, d. h. sie nahm nur auf, was streng apostolisch war oder schien. Daraus ergab sich nun, daß ihr Neues Testament etwas reichhaltiger wurde als das römische, und in anderen Landeskirchen des Ostens, wohin allmählich der römische Maßstab kam, wurden nun, bei der Anwendung des Maßstabs auf die bisherigen Leseschriften, auch Differenzen offenbar, die bald in einem Plus, bald in einem Minus bestanden.

Die Auseinandersetzungen der Gelehrten und der Kirchen über diese Differenzen, die Bemühungen von Origenes, Eusebius, Athanasius usw., der schließliche Ausgleich in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts, die namentlich im äußersten Osten immer noch nachgebliebenen Restdifferenzen — dies alles, so nötig die Untersuchungen hierüber waren und sind, bietet schlechterdings kein prinzipielles Interesse mehr, weil es in seiner Entwicklung von einem einzigen ganz armseligen Faktor bestimmt gewesen ist. Da niemand mehr befugt war am Umfang des N. T.s zu ändern — denn zu dem „recipimus“ des Muratorischen Fragments durfte man sich bald nicht mehr aufschwingen; nur noch im ersten Anfang des 3. Jahrhunderts hören wir von Synoden, die sich mit der Frage der Kanonizität von Büchern freimütig beschäftigt haben —, so kam alles auf Abzählung von Kirchen und Autoritäten an, und es bildete sich der eigentlich ganz unmögliche und halbverlogene Begriff der „Antilegomena“, der eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* bedeutet. Schließlich siegte das N. T. im Umfang des alexandrinischen Bibelkanons auch im Abendland, weil Athanasius' Autorität hinter ihm stand und sein Manifest die abendländischen Kirchen in einem Zustand traf, in welchem sie sich vor dem höheren Alter der Kirchen des Ostens williger beugten als je früher. Die Sammlung der 27 Schriften, wie wir sie heute noch haben, ist die Sammlung der alexandrinischen Kirche des 3. Jahrhunderts, deren Grundstock aber das N. T. ist, wie es um 200 in Rom gegeben war[1].

---

1) Schon die Homologumena und die Antilegomena melioris notae des Eusebius sind zusammen nichts anderes als die alexandrinische Sammlung, wie sie schon z. Z. des Origenes und wohl unter seinem Einfluß

Nachdem die römische Kirche die neue Sammlung unter dem Gesichtspunkt des Apostolisch-Katholischen formiert und ideell geschlossen hatte, funktionierte diese Schöpfung überall, wohin sie im Laufe des 3. Jahrhunderts kam und wo man sie sich vorbildlich sein ließ, so ausgezeichnet, als sei bereits das N. T. wirklich und überall in den Kirchen so geschlossen und einheitlich vorhanden wie das A. T., während doch noch recht vieles an der Einstimmigkeit fehlte. Es ist dies eine erstaunliche Tatsache, aber es ist so. Eben deshalb darf man sagen: die Kirchen sind zu einem einheitlichen N. T. gelangt, weil die an die Evangelien geschlossene neue Sammlung am Ende des 2. Jahrhunderts in Rom durch einen großen, einfachen Gedanken organisiert und kristallisiert worden ist, weil diese Betrachtung um ihres innern Wertes willen und kraft der Autorität der römischen Kirche durchschlug, und weil die verschiedenen und formlosen Sammlungen, auf welche dieser Gedanke in den Kirchen fiel, so verwandt waren, daß sie sich ihm ohne große Schwierigkeiten und Opfer einzuschmiegen vermochten [1].

II. Die Folgen der Schöpfung des Neuen Testaments.

Bereits von dem Momente an, in welchem das N. T. in der Form und dem relativen Abschluß vorlag, wie das Muratorische Fragment und Tertullian (d. h. die römische Kirche) es bezeugen, hat es nahezu alle die Folgen entwickelt und alle die Wir-

---

formiert worden ist. Eusebius läßt sich in seinen kanonsgeschichtlichen Bestimmungen einfach von Origenes leiten.

1) Das beste Beispiel für eine Sammlung christlicher Bücher, bevor sie die letzte, nämlich die römische, Organisation erhalten hatte, bildet das Verzeichnis, welches „Catalogus Claromontanus" heißt (Zahn, NTliche Kanonsgesch. II S. 157ff.): Die vier Evangelien, die Briefe des Paulus, zwei Petrusbriefe, Jakobus, Barnabas, Offenbarung Johannis, Apostelgeschichte, Hermas, Acta Pauli, Offenbarung Petri. Man beachte die noch untergeordnete Stellung der Apostelgeschichte (mit Hermas und Paulusakten) zwischen den beiden apostolischen Apokalypsen. Diese Stellung zeigt, daß hier das römische N. T. seinen Einfluß noch nicht ausgeübt hat. Wir haben es wohl mit einem alexandrinischen Zeugnis zu tun oder mit dem einer Kirche, deren h. Büchersammlung der alexandrinischen sehr nahe stand.

kungen ausgeübt, die es als instrumentum divinum haben und ausüben konnte. Es machte sich geltend, als gäbe es überall nur ein und dasselbe N. T. neben dem A. T. Alle die langwierigen Entwicklungen, die seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts noch nötig waren, um wirklich ein einheitliches kirchliches Werk (von 27 Schriften) herbeizuführen, sind für das bereits perfekte Ansehen und die prompt eingetretenen Folgewirkungen des Buchs so gut wie belanglos gewesen. Diese außerordentlichen Wirkungen in wesentlicher Vollständigkeit zu erkennen, ist eine Aufgabe, die die Wissenschaft bisher ungebührlich zurückgestellt hat. Ich will versuchen, ihr im folgenden gerecht zu werden [1].

§ 1. Das Neue Testament hat sich sofort von den Bedingungen seiner Entstehung emanzipiert und verlangte einfach als Gabe des h. Geistes angesehen zu werden. Es trat selbständig neben die Glaubensregel, beeinflußte sofort die Lehrentwicklung und wurde im Prinzip die maßgebende Instanz für das christliche Leben.

Eine heilige Urkundensammlung steht, wenn sie geschaffen ist, alsbald auf ihrem eigenen Rechte. Welches auch immer die Umstände gewesen sein mögen, unter denen sie entstanden ist, wie zahlreiche Kräfte an ihr gearbeitet haben mögen, wie langwierig und schwierig ihre Hervorbringung auch war — von dem Augenblicke an, wo sie da ist, ist alles vergessen. Dies gilt auch vom Neuen Testament. Sobald es in der römischen Form da war, wurde es nahezu wie ein vom Himmel gefallenes Buch betrachtet: der heilige Geist hat es geschaffen und der Kirche geschenkt. Gewiß hat Lessing recht (s. o. S. 14 Anm. 2), wenn er gezeigt hat, daß die Glaubensregel älter ist als das N. T. und an seiner Schöpfung einen bedeutenden Anteil gehabt hat; aber er hat nicht gesehen, daß das N. T., kaum entstanden, seine irdische Entstehung ungeschehen macht und sich nun nicht nur selbständig neben die Glaubensregel stellt, sondern auch in gewisser Hinsicht über sie. Die Tochter wuchs sofort über die

---

1) Andeutungen, die ich in meinem Lehrbuch der Dogmengesch. I⁴ S. 395ff. gegeben habe, sind hier ausgeführt.

Mutter hinaus, ja verleugnete sie unter Umständen und setzte sich selbst an ihre Stelle. Es bedurfte dann komplizierter und energischer Maßregeln — die katholischen Kirchen haben sie gefunden und in Kraft gesetzt —, um die Autorität der Mutter neben der Tochter doch noch aufrecht zu erhalten, und es konnte auch dann nicht mehr erreicht werden, als daß sich Mutter und Tochter in die Führung teilten, sofern sie sich verschiedene Gebiete wählten (jene mehr die Lehre, diese mehr das Leben) oder in der Führung abwechselten (s. u.).

Die apostolische Lehrtradition und das Neue Testament: Die Kurve der kirchlichen Lehr- und Lebensbewegung wurde seit dem Anfang des 3. Jahrh. zur Ellipse, die von zwei Brennpunkten abhängig wurde, die sich bald so naherückten, daß sie eins schienen, bald ziemlich weit von einander entfernten. Hinderte es die apostolische Lehrtradition, daß die Kirche zur Religion des Buchs wurde wie der Islam, so hinderte es das N. T., daß „die apostolischen Satzungen der Väter" wie im Spätjudentum die Despoten der Kirche wurden. Die Spannung zwischen der apostolischen Lehrtradition und dem heiligen Buchstaben des N. T.s erwies sich in der Hauptsache für die Entwicklung der Kirche als segensreich; nach rechts und links wehrte sie drohende Einseitigkeiten ab. Die vorprotestantische Geschichte der Spannungen und des Kampfes zwischen Bibelbuchstaben und Bibelgeist einerseits und Glaubensregel andererseits hat noch niemand geschrieben. Zwar war ja auch das N. T. in seiner Konstruktion und seinem Prinzip nach in Wahrheit „Apostolische Tradition"; aber nicht nur repräsentierte es sehr bald eine ältere Tradition gegenüber einer sich fort und fort entwickelnden jüngeren, sondern es machte sich auch die Kraft seines Buchstabens und Geistes — sei es zum Segen, sei es zum Nachteil der Entwicklung — fort und fort geltend. Der Autorität des göttlichen Buchs durfte sich niemand widersetzten. Daß es „Tradition" sei, daran dachte niemand mehr, und die gelehrten Untersuchungen einiger Theologen von Origenes ab über den Ursprung der einzelnen Bücher hatten lediglich „antiquarische" Bedeutung. Selbst ihre Urheber dachten kaum jemals daran, diesen Untersuchungen irgendwelche Folge in bezug auf die Dignität des Buchs zu geben. Taten sie es doch, so nahm die Kirche davon keine Notiz oder nur so, daß sie

solche Gelehrte beargwöhnte. Das Neue Testament (wie schon die Haltung Tertullians und seiner laxen Gegner in Karthago und Rom beweist, die in der Schätzung und in den Grundsätzen der Anwendung des N. T.s durchaus mit Tertullian übereinstimmen) stand seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts als *ἀπάτωρ ἀμήτωρ* in der Kirche. Niemand dachte mehr an eine Zeit, da es noch kein N. T. gegeben hatte, und kaum einer erinnerte sich daran, daß die Kirche es geschaffen hatte. Ja, indem man es als das Buch des heiligen Geistes feierte, sprach man nicht selten so, als bestände zwischen dem Buch und dem h. Geiste der Kirche gegenüber ein exklusives Verhältnis: alles, was der Geist der Kirche gegenüber zu sagen habe, habe er in dies Buch gesteckt.

Der Einfluß des Neuen Testaments auf die Lehrentwicklung neben der Glaubensregel beginnt in dem Momente, wo es ideell geschlossen war. Schon in den Kämpfen über Adoptianismus und Modalismus ist von beiden Seiten mit NTlichen Stellen gekämpft worden. Geradezu führend ist aber das Buch in solchen Kämpfen in der alten Kirche in der Regel nicht gewesen; viel häufiger hemmte es, weil es fast jeder unbiblischen Formel, welche die Dogmatik nötig zu haben erklärte, zunächst einen zähen Widerstand entgegensetzte. Wie schwer wurde es dem „Homousios", sich durchzusetzen, weil es unbiblisch war, und wie schwer war umgekehrt für die Orthodoxie der Kampf gegen die biblische Formel, wenn sie sie aus höheren Interessen ablehnen mußte! Die Kämpfe der Orthodoxie gegen das „*ἔκτισεν*" in bezug auf die Sophia (den Logos) und gegen die Formel: „*πρωτότοκος πάσης κτίσεως*" wissen davon etwas zu erzählen. Aber einzelne biblische Stichworte sind doch in die Dogmatik gedrungen, und darüber hinaus hat eine christologische Stelle wie die im 2. Kapitel des Philipperbriefs sie aufs tiefste beeinflußt. Überhaupt — so gewiß im Kampfe gegen das Häretische das N. T. als Grundlage und als Waffe nicht die erste Rolle spielte, so gewiß bildete es die oberste Instanz in Kämpfen auf dem Boden der Glaubensregel, und es ließ sich nicht gefallen, daß man ihm gegenüber eine noch so alte Tradition ausspielte. Aber auch ganze kleinere oder größere Lehrkomplexe sind lediglich als biblische in die Dogmatik eingedrungen: niemals hätte das Abendland die Prädestinationslehre des Augustin akzeptiert

wenn sie nicht an Röm. 9ff. eine so feste Stütze gehabt hätte. Das ist freilich ein besonders illustres Beispiel, dem sich schwerlich ein ähnliches an die Seite stellen läßt; aber im kleinen ließe sich auf zahlreiche Fälle verweisen.

Als maßgebende Instanz für das Leben setzte sich das N. T. sofort in den Mittelpunkt. Dabei brauchte die alte Formel: „*πολιτεύεσθαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιον*“ weder dem Buchstaben noch dem Geiste nach verändert zu werden. Wie weit man wirklich diesem unverbrüchlichen christlichen Prinzip nachkam, in welches auch die Glaubensregel nicht ohne weiteres hineinreden durfte, steht hier nicht zur Frage. Genug, daß in der Theorie niemand an dem Grundsatze rütteln durfte, der Christ habe nach dem Evangelium oder *κατὰ τὴν καινὴν διαθήκην* zu leben und müsse sich für sein Leben auf Schriftstellen berufen können. Wie sich daraus bald das Mönchtum, später auch andere ernste Lebensformen entwickelt haben, daran sei nur erinnert. Umgekehrt suchten sich auch die „Laxen“ für ihre Lebensprinzipien und Lebensführung durch Schriftstellen aus dem N. T. zu decken. Schon die Traktate Tertullians bieten dafür ein sehr großes und interessantes Material. Laxe sind es, die (de coron. 2) wider die kirchliche Tradition eine Schriftstelle verlangen, die sie begründe. „Ubi scriptum est, ne coronemur? . . . expostulant scripturae patrocinium (scil. für das Kränzeverbot)“.

Endlich, am Anfang las man zur privaten Erbauung in der Kirche die Psalmen, aber seit der Schöpfung des Neuen Testaments kamen allmählich auch die Evangelien, ja sogar die Paulusbriefe hinzu. Ohne das N. T. wäre das nie geschehen. Welche Bedeutung es aber für die Vertiefung des christlichen Lebens und Denkens haben mußte, daß das N. T. und nicht nur die Psalmen es befruchteten, braucht nicht ausgeführt zu werden.

§. 2. Das Neue Testament hat zur geschichtlichen Offenbarung eine zweite geschriebene Kundgebung dieser Offenbarung hinzugefügt und ihr übergeordnet.

Im Judentum — nicht nur im gelehrten alexandrinischen — war man längst gewöhnt, die Offenbarung Gottes an sein Volk in Verdoppelung zu sehen: Gott hat sich in einer langen Kette von Tatsachen, Einrichtungen, Personen usw. offenbart, und er

hat den Inhalt dieser Offenbarung schriftlich in ein Buch niedergelegt und so dauernd im Buchstaben vergegenwärtigt. Weiter, das Buch wurde selbst zur Offenbarung, ja zu der Offenbarung — die Verdoppelung scheint sich zu erübrigen —, und es entstand geradezu das quid pro quo, eben das Buch sei überhaupt die Offenbarung, die somit aus Geschichtserzählungen, Lehren, Geboten, Ideen bestünde. Was geschehen sei, sei eben geschehen, um in das Buch aufgenommen zu werden und in und aus diesem nun erst zu der beabsichtigten Wirkung zu kommen. Nicht um Moses handelt es sich, sondern um das Gesetz, nicht um David, sondern um die Erzählungen von ihm und um die Psalmen!

Kaum ist das N. T. geschaffen, so taucht dieselbe Betrachtung auch hier auf: das Buch stellt sich neben die Tatsachen, von denen es zeugt, ja es verwandelt alle Tatsachen in Buchstaben, in Lehren. Es stellt die Offenbarung Gottes als eine schriftstellerische hin, und bald scheint es, als bedürfe die Tatsachen-Offenbarung mindestens dieser Ergänzung, bald scheint diese sogar gänzlich hinter der Schrift-Offenbarung zu verschwinden. Der Satz: „Was geschrieben ist, ist uns zur Lehre geschrieben", empfängt geradezu die Fassung: „Was uns zur Lehre geschehen ist, muß geschrieben sein". Aber die Betrachtung geht noch weiter; dafür ist schon Origenes ein Zeuge. Gott der Schöpfer hat zwei große Schöpfungen hervorgebracht, in denen er sich offenbart, nicht mehr und nicht weniger: die Welt und die Bibel (d. h. das A. und N. T.). Die Bibel ist die Parallele zur Schöpfung; über beiden hat der h. Geist geschwebt und sie hervorgebracht. Beide bestehen aus pneumatischen, psychischen und materiellen Elementen. Neben dem Kosmos steht die Bibel. Ist jener eine Auswirkung von Gedanken, so ist diese das göttliche Gedankensystem selbst. Die christliche Offenbarung erhielt dadurch ein ganz anderes oder vielmehr ein „höheres" Wesen: sie wurde ein Komplex von Ideen oder vielmehr: daß sie in Wahrheit ein Komplex von Ideen ist, bestätigt sich dadurch, daß die Offenbarung als schriftliche gegeben ist. Von hier aus wurde die christliche Religion Religion des Buchs, nämlich des göttlichen Ideenbuchs. Dann aber mußte notwendig die Tatoffenbarung, von der das Buch erzählt, einschließlich des geschichtlichen Christus, hinter diese

Schriftoffenbarung zurücktreten und zu etwas Symbolischem werden. Sie ist nur „Mythus“; in dem Buch aber waltet der „Logos“. Somit kommt es auch bei dem Christus letztlich nicht darauf an, daß er als Christus irdische Geschichte gemacht hat, sondern daß er als Schrift-Logos Ewiges enthüllt. Aber auch dort, wo man in der Kirche nicht so weit ging, ja die Spekulation ablehnte, blieb man trotz alles „Realismus“ nicht allzuweit hinter ihr zurück. Das „Es steht geschrieben“ stellte auch hier die eigentliche, maßgebende Offenbarung dar, und die Tatoffenbarung hat man nur in der Schrift, sonst nirgends. Alles Geoffenbarte bestimmt sich nach ihr. Die Geschichte hinter der schriftlichen Lehrurkunde zu suchen, fühlte sich kaum Einer mehr veranlaßt. Die Offenbarung, welche Religion und Kirche begründet, ist S c h r i f t. Als die Formel noch lautete: „die Schriften und der Herr“, war „der Herr“ noch etwas Lebendiges; schon in der Formel: „die Schriften und das Evangelium“ büßte er etwas von dieser Lebendigkeit ein. Als sie dann lautete: „die Schriften und die Evangelien“, wurde bereits die Lebendigkeit stark beschränkt zugunsten des Lehrbuchstabens. Als es schließlich zur Formel kam: „die Schriften des Alten und Neuen Testaments“, war die Geschichtsoffenbarung in Schriftoffenbarung nahezu umgesetzt. Damit wurde der ganze Religionsbegriff in der Richtung geändert und verstärkt, in welcher er sich schon so wie so entwickelte. Weil die Bibel beider Testamente einen fast unübersehbaren Stoff enthielt, der sich über alle möglichen Dinge erstreckte, so gehörte das nun alles zur „Religion“ und war „Religion“. Die Religion ist so gut ein Wissen um die Vorgänge am zweiten Schöpfungstag wie um die Barmherzigkeit Gottes, ist nicht weniger ein Wissen um die Reisen des Apostels Paulus als um die Herabkunft des Erlösers. Der Lehr- und Buchstabeninhalt der beiden Testamente ist der Inhalt der Religion.

§ 3. Das Neue Testament hat das A. T. als Buch der Kirche definitiv geschützt, aber es hat es sich untergeordnet und damit in den Begriff des Schriftenkanons eine heilsame Komplikation gebracht.

Solange die Kirche kein N. T. besaß, war das A. T. in seiner Bedeutung als das maßgebende kirchliche Buch bzw. auch in seiner Existenz in der Kirche immer noch gefährdet — fast alle

„Häretiker“ des 2. Jahrhunderts verwarfen es; hieraus erkennt man, wie schwer sich viele Heidenchristen in dieses Buch fanden. Umgekehrt aber auch — solange das A. T. als einzige litera scripta die Kirche beherrschte, war stets noch die Gefahr vorhanden, daß die christliche Religion sich nicht kräftig aus dem Judentum heraus entwickelte, bzw. sein das Judentum überwindendes Wesen nicht zum Ausdruck zu bringen vermochte. Sobald aber das N. T. da war, waren mit einem Schlage beide Gefahren beschworen. Die alte Idee „der Neue Bund“, übergeführt in eine Sammlung „der Bücher des Neuen Bundes“, wirkte gleichzeitig nach rechts und links und beseitigte die hauptsächlichsten Schwierigkeiten dort und hier definitiv. Fortan wurden die Judenchristen zu Häretikern, weil sie das N. T. nicht haben — schon Irenäus hat sie mitten in den Ketzerkatalog gestellt —, und den Häretikern wird die Hauptwaffe, die sie im Kampfe gegen die Kirche und das A. T. in ihren christlichen Büchersammlungen besaßen, aus der Hand genommen.

Indem aber die Bücher des N. T.s nun als zweite Sammlung den Büchern des A. T.s zugeordnet wurden, konnte dies nicht so geschehen, daß eine völlige Gleichstellung entstand. Der Neue Bund wäre ja ganz überflüssig gewesen, wenn der Alte Bund vollkommen war; also wäre auch die neue Schriftensammlung ganz überflüssig, wenn die Schriften des A. T.s ausreichend waren. Daher, indem die neue Schöpfung den außerordentlichen Vorteil erhielt, durch ihre Anschiebung an die alte alle die hohen Prädikate und Attribute sowie die ganze Auslegungs-Überlieferung der alten Bibel zu genießen, drückte sie sofort diese herab[1]. Bei Justin spürt man noch nichts von einer Herabdrückung; denn zu seiner Zeit gab es noch kein

1) Es steht hier ähnlich, wie mit dem Verhältnis des N. T.s zur Glaubensregel vom Moment der Entstehung des N. T.s ab: wie sich dort sofort die Tochter von der Mutter emanzipierte, sich auf ihr eigenes Recht stellte und die Mutter sogar in mancher Hinsicht nun herabdrückte (s. o. Kap. 2 § 1), so drückte das N. T. sofort das A. T. herab, nachdem es alle Würden des letzteren empfangen hatte. Dabei bleibt aber die durch denselben Geist garantierte Einheit von A. u. N. T. bestehen. So sagt Tertullian de orat. 22 ausdrücklich: „Nec mirum, si apostolus eodem utique spiritu actus, quo cum omnis scriptura divina, tum et Genesis digesta est, eadem voce usus est“, cf. Scorp. 2: „lex radix evangeliorum“.

N. T.; aber dreißig Jahre später bei Irenäus liegt sie offen vor: die Bücher des A. T.s sind die Bücher der legisdatio in servitutem, die Bücher des N. T.s sind die Bücher der legisdatio in libertatem (s. o. S. 28). Jene Bücher gehören dem Kindeszustand der Menschheit an. Tertullian ergänzte das aufs kräftigste durch nachdrückliche Betrachtungen des Spruchs: „Das Gesetz und die Propheten reichen bis Johannes". Der Grundgedanke des Paulus konnte erst jetzt in der Kirche zu seinem Rechte kommen, während er früher in die Abgründe des Gnostizismus zu führen schien: das Gesetz ist durch Erfüllung abgetan, ist „demutatum et suppletum". Daß die Apostel höher stehen als die Propheten des Alten Testaments, konnte nun gefahrlos behauptet werden — Novatian hat diesem Gedanken den kräftigsten Ausdruck gegeben [1]. Der Christ kann vom Neuen Testament allein leben, nicht aber vom Alten Testament allein!

Freilich entstand nun eine Fülle von Aporien; denn der Christ sollte nunmehr auf das A. T. folgende vier Beurteilungen nebeneinander anwenden: (1) das Buch ist das Werk des h. Geistes und als solches von absoluter Autorität; (2) das Buch ist in jeder Zeile das Buch der Weissagung und hat daran eine gewisse Schranke, sofern in ihm die Erfüllung noch fehlt; (3) das Buch ist die Urkunde der legisdatio in servitutem und als solche ist es durch das N. T. überholt und antiquiert; (4) das Buch ist in jeder Zeile voll von geheimnisvollen Symbolen der Wahrheit, und diese sind auch in solchen Abschnitten vor-

1) Novat., de trin. 29: „Unus ergo et idem spiritus qui in prophetis et apostolis, nisi quoniam ibi ad momentum, hic semper, ceterum ibi non ut semper in illis inesset, hic ut in illis semper maneret, et ibi mediocriter distributus, hic totus effusus, ibi parce datus, hic large commodatus". Die ATlichen Schriftsteller haben also den h. Geist „non semper sed ad momentum, mediocriter et parce" besessen, die NTlichen dagegen, wie Christus selbst, „semper, totum effusum et large commodatum". Damit ist ein höchst bedeutender Unterschied aufgerichtet, den man freilich nicht in allen seinen Konsequenzen verfolgt hat. Übrigens ist auch hier Tertullian der Lehrmeister gewesen, s. de exhort. 4: „Spiritum quidem dei etiam fideles habent, sed non omnes fideles apostoli . . . proprie apostoli spiritum sanctum habent qui plene habent in operibus prophetiae et efficacia virtutum documentisque linguarum, non ex parte, quod ceteri" (also auch die ATlichen Propheten), cf. de pudic. 21.

handen, die als zeremonialgesetzliche abgetan sind. — Es konnte nicht ausbleiben, daß man doch die verschiedenen Partien des Buchs unter diese Gesichtspunkte verteilte, ohne sich das grundsätzlich einzugestehen. Das „Sechstagewerk“ z. B., wie es die Genesis schildert, hat immer in der Kirche als die absolute, herrlichste Urkunde gegolten, an der das N. T. nichts geändert und der es nichts hinzugefügt hat, und so blieb auch noch vieles im A. T. für die Kirche auf der höchsten Höhe. Aber anderes unterlag einer niedrigen oder schwankenden Beurteilung. Langsam, aber von Anfang an, drückte das N. T. das A. T. in den Hintergrund und schob sich auch im kirchlichen Gebrauche vor dasselbe. Das Nebeneinander von A. T. und N. T. veranlaßte Untersuchungen über das Wesen des Christentums, an die man sonst nicht gedacht hätte, und lehrte die Eigenart der neuen Religion besser erfassen, wie das ja sofort deutlich wird, wenn man die Darlegungen der altkatholischen Väter mit denen der Apologeten vergleicht. Wie überlegen sind Irenäus und Tertullian in bezug auf die Erkenntnis des Wesens des Christentums dem Justin! Wie überlegen ist ihm Clemens Alexandrinus! Und wenn auch an dem Fortschritt, den der letztere bezeichnet, seine Philosophie großen Anteil hat, so verdankt er diesen Fortschritt doch auch den vier Evangelien und vor allem den paulinischen Briefen. Schließlich aber wurde die Tatsache, daß man im Schriftenkanon (im A. T.) etwas „Relatives“ besaß, von hoher Bedeutung. Es wurde dadurch die biblizistische Erstarrung abgewehrt, die sonst unfehlbar eingetreten wäre. Daß die christliche Religion nicht im vollen Sinne die Religion „des Buchs“ geworden ist, verdankt sie, nächst der Geltung der Glaubensregel neben der Bibel, auch der Tatsache, daß sie in ihrer Bibel die Spannung von A. T. und N. T. hatte. Das Widerspruchsvolle, Unbequeme, daß eine heilige Orakelsammlung abgestufte, ja antiquierte Werte in sich barg, ist unzweifelhaft zum Segen geworden. Das N. T. hat die dauernde Konservierung des A. T.s in der Kirche, ohne daß diese dadurch judaistisch verkümmerte, erst ermöglicht, weil es das A. T. auf die zweite Stufe herabgedrückt hat. Es hat aber damit auch in posterum die geschichtliche Betrachtung beider Testamente offen gelassen, bzw. kommenden Zeiten ermöglicht. In leisen Anfängen kündigte sich diese Betrachtung schon bei Irenäus und Clemens in Nach-

folge des Paulus an. Sie hätten aber dem Paulus gar nicht folgen können, wenn die Briefe des Apostels nicht schon in Sammlungen gestanden hätten und als Autoritäten benutzt werden konnten.

§ 4. Das Neue Testament hat den wertvollsten Teil der christlichen Urliteratur vor dem Untergang geschützt, aber das Übrige aus der ältesten Literatur dem Untergang preisgegeben und auch die Überlieferung der Literatur der Folgezeit beschränkt.

Der erste Satz dieses Paragraphen bedarf keines Nachweises. Es ist keineswegs gewiß, daß uns die Paulusbriefe erhalten wären, wenn ihre Sammlung nicht kanonisch geworden wäre — klagen doch der Verfasser des zweiten Petrusbriefes und Irenäus über ihre Schwierigkeiten, boten diese Briefe doch der kirchlichen Lehre hundert Anstöße und wurden von den Häretikern in empfindlichster Weise gegen sie ausgebeutet[1]. Nicht anders steht es mit der Johannes-Apokalypse; nur ihre Kanonisierung hat sie vor dem Untergang geschützt. Ihre Form sowohl wie ihr Inhalt boten in steigendem Maße der Kirche die größten Anstöße. Und wer steht ferner dafür, daß das geschichtlich inhaltsreichste urchristliche Buch, die Apostelgeschichte — um von so kleinen Schreiben wie die katholischen Briefe zu schweigen — auf uns gekommen wäre, wenn sie nicht in die neue Sammlung Aufnahme gefunden hätte? Schon im dritten Jahrhundert hätte ihre Christologie der Kirche schwere Anstöße gegeben, wenn nicht das Buch als kanonisiertes die Frage, ob es in allen Stücken orthodox sei, für alle Zeiten einfach abgeschnitten hätte. Und die Evangelien? Hätte man sie im dritten und vierten Jahrhundert noch vor das kirchliche Gericht zitieren können, wie schlecht hätten sie bestanden! Selbst dem Johannesevangelium hätte der orthodoxe Richter ein großes Sündenregister vorhalten müssen! Durch die Kanonisierung aber war das alles ein für allemal erledigt. Es kann kein Zweifel sein: dem Neuen Testament verdanken wir es, daß wir diese

1) Welche Anstöße bot z. B. „der Gott dieser Welt", die Prädestinations- und Verstockungslehre, die Lehre, daß das Gesetz die Sünden mehre, usw.

Schriften besitzen und damit von den Anfängen der christlichen Religion eine bedeutende und zuverlässige Kunde haben. Man braucht nur einen Moment zu überlegen, wie es um unsere Kenntnis der Anfänge der christlichen Religion stände, wenn wir für sie etwa auf Eusebius' Kirchengeschichte allein angewiesen wären — davon zu schweigen, was auch schon dieses Werk dem N. T. verdankt —, um darüber klar zu werden, was es bedeutet, daß uns durch den Zusammenschluß im N. T. 27 urchristliche Schriften erhalten sind[1].

Aber andererseits — mit der Schöpfung des N. T.s beginnt die Leidensgeschichte des Teils der urchristlichen Literatur, der keine Aufnahme gefunden hat. Ich habe das in der Einleitung zum ersten Bande meiner „Altchristlichen Lit.-Geschichte" ausführlich dargelegt[2]. Nicht um den Untergang der alten häretischen Schriften handelt es sich — an ihm ist das N. T. kaum beteiligt —, sondern um den Untergang der alten gutchristlichen. Diese, die sich in den weitschichtigen Sammlungen einiger Provinzialkirchen, namentlich der alexandrinischen, ur-

1) Man rühmt nicht selten den geschichtlichen „Takt", mit welchem die Bücher des N. T.s ausgewählt worden sind; aber der „Takt" hat hier keine Rolle gespielt. Er löst sich, wenn wir zunächst die römische Schriftensammlung am Ende des 2. Jahrhunderts betrachten, in eine Reihe von geschichtlichen Nötigungen auf, die aus der Lektionspraxis und dem allmählich aufsteigenden Prinzip des Apostolisch-Katholischen hervorgingen. So erklärt sich die Aufnahme der Evangelien, der paulinischen Briefsammlung und schließlich der Apostelgeschichte. Die Aufnahme des letzteren Buchs geschah nicht aus einem geschichtlichen Takt heraus, sondern aus der inneren Lage, die notwendig ein Buch aller Apostel verlangte. Auch die Rezeption von vier Evangelien ist sicher nicht von einem geschichtlichen Takt bestimmt gewesen, sondern ließ sich höchst wahrscheinlich nicht vermeiden, wollte man in Asien die rechtgläubigen Christen zusammenhalten. Das Hebräer- und Ägypterevangelium hatten, so dürfen wir mit Bestimmtheit annehmen, nur verhältnismäßig kleine und eigenartige Kreise für sich, und das Petrusevangelium hat sich wohl zu spät angemeldet. Aber auch die Erweiterung der Sammlung zu 27 Schriften, die niemand beklagen wird (aber II. Petr.?), verdankt man nicht dem geschichtlichen Takt der Kirche, sondern den apostolischen Verfassernamen der hinzugefügten Schriften. Und eben die Forderung des apostolischen Ursprungs hat Hermas, I. II. Clemens, Barnabas u. a. schließlich dem N. T. ferngehalten.

2) Bd. I, p. XXI ff. Vgl. auch die Geschichte der Überlieferung von I. u. II. Clemens, Barnabas, Hermas in meiner Ausgabe.

sprünglich fanden, mußten nun dem strengen römischen Kanonsprinzip weichen und wurden z. T. unter Vorwürfen, sie hätten sich eingedrängt, ihre Existenz sei eine Frechheit, sie seien Fälschungen u. dgl., ausgeschieden und dem Tode preisgegeben. Wirklich: sie sahen wie Rivalen NTlicher Schriften aus und mußten also als solche behandelt werden. Man konnte sie nur entweder aufnehmen oder unter mehr oder weniger schwerem Tadel abtun. Doch hat hier eine ironische Nemesis gewaltet: sie hat uns einige alte Neue Testamente (oder Abschriften von solchen) aufbewahrt, in denen einige Stücke aus dieser Literatur noch stehen! So mußte das N. T., das diese Schriften töten sollte, selbst einen Teil von ihnen uns erhalten! Auf diesem Wege sind der erste und zweite Clemensbrief, der Barnabasbrief, Hermas, schließlich auch die Didache zu unserer Kenntnis gekommen [1], sowie große Bruchstücke der Apokalypse des Petrus, der Acta Pauli und des tatianischen Diatessarons. Anfangs war man in den Kirchen auch nach der Verwerfung der Bücher noch milder. Das Muratorische Fragment, welches den Hirten verwirft, tritt noch für die private Lektüre des Buches ein, und „Antilegomena" werden noch im 4. Jahrhundert von Athanasius als Katechumenen-Lektüre empfohlen. Aber bald hört dann auch solche Konnivenz auf.

Die literaturvernichtende Wirkung des Neuen Testaments hat sich aber noch weiter erstreckt. „Quid necesse est in manus sumere quod ecclesia non recipit", sagt Hieronymus, und die spanischen Bischöfe behaupteten dasselbe gegen Priszillian mit seiner merkwürdigen Vorliebe für „Apokryphen". „Omne quod dicitur in libris canonicis", erklärten sie, „quaeritur et plus legisse peccare est". Da haben wir den biblizistischen Grundsatz, der, streng angewendet, alle christliche Literatur töten und das weitere Aufkommen einer solchen einfach abschneiden mußte. Das Neue Testament konnte ein Koran werden! Was braucht man andere Bücher? Entweder sie enthalten dasselbe, was das N. T. enthält, dann sind sie überflüssig, oder sie enthalten anderes, dann sind sie schädlich. Die römische Kirche von der Zeit des Damasus an ist auf diesem Wege ein großes

---

1) Ich zweifle nicht, daß auch die Didache in der konstantinop. Handschrift letztlich aus einer Bibelhandschrift stammt.

Stück vorwärts geschritten. Man lese das Decretum Gelasianum! Wäre es nach diesem Dekret gegangen, was besäßen wir noch von der Literatur der ersten drei Jahrhunderte? Es verbietet so gut wie alles, indem es sich auf das N. T. stellt. Nun haben sich freilich die Bestimmungen dieses Dekrets nur in bescheidenem Umfang durchzusetzen vermocht und es standen ihm auch andere, an das N. T. angeschlossene Erwägungen entgegen, von denen im folgenden Paragraphen die Rede sein wird; aber es kann doch kein Zweifel darüber sein, daß sich in dem Dekret ein Urteil ausspricht, das auf die Fortsetzung einer christlichen Schriftstellerei und auf die Überlieferung älterer Schriften von hemmendem Einfluß war. Der große Mangel an Büchern in der alten römischen Kirche, der immer wieder hervortritt, und die literarische Unproduktivität der römischen Kleriker muß auch von hier aus verstanden und gewürdigt werden.

Aber wenn man den Finger darauf legt, daß das N. T. die Überlieferung der außertestamentarischen christlichen Literatur beschränkt und die Produktion fort und fort gehemmt hat, so soll damit nicht gesagt sein, daß dies in jeder Hinsicht nachteilig war. Diese Hemmung war vielmehr, namentlich in einer bestimmten Richtung, ein wahres Glück: es wuchs in der Kirche schon seit dem zweiten Jahrhundert eine Literatur zweiter Ordnung auf, die von Jahrhundert zu Jahrhundert üppiger wucherte, heißhungrig gelesen wurde und mit ihren Schlingpflanzen alle Geschichte und alle nüchterne und reine Erbauung zu ersticken drohte — jener wüste Komplex von Apostelromanen, erfundenen Märtyrer- und Asketengeschichten, blutigen Apokalypsen, erschwindelten Kindheitsgeschichten Jesu usw. Diese Literatur ist, wesentlich gleichartig, in allen Teilen und in allen Sprachen der Kirche neben den kanonischen Schriften vertreten gewesen, in etwas wechselnder, dem Zeitgeschmack angepaßter Gestalt. Sie war wirklich z. T. „apokryph“, d. h. sie hatte ein sozusagen unterirdisches Dasein; aber sie drang doch immer wieder an die Oberfläche und übte auf den Kultus und die Erbauung in steigendem Maße nachweisbar einen großen Einfluß aus. Nicht nur zahlreiche Gebräuche, auch Sakramente und Sakramentalien der katholischen Kirchen haben von hier aus ihre Gestaltung empfangen. Wäre nicht das N. T. gewesen,

so wäre die Kirche völlig dieser Literatur verfallen[1]. Auf dem Neuen Testament fußend, hat die Kirche aber die Apokryphen herabgedrückt und ihre Lektüre immer wieder verboten. Die „Glaubensregel" nützte nichts; mit ihr allein war die Kirche in dieser Situation wehrlos. Aber das N. T., weil es auf einer Höhe stand, wohin jene Apokryphen nicht mehr gelangen konnten, hat die Kirche geschützt. Es hat diese Bücher unter seiner starken Hand gehalten und ihnen verwehrt, ihre Tendenzen zu voller Ausgestaltung zu bringen, bis zur Lektion und zum Altar vorzudringen und das wahre Bild Jesu und der Apostel völlig zu verdecken. Hätte das N. T. nicht seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts im Mittelpunkte der Kirche gestanden, so wären wahrscheinlich alle Kirchen „äthiopisch" geworden. Der Beweis für diese These erübrigt sich; denn es gab in den Kirchen schlechterdings keine andere Autorität, die den durch die „Apokryphen" drohenden Erstickungstod abwehren konnte, als das Neue Testament.

§ 5. Das Neue Testament hat der Produktion maßgebender christlicher Schriften ein Ende bereitet, aber die Möglichkeit der Entstehung einer theologisch-kirchlichen und profan-christlichen Literatur geschaffen.

Welche Autoritäten nach der Schöpfung des N. T.s in der Kirche auftreten und welche Schriften auch immer geschrieben werden mochten — ein absolutes Ansehen wie dieses konnten sie nicht mehr erlangen[2]. „Inspiriert" konnten sie sein, „kanonisch" aber, im Sinne des N. T.s, konnten sie nicht mehr werden[3]. Im ganzen genommen, war das ein Glück. Die enthusiastische Literatur hörte nun entweder auf oder mußte es sich doch gefallen lassen, daß ihrer Bedeutung und damit auch ihrer Wirkung enge Grenzen gezogen wurden. Natürlich verkümmerte und verschwand nun auch die alte Vorstellung, daß jeder Christ, der zur Erbauung schreibe, dies mit Unterstützung des h. Geistes

---

1) Die monophysitischen Kirchen sind ihr, trotz des N. T.s, verfallen.

2) Von der Entwicklung der Konzilien und des Papsttums ist hier abgesehen.

3) Selbst den Schriften Cyprians ist das nicht gelungen.

tue. Diese Vorstellung hatte die älteste Kirche in schreckliche Verlegenheiten gebracht und gewissenhafte Autoren in Sorge und Angst gestürzt, ob sie nicht eine Vermessenheit begingen, wenn sie die Feder ansetzten. Noch Clemens Alexandrinus zeigt uns diese Sorge und der Antimontanist bei Eusebius, h. e. V, 16, 3 (s. o. S. 27). Nun gab es diese Sorge nicht mehr, und damit war die Bahn für eine theologisch-kirchliche und profan-christliche Literatur erst frei. Die Kirchenleute konnten nun erst unbefangen das tun, worin ihnen Häretiker längst vorangegangen waren — theologische Traktate verfassen, Kommentare schreiben, erbauliche Geschichten aufzeichnen usw. Wenn sie dabei nur „schrifttreu" blieben und ohne Anmaßung der Gemeinde mit ihrer Arbeit dienen wollten, so war nichts einzuwenden. Ja das N. T. forderte zu dem wichtigsten Teil dieser schriftstellerischen Arbeiten geradezu auf: jede heilige Urkunde muß erklärt und muß gegen falsche Erklärungen geschützt werden. Also wurde diese Art von Schriftstellerei sofort geradezu zur Pflicht. Als „Wissenschaft vom Neuen Testament", wenn man so sagen darf, also als Bibelwissenschaft, erhielt die nun entstehende, ihr entsprechende Literatur sofort Bürgerrecht in der Kirche. Das N. T., welches, wie wir in § 4 gesehen haben, in einer bestimmten Richtung starke hemmende Einflüsse auf die Literatur ausgeübt hat, hat sie also in einer anderen Richtung erst ermöglicht und hervorgerufen. Und was gehörte nicht alles zur Bibelwissenschaft! Wenn die Bibel ein Kosmos ist, wie die Welt, so bedarf sie schlechthin jede Wissenschaft! So entstand seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts, angeschlossen an das N. T., die vielgestaltige kirchliche Wissenschaft, die mit der der Gnostiker zu wetteifern begann und sie aus dem Felde schlug. Mit und neben ihr wuchs sofort eine Fülle von kirchlichen Traktaten auf, die sich über alle möglichen Fragen des christlichen Lebens verbreiteten. Auch eine Erbauungsliteratur entwickelte sich, die nicht den Anspruch erhob, neben dem N. T. zu stehen, sondern die vielmehr aus dem N. T. den Gemeinden das Erbauliche darreichte. Endlich war nun sogar schon eine christlich-belletristische Literatur mit erbaulicher Färbung möglich; denn der Begriff „Literatur" war nunmehr harmlos geworden und es konnte in jeder Richtung von ihm Gebrauch gemacht werden, wenn man sich nur gehorsam unter

die h. Schriften stellte. Das alles hatte die Schöpfung des des N. T.s zuwege gebracht!

§ 6. Das Neue Testament hat den geschichtlichen Ursprung und Sinn der in ihm enthaltenen Schriften verdunkelt, aber andererseits mit dem Antrieb zu ihrem Studium auch gewisse Bedingungen für ihre kritische Behandlung und ihr Verständnis erst geschaffen.

Nicht viele Worte sind nötig, um zu erklären, in welchem Maße das N. T. den geschichtlichen Ursprung und Sinn der in ihm erhaltenen Schriften zunächst verdunkelt hat. Innerhalb einer heiligen Urkunde muß alles als gleichwertig, gleichartig und gleichsinnig betrachtet werden. Die Kanonisierung wirkt wie eine Übermalung, ja sie legt sich wie eine weiße Tünche auf die ursprünglichen Farben und verwischt alle Konturen. Die Synoptiker müssen nach Johannes, die Paulusbriefe nach der Apostelgeschichte erklärt werden; alles steht auf einer Fläche[1]. Aber das will noch wenig sagen: Jede einzelne Stelle muß das Höchste, Beste, Richtigste enthalten, was man sich in diesem Zusammenhang nur denken kann, und immer muß das alles in einem Einklang zusammenstimmen. Das N. T. ist das „ἓν καὶ πᾶν“, und es ist in bezug auf alle theologischen Fragen suffizient, widerspruchslos und klar. Wie kann sich unter dieser Voraussetzung der wirkliche Gedanke und irgend etwas Ursprüngliches behaupten? Schon bei Tertullian — sowohl in seinem Gebrauch des N. T.s als in dem seiner laxen Gegner — lassen sich alle geschichtsmörderischen Folgen der Kanonisierung der NTlichen Schriften beobachten. Ein Beispiel: Im Matthäusevangelium kommen Magier vor, und sie scheinen als solche dort nicht getadelt zu werden. Daher folgerten einige laxe Kirchenchristen, also dürfe man sich auch als Christ mit der magischen Wissenschaft befassen. Da Tertullian diese Folgerung nicht sicher ablehnen konnte — denn der Grund-

1) In dem Kampf gegen Marcion ist die Einstimmigkeit aller Apostel für Tertullian die selbstverständliche Voraussetzung. Er bringt diese Voraussetzung auch an verschiedenen Stellen zu deutlichem Ausdruck, s. z. B. de pudic. 19: „Totius sacramenti interest nihil credere ab Joanne concessum quod a Paulo sit denegatum. hanc aequalitatem spiritus sancti qui observaverit, ab ipso deducetur in sensus eius“.

satz gilt: was die h. Schrift nicht tadelt, ist erlaubt[1] —, so verfiel er auf den Ausweg, das Evangelium erzähle, die Magier seien auf einem anderen Wege in ihre Heimat zurückgekehrt; der andere Weg bedeute aber, daß sie ihre Magie aufgegeben haben[2]. Die inspirierte, kanonische Urkunde zwingt zur plurifizierenden und allegorischen Erklärung. Ob diese „nach Prinzipien" und „wissenschaftlich" betrieben, oder von Fall zu Fall ohne solche angewendet wird, macht im Ergebnis keinen Unterschied: immer geht der ursprüngliche Sinn verloren, und der Exeget sucht überhaupt nicht mehr nach ihm, sondern brütet nur über den allegorischen, d. h. er brütet darüber, welche Gedanken er an den Text heranzubringen habe.

Aber andererseits — der nüchterne Erkenntnistrieb läßt sich nicht so leicht totschlagen, und das N. T. kam ihm bis zu einem gewissen Grade auch entgegen. Schon daß Schriften, die aus einer geschichtlichen Periode stammten, hier zusammengestellt waren, war ein Vorteil. Sie ergänzten sich ja wirklich an vielen Stellen gegenseitig ganz von selbst und erklärten sich: das konnte dem aufmerksamen Betrachter nicht entgehen. Hätte er jeder einzelnen Schrift des N. T.s isoliert gegenüber gestanden, wieviel ratloser wäre er gewesen und um wieviel eindrucksloser mußte ihm die einzelne Schrift erscheinen! Nun aber entstand wirklich gleich nach der Schöpfung des N. T.s eine exegetisch-theologische Wissenschaft, die nicht nur allegorisch-theologische Exegese trieb und den Inhalt der Schriften sozusagen durch Verabsolutierung neutralisierte, sondern die sich auch um den geschichtlichen Ursprung und den Wortsinn (das geschichtliche Verständnis), wenn auch in bescheidenem Maße, bemühte. Eben die Aporien, die das N. T. als Sammlung verschiedener Schriften bot, machten solche Untersuchungen den denkenden Christen fast unvermeidlich. Wäre z. B. nur ein kanonisches Evangelium gegeben gewesen, so hätte die Wissenschaft vor diesem einfach kapituliert, da es ja pure Vermessenheit gewesen wäre, mit menschlicher Wissenschaft ihm zu nahen; aber die vier Evangelien forderten an zahllosen Stellen den

---

1) Tertullian möchte freilich diesen Grundsatz doch nicht gelten lassen, aber fühlt sich dabei nicht sicher.

2) De idolol. 9.

Ausgleich. Natürlich ist er durch Harmonisierung herbeizuführen; aber schon in der Harmonisierung kann ein wahrhaft kritisches Element stecken und mit und unter der Harmonisierung kann sich ein solches geltend machen. Nun denke man an die kritischen Bemühungen des Julius Afrikanus, des Origenes u. a. gleich nach der Entstehung des N. T.s, und man muß einsehen, daß diese Bemühungen gar nicht zustande gekommen wären, wenn die betreffenden Schriften nicht in einer Sammlung vorgelegen hätten. Ferner waren in dieser Sammlung die Paulusbriefe einerseits und die Apostelgeschichte andererseits. Auch dieser Tatbestand forderte zu Untersuchungen auf, und in jeder Untersuchung wächst der wissenschaftlich-kritische Sinn über die Einzelfrage hinaus! Es kam aber noch hinzu, daß die alchimistische Hermeneutik des Origenes die Erforschung des „Wortsinns" neben dem pneumatischen geradezu forderte und daß seine Textkritik nach dem echten Text verlangte. Beide Forderungen wären in bezug auf urchristliche Schriften schwerlich gestellt worden, wenn die urchristlichen Schriften, die im N. T. vereinigt waren, nicht in dieser Vereinigung und als kanonische vorgelegen hätten. Also hat die Schöpfung des N. T.s die Entstehung einer kritisch-geschichtlichen Behandlung dieser Schriften direkt hervorgerufen.

§ 7. Das Neue Testament hat der enthusiastischen, frei oder nach Vorbildern schaffenden Produktion erlösender Tatsachen einen Damm entgegengesetzt, aber es hat die theologisch-gelehrte Produktion von Tatsachen und die theologische Begriffsmythologie hervorgerufen bzw. verstärkt.

Darüber kann unter den Historikern kein Zweifel bestehen, daß in der evangelischen Geschichte eine sehr große Anzahl unwirklicher Tatsachen enthalten ist, vor allem in der Kindheits- und Auferstehungsgeschichte (aber auch in den sonstigen Erzählungen von Jesus Christus), und auch das ist nicht zweifelhaft, daß die Legenden, sei es als Legenden, die Ausgestaltung der Erlösung betreffend, sei es als Produkte anderer Art immer zahlreicher geworden sind. Nun wurde bereits oben (§ 4) darauf hingewiesen, daß dem N. T. die Bedeutung zukommt, daß es diese Legendenbildung, als sie sich in „apokryphen" Schriften

fortsetzte, durch seine bloße Existenz als maßgebende nicht mehr recht aufkommen ließ bzw. stark gehemmt hat. Hier aber ist nun noch hinzuzufügen, daß das N. T. überhaupt in außerordentlichem Maße ernüchternd gewirkt hat. Sobald es geschaffen war, erlaubten sich die führenden Christen in den verschiedenen Landeskirchen nicht mehr, erlösende Tatsachen in Beziehung auf Christus und die Apostel zu erfinden, wie sie sie früher teils frei, teils nach Vorbildern erfunden hatten (Höllenfahrt, Himmelfahrt usw.). Alles Tatsächliche muß vielmehr bereits im N. T. stehen, und seine lehrhaften Geschichtsberichte gestatten keine Tatsachenzusätze. Der Geist einer gewissen religiösen Nüchternheit, der sich ja immer einstellt, wo ein heiliges Buch in den Vordergrund rückt — das Buch als solches ernüchtert sogar die ausschweifendste Legende —, nahm von einem großen Teil der Gläubigen nun Besitz.

Aber nun kam von einer anderen Seite her Unheil. Die Grundsätze der Auslegung, die das Buch als eine heilige, kanonische Sammlung selbst vorschrieb (der Grundsatz der absoluten Kombinationsmöglichkeit, der Vollständigkeit, der Einstimmigkeit, der allegorischen Erklärung usw.) mußten notwendig zur Bildung neuer Tatsachen führen — in der Regel in der Form einer Begriffsmythologie, in der sich die alte Mythologie, nur in einer höheren Sphäre, fortsetzte. Was erfuhr man nun nicht alles von Gott, seiner Natur, seinem innertrinitarischen Wesen, seinen Eigenschaften, seinem Wirken usw., wenn man nur gehörig kombinierte! Was wußte man nicht alles zu sagen von Christus als Logos — vor der Schöpfung, in der Schöpfung, nach der Schöpfung bis zu seiner irdischen Erscheinung und dann wieder nach seinem Tode! Was konnte man über seine beiden Naturen aus dem Neuen Testament nicht herausklauben, und wieviel reicher wurde auch sein irdisches Leben, wenn man nur tüchtig erklärte! Selbst eine ausgeführte Lehre vom heiligen Geist ließ sich exegetisch konstruieren! Allerdings stellte die sich entwickelnde Dogmatik immerfort unkeusche Zumutungen an die Exegese und sie mußte vieles auf ihr Geheiß tun, was sie sonst niemals getan hätte; aber abgesehen davon nötigte doch das N. T. selbst zu dieser von aller Wirklichkeit und Geschichte verlassenen Plusmacherei und dieser entsetzlichen Begriffsmythologie, wenn man seine Ansprüche anerkannte. So

kommt dem N. T. zwar das Verdienst zu, daß es die Neubildung maßgebender realistischer Legenden aufgehalten, ja z. T. abgeschnitten hat und daß es die Legenden, die nun einmal schon vorhanden waren, ernüchtert hat; aber dafür hat es die theologisch gelehrte Produktion von Tatsachen und die mit ihr eng verbundene religiöse Begriffsmythologie in der Kirche teils verstärkt, teils hervorgerufen.

§ 8. Das Neue Testament hat eine christliche Offenbarungszeit abgrenzen helfen und dadurch die Christen der Folgezeit in gewissem Sinn zu Christen zweiter Ordnung gemacht; aber es hat die Kenntnis der urchristlichen Ideale und Forderungen in Kraft erhalten.

Die Abgrenzung einer grundlegenden christlichen Offenbarungszeit ist in erster Linie als Reaktion gegen den Montanismus zu erklären, und die Schöpfung des N. T.s ist z. T. die Folge dieser Konzeption (s. oben S. 25f.). Aber sobald es geschaffen war, wurde es selbst der stärkste Riegel, um die Offenbarungszeit abzusperren. Die Gegenwart erschien als etwas viel Geringeres ihr gegenüber, und demgemäß erschienen auch die Christen der Gegenwart als geringer gegenüber den „Heroen" jener Zeit. Zwar ist erst im Protestantismus diese Scheidung zu voller Schärfe gelangt — der Katholizismus besaß und besitzt noch immer Gesichtspunkte, vor denen sie verschwindet[1] —, aber auch schon dem Katholizismus des 3. Jahrhunderts erschien die älteste Zeit als eine Heroenzeit, mit der man sich nicht ohne weiteres vergleichen dürfe (s. die Urteile des Origenes). Damals war noch das Zeitalter „des Geistes und der Kraft", der Wunder und der Gaben; die Gegenwart besitzt solche Kräfte nur im geringsten Maße. Diese Betrachtung hatte auch etwas Bequemes; denn nun brauchte man an sich selbst und die eigene Zeit nicht die hohen Anforderungen zu stellen, welche jene alten Christen erfüllt haben; höchstens den Geistlichen mutete man sie noch z. T. zu[2]. Daß die alte Zeit eine so

1) Man braucht nicht nur an das Mönchtum zu denken, sondern auch an die Heiligen aller Zeiten und an die evangelischen Räte.

2) S. den Spott des Montanisten Tertullian über diese Haltung, de monog. 12: „Cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum

besondere war, machte man sich auch daran klar, daß Bücher wie die NTlichen nicht mehr geschrieben werden können [1]. Darf man sich mit der Gottheit nur mit Hilfe eines Buchs in Verbindung setzen und erhält man seine Weisungen nur durch dasselbe, so ergibt sich daraus eine Inferiorität der Kirche der Gegenwart gegenüber der der Vergangenheit: es hat einst eine klassische Zeit gegeben, aber diese ist vorbei; das Buch hat sie abgeschlossen.

Allein andererseits — wäre das Buch nicht geschaffen worden, so wäre selbst das Gedächtnis der Kräfte und Ideale, welche die evangelische Geschichte und das apostolische Zeitalter durchwaltet haben, höchst wahrscheinlich erloschen. Welche große Bedeutung hatte es doch, daß man in der Gegenwart die authentischen Urkunden jener Zeit immer noch und immer wieder las! Wie hat die Evangelienlektüre in der Kirchengeschichte gewirkt, wie mächtig hat sie auf ihren Gang Einfluß ausgeübt! Welche Rolle hat das Evangelium vom reichen Jüngling und hat die Bergpredigt gespielt! Wie bedeutsam ist es geworden, daß Augustin in der kritischen Stunde den Römerbrief aufschlug! Wagte man es auch nicht mehr, sich auf die Höhe des N. T.s zu stellen, so gingen doch fort und fort von diesem Buch — schon weil es als Urkunde gesammelt allen mehr oder weniger zugänglich war — Kräfte aus, welche die schwachen Menschen der Gegenwart auf die volle Höhe emporzogen. Was wäre geworden, wenn wir statt des N. T.s die Didache, bzw. Apostolische Kanones und Konstitutionen als zweite Sammlung neben dem A. T. erhalten hätten? So hat auch hier die Schöpfung des N. T.s doppelte und entgegengesetze Wirkungen gehabt: es hat herabgestimmt und hat emporgezogen! Es hat viele Gewissen abgestumpft — an das, was im N. T. steht, kann niemand heranreichen, und er braucht es auch nicht! — und ist doch auch zum Stachel der Gewissen geworden. Es hat die

---

omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos deo et patri fecit. cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas, et impares sumus".

1) Selbst ein Tertullian ruft (adv. Marc. V, 8) dem Marcion zu: „Exhibeat Marcion dei sui dona, aliquos prophetas . . . ., edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, duntaxat spiritalem, in ecstasi i. e. amentia, si qua linguae interpretatio accessit" etc.

Gefahr einer enthusiastischen Verwilderung der Christenheit abgewehrt, aber gewiß auch manche ursprüngliche und lebendige Triebe niedergehalten. Wieviele bedeutende Christen mit originalen christlichen Erfahrungen haben sich als „Bibelgläubige“ in das „Buch“ verstrickt, sich von Bibelstellen irritieren oder hemmen oder weisen lassen und haben daher ihre eingeborene Art und Gabe nicht zu reiner Entfaltung gebracht und ihre Freiheit eingebüßt! Aber freilich — wie unzählig viele Christen haben erst an Bibelstellen ihren Halt, ihre Reinigung und ihre Kraft erhalten! Welch einen Unfug hat die Offenbarung Johannis angerichtet, eben weil sie im N. T. stand, welche schwere Gewissensnöte haben gewisse Sprüche des Paulus herbeigeführt, eben weil sie kanonisch waren — aber wie unbeschreiblich war andererseits der Segen, der aus Bibelstellen floß, die, weil sie kanonisch waren, die Herzen mit felsenfester Zuversicht erfüllten!

§ 9. Das Neue Testament hat die verhängnisvolle Identifizierung von Herrenwort und Apostellehre befördert und vollendet; aber es hat, indem es das paulinische Christentum auf die höchste Höhe stellte, ein segensreiches Ferment in die Kirchengeschichte eingeführt.

Die im Laufe des 2. Jahrhunderts sich immer inniger vollziehende Identifizierung von Herrenwort und Apostellehre (s. o. S. 34: *ἡμεῖς καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν*)[1] hat im N. T. das Siegel erhalten. Die Folgen dieser Identifizierung nicht nur für die christliche Dogmatik, sondern auch für die Prinzipien des christlichen Lebens sind unermeßlich geworden und in der Regel nicht günstig. Nicht nur setzte sich damit die Religion einfach in die apostolische Lehre um, sondern man war nun auch genötigt, partikularen und sehr subjektiven Äußerungen und Anweisungen des Paulus ein Schwergewicht zu geben, das selbst dieser anspruchsvolle Apostel niemals gewünscht hätte. Blieb auch die besondere Bedeutung der evangelischen Sprüche für das Leben in Kraft, so

1) Wie bezeichnend ist es, daß schon zur Zeit Hadrians dem heidnischen Schriftsteller Phlegon das Mißverständnis passieren konnte, daß er in Erzählungen Petrus und Christus verwechselt hat (s. Orig. c. Cels. II, 14)! Dies Mißgeschick wäre ihm doch schwerlich passiert, wenn die Christen nicht den Petrus so nahe an Christus gerückt hätten.

erhielten sie doch an den Anweisungen des Paulus einen mächtigen Rivalen. Viel bedenklicher aber war es, daß durch die Identifizierung die Christologie nicht nur neben Christus rückte, sondern ihn auch zu verdrängen drohte und verdrängte. In die schlichteste Betrachtung des evangelischen Bildes Jesu drängte sie sich als NTliche Lehre ein und beschwerte oder verdunkelte sie. Es ist nicht möglich und nicht nötig, diese Beobachtungen weiter auszuführen; aber dessen sei noch gedacht, daß schließlich auch Paulus unter der Identifizierung schwer leiden mußte. Denn nachdem eine freiere Auffassung vom N. T. und eine unbefangene Würdigung geschichtlicher Vorgänge und Personen sich Bahn gebrochen hatte, blieb doch als ein zähes Residuum der alten Auffassung die Disposition zurück, an diesen Mann als Charakter und Schriftsteller Ansprüche zu stellen, die an keinen anderen gestellt werden. Das „Kanonische" spukt hier noch immer. Nun vergewaltigte man ihn entweder, entzog ihm einen Teil seines geistigen Eigentums und modellierte ihn in strenger Geschlossenheit — denn er war doch der Paulus des N. T.s gewesen, und wenn er das auch nicht mehr ist, so muß er doch ein Typus sein — oder man sah sich von ihm enttäuscht, klagte ihn an und machte ihm Vorwürfe, die man niemals erhoben hätte, wenn man den Mann nicht aus dem N. T. empfangen hätte. Noch hat diese Leidensgeschichte des Apostels nicht aufgehört, und noch billigen ihm auch sonst unbefangene Kritiker das Menschenrecht nicht zu, mehr und auch weniger zu sein als sein eigener Typus und sein eigenes Urbild.

Indessen, die Identifizierung von Herrnwort und paulinischer Lehre ist doch in einer wichtigen Richtung sehr segensreich gewesen. Das N. T. hat durch die Aufnahme der Paulusbriefe den höchsten Ausdruck des Erlösungsbewußtseins und der Religion des Glaubens als Richtschnur aufgestellt. Es hat damit, sobald es geschaffen war, einen außerordentlich wichtigen Einfluß ausgeübt auf die Entwicklung des 2. Jahrhunderts, in der die christliche Religion sich als Religion des neuen Gesetzes in der Kirche definitiv zu etablieren im Begriff stand. Wäre es einfach in der Kirche so weiter gegangen, wie uns Barnabas, Hermas, II. Clemens und die Apologeten lehren, so wäre alles Christliche allmählich in den dürftigen Begriff einer neuen, sei es auch tieferen Gesetzlichkeit eingeschmolzen worden und

Marcioniten und Gnostiker wären zuletzt die einzigen gewesen, die den Erlösungsgedanken entschieden in den Mittelpunkt gerückt hätten. Daß es nicht so gekommen ist, das verdankt man gewiß nicht allein dem N. T. bzw. der Kanonisierung der Paulusbriefe, aber man verdankt es ihr doch in hohem Maße. Man überlege, welche Bedeutung bereits für die Lehre des Irenäus die Paulusbriefe gehabt haben, und wie seine Gedanken ohne diese Briefe und ihre volle Autorität nie zustande gekommen wären! Man überschlage, wie in dem Kampf über die Buße schon am Anfang des 3. Jahrhunderts (Kallist gegen die Strengen) die paulinische Rechtfertigungsidee geltend gemacht wird! Man erinnere sich, wie die Idee der Seligkeit „allein aus dem Glauben“ langsam Raum in den religiösen Vorstellungen der Kirche gewinnt, bis sie über Jovinian u. a. hinweg durch (Ambrosius und) Augustin zur Entwicklung gelangt[1]. Das hat Paulus zuwege gebracht, weil er im N. T. stand. Und nun erinnere man sich ferner, welche Reformationen der kanonische Paulus im Laufe der Kirchengeschichte zustande gebracht hat und welch ein Ferment seine Lehre durchweg gewesen ist. Bis zu den Jansenisten hin und über sie hinaus wirkt Paulus noch immer in der katholischen Kirche — von der deutschen Reformation zu schweigen — und erinnert kraftvoll daran, was Religion auf ihrem Höhepunkt sein soll und ist, was Glaube bedeutet und und was Kindschaft bedeutet. Die Wirkungen wären dem Apostel aber verschlossen geblieben, wenn er nicht in das N. T. gekommen wäre. Ob sie die Nachteile aufwiegen, welche die Identifizierung von Herrenwort und Apostellehre herbeigeführt hat, das vermag freilich niemand zu entscheiden.

§ 10. In dem Neuen Testament hat sich die katholische Kirche eine neue Waffe geschaffen, um alles Häretische als nicht-christlich abzuwehren, aber sie hat auch in ihm die Kontrollinstanz erhalten, vor der sie immer weniger zu bestehen vermochte.

Das Neue Testament ist nicht als Kampfesmittel gegen die Häresie geschaffen worden; nicht weniges, was in ihm stand,

---

1) Vgl. meine Abhandlung „Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche“ (Ztschr. f. Theol. u. Kirche I, 1891, S. 82—178).

war sogar in diesem Kampfe sehr unbequem[1] und nötigte Tertullian zu der nicht unbedenklichen, übrigens auch undurchführbaren Warnung, sich nicht mit den Häretikern in exegetische Streitigkeiten einzulassen, da der Sieg in solchen Streitigkeiten ungewiß oder gar aussichtslos sei. Allein, wie es auch damit sein mochte, nachdem das N. T. einmal da war, bildete es auch ein ausgezeichnetes Schutz- und Trutzmittel gegen die Häresie. Erstlich durfte man sich nun einfach auf den Standpunkt stellen: Wer die Schrift nicht anerkennt, ist eo ipso kein Christ; das ersparte viele Weiterungen. Sodann konnte man in derselben Weise wie man den Juden den Besitz des A. T.s einfach aberkannte, nun auch durch die Behauptung, das N. T. sei der Kirche geschenkt, die Häretiker von diesem Buch verjagen und es für eine himmelschreiende Frechheit, Diebstahl und Raub erklären, daß sie sich überhaupt an die im N. T. befaßten Schriften heran machten. So ist schon Tertullian verfahren (de praescr. 37): „Non-Christiani nullum ius capiunt Christianarum litterarum, ad quos merito dicendum est: qui estis? quando et unde venistis? quid in meo agitis, non mei? quo denique, Marcion, iure silvam meam caedis? qua licentia, Valentine, fontes meos transvertis? qua potestate, Apelles, limites meos commoves? mea est possessio, quid hic, ceteri, ad voluntatem vestram seminatis et pascitis? mea est possessio, olim [?] possideo, prior possideo.... ego sum haeres apostolorum!" Die Kirche sah das N. T. als

1) Die Unbequemlichkeit ist von Tertullian so stark empfunden worden, daß er es sogar für nötig hielt, eine Theorie zu erfinden, um sie zu beseitigen: da Häresien „sein müssen", müssen auch das A. u. N. T. Stellen enthalten, an denen sie entstehen können, s. namentlich de resurr. 63: „Quia haereses esse oportuerat, ut probabiles quique manifestentur, hae autem sine aliquibus occasionibus scripturarum audere non poterant, idcirco pristina instrumenta quasdam materias illis videntur subministrasse, et ipsas quidem iisdem litteris revincibiles". Freilich ganz geheuer ist es ihm bei dieser Theorie nicht, wenn es bei ihr allein verbleiben soll. Daher fährt er als Montanist fort: „Sed quoniam nec dissimulare spiritum sanctum oportebat quominus et huiusmodi eloquiis superinundaret quae nullis haereticorum versutiis semina subspargerent, immo et veteres illorum cespites vellerent, idcirco iam omnes retro ambiguitates et quas volunt parabolas aperta atque perspicua totius sacramenti praedicatione discussit per novam prophetiam de paracleto inundantem".

den ihr eigentümlich geschenkten Besitz an, bezeichnete sich selbst als Kirche des Neuen Bundes mit demselben Namen wie die Sammlung, zog sich, wenn es zweckmäßig schien, im Kampf einfach auf diese Burg zurück und befestigte bei sich selbst und allmählich auch bei ihren Gegnern die Überzeugung, daß Kirche und Neues Testament eine exklusive Einheit seien, so daß niemand als die Kirche ein Recht auf die in der Sammlung enthaltenen Schriften habe.

Allein die Kirche hatte sich doch auch in dem N. T. einen von ihrem Standpunkt recht bedenklichen Besitz geschaffen. Ihre Glaubensregel war dehnbar und der Fortentwicklung fähig. Die Kirche fuhr nicht schlecht mit ihr. Wo es nötig war, spielte sie sie als unveränderliche aus, und wenn ein unabweisbares Bedürfnis sich geltend machte, modifizierte und präzisierte sie sie und konnte diese Entwicklungen taliter qualiter immer verdecken. Aber mit dem N. T. stand es anders; litera manet! Zwar konnte man gewiß auch hier durch Manipulationen, nämlich durch „Erklärungen", vieles Wünschenswerte erreichen; aber der Buchstabe zog doch recht häufig solchen Operationen eine feste Grenze. In steigendem Maße mußte es daher unbequem und gefährlich werden, daß man eine geschriebene Urkunde neben sich hatte, die als Spiegel der Kirche vorgehalten wurde. Und das geschah — keineswegs nur von Häretikern, sondern, zuerst selten und zögernd, aber dann immer häufiger von treuen Kirchengliedern selbst. Schon Origenes hat in seinen Homilien ernst und gewissenhaft damit begonnen und die Kirche der Gegenwart an dem N. T. gemessen, und zahlreiche Prediger der alten Kirche sind ihm gefolgt. Sie dachten selbst nicht daran, die Kirche deshalb zu verlassen, weil sie auf Grund des N. T.s soviel an ihr auszusetzen hatten; aber die offizielle Kirche hat schon zu ihren Zeiten mit Erwägungen begonnen, ob sie Glieder dulden dürfe, die ihr mit einer gewissen Rücksichtslosigkeit den Spiegel vorhielten, und sie hat diese Frage verneint. So urteilt sie noch heute. Welche Angriffe auf die Kirche aber haben sich seit der Zeit der Waldesier und Franziskaner aus dem N. T. entwickelt, aus diesem Arsenal ihre Waffen geholt und die Kirche in die schwersten Kämpfe gestürzt! Weil die Kirche das Neue Testament mit sich führte und vor sich her trug, sind die Reformationen, ist die Refor-

mation erst möglich geworden, und weil sie dieses Neue Testament anerkennen muß, muß wenigstens die evangelische Kirche alles das anerkennen, was zu ihrer eigenen Korrektur aus diesem Buche geschöpft wird. Somit hat sich diese Sammlung als die große Rüstkammer und Instanz der Kritik an der Kirche erwiesen! Als sie geschaffen wurde, vermochte das noch niemand zu ahnen. Der alte Spruch: „Habent sua fata libelli", hat hier die merkwürdigste Bestätigung erfahren.

§ 11. Das Neue Testament hat den Trieb, den Inhalt der Religion auf einen einfachen und einstimmigen Ausdruck zu bringen und mit dem Gedanken zu befestigen, gehemmt, aber andererseits die christliche Lehre vor der Umwandlung in Religionsphilosophie geschützt.

Genau genommen bedarf die Religion neben einer heiligen Urkunde keiner „Lehre" mehr: der Inhalt der Schrift ist selbst die „Lehre". Aber als das N. T. geschaffen wurde, gab es in der Kirche schon eine „Lehre", ja diese selbst hat, wie wir gesehen haben, an dem N. T. mit geschaffen. Die Lehre konnte und sollte durch die neue Schrift nicht überflüssig gemacht und verdrängt werden, und sie hielt sich auch in der Kirche. Alle Lehre ist aber, mag sie in ihren Grundlagen noch so überirdisch sein, in ihrer Darlegung auf die „ratio" gestellt und muß mit ihrer Hilfe als einheitliche und einstimmige herausgearbeitet werden. Sobald aber eine heilige Urkunde da ist, beginnt in der Lehrbildung der Entlastungsprozeß der ratio; denn statt jedes rationalen Elements **kann** nun auch ein autoritatives eingeführt werden. Die Folge ist, daß die Lehrbildung sich nun aus rationalen und autoritativen Elementen zusammensetzt, daß man sich an ein solches Gewebe gewöhnt und sich der Trieb zu sicherer Gedankenbildung nun allmählich abstumpft. Das ist in der Geschichte der Bildung der kirchlichen Dogmatik im vollsten Umfange geschehen. Es läßt sich schon bei Irenäus, Tertullian — bei ihm besonders deutlich — und Origenes beobachten. Sie operieren mit der ratio und mit der autoritas, nämlich mit dem Schriftbeweis, und wechseln bereits beliebig zwischen ihnen. Eine Beweisstelle aus dem N. T. ist so gut wie ein sachliches Argument. Hieraus ergab sich aber für den Dog-

matiker eine ungeheure Entlastung, der freilich die Buntscheckigkeit und Lockerheit der Lehre fortschreitend und proportional entsprach. Wenn der Dogmatiker nicht weiter kann, so hilft ihm eine Schriftstelle; wenn sich skeptische Regungen bei ihm einstellen, so schlägt die Autorität eines Schriftwortes sie nieder; wenn ein Beweis nicht gefunden werden kann, so schafft ihn ein Schriftvers; wenn sich Widersprüche einstellen, so können sie nur scheinbar sein, da die Schrift selbst sie enthält und die Schrift einstimmig ist. Dieser Zustand stellte sich allmählich in der Dogmatik ein und lähmte geradezu den Erkenntnistrieb und seine Ruhelosigkeit durch die Narkose der Schriftautorität. An einem so hohen Geiste wie Augustin kann man das studieren; wie rasch mögen dann die kleineren Geister bereit gewesen sein, in der Glaubenslehre auf wirkliche Einheit und auf Perspikuität und Beweis zu verzichten! In Wahrheit ist ja auch die kirchliche Dogmatik ein Gebilde, das aller Stringenz spottet, und der Dogmatiker darf sich von seiner Hauptaufgabe entlastet fühlen, wenn er „Schriftlehren" dargeboten hat.

Aber noch von einer anderen Seite lähmte das N. T. den Trieb, den Inhalt der Religion auf einen einfachen und einstimmigen Ausdruck zu bringen: Wenn alles, was im N. T. stand, als heilig und „zur Lehre geschrieben" gelten mußte — dann war es ja ein völlig aussichtsloses Unternehmen, dies alles in eine Lehre zu bringen. Wenn zur „Religion" der ganze bunte Inhalt des N. T.s gehörte, so war die Aufgabe nicht mehr vollziehbar, dies zu ordnen und zu zentralisieren. Also verdunkelte sich der ganze Begriff der Religion als einer objektiven und subjektiven Einheit. Religion ist alles, was im N. T. steht. Wie kann da eine gesunde Religionslehre überhaupt bestehen! Nun zum Glück war die auf der Glaubensregel sich gründende intellektuelle Funktion doch stärker als die Lähmung, die aus dem bunten Stoff des N. T.s auf die Dogmatik eindrang; aber verwirrend, lähmend und unnütz plurifizierend hat das N. T. in hunderten von Fällen auf die Dogmatik eingewirkt, und zwar von Anfang an.

Und doch — auch hier darf man eine Wirkung des N. T.s auf die positive Seite stellen: Das Neue Testament hat die Dogmatik immer wieder zur Geschichte zurückgeführt. Es hat sie damit vor der Umwandlung in eine pure Religions-

philosophie geschützt. Von Anfang an läßt sich das beobachten und noch in den dogmatischen Entwickelungen des 19. Jahrhunderts hat diese segensreiche Wirkung nicht aufgehört. Wie anders hätte die Dogmatik des Origenes ausgesehen — und zwar zu ihrem Nachteil —, wenn er sich nicht immer wieder auf das N. T. hätte beziehen und mit ihm im Einklang halten müssen. Hätte er nur einzelne Schriften und nicht schon das N. T. neben sich gehabt, seine Dogmatik wäre noch viel neuplatonischer ausgefallen als sie ohnehin schon ist. Und was verdankt Augustin als Dogmatiker dem N. T., er, der ohne die Evangelien und Paulusbriefe als kanonische Autoritäten weder aus dem Skeptizismus der Akademiker herausgekommen wäre noch jene Vertiefung der neuplatonischen Philosophie vollzogen hätte, durch die er sie in einigen Gedankengängen in reine Religion verwandelt hat. Mag sich also die Kirchendogmatik noch so buntscheckig, locker und in sich disparat ausgestaltet haben — daß sie den Kontakt mit dem wirklichen Leben, mit der Geschichte, nicht ganz verlor, verdankt sie dem Neuen Testament.

In dem Vorstehenden ist der Versuch gemacht, die wichtigsten Folgen der Schöpfung des N. T.s zu überschauen und zu ordnen. Diese Aufgabe gehört zur Geschichte der Entstehung der Sammlung selbst — nicht nur weil sich die Folgen fast sämtlich sofort eingestellt haben, also mit dem Buche selbst gegeben waren, sondern auch deshalb, weil sich aus den Folgen noch deutlicher und sicherer die Motive erkennen lassen, die die Schöpfung hervorgebracht haben, und weil die Eigenart der neuen Sammlung erst in ihnen hervortritt. Zwar entsprechen, wie gezeigt worden, durchaus nicht alle Folgen den Motiven — das Geschaffene bildet sich sehr schnell sein eigenes Recht und folgt seiner eigenen Logik —; aber die Erkenntnis der Entstehung des N. T.s ist so lange unvollkommen, als man sich nicht Rechenschaft darüber gibt, was denn eigentlich hier entstanden ist. Daher ist es wünschenswert, daß man in Zukunft „Die Entstehungsgeschichte des NTlichen Kanons“ nicht schreibt, ohne die eingeborenen Funktionen und die Folgen der Größe zu schildern, die mit dem N. T. in die Kirchengeschichte eingetreten ist. Die Untersuchungen über die Geschichte des N. T.s

von Origenes und vollends von Athanasius abwärts bieten, von ein paar Hauptpunkten abgesehen, nur ein gelehrtes Interesse; aber zu wissen, was das N. T. in der Kirche sofort bedeutet hat, gehört zur allgemeinen theologischen Bildung.

Anhang 1 (zu § 2 des ersten Teils, S. 41).

Die Marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen.

(Ältester Zeuge ist der Fuldensis, sonst noch in mindestens 13 Codd.)

Galat.: Galatae sunt Graeci[!]. hi verbum veritatis primum ab apostolo acceperunt, sed post discessum eius temptati sunt a falsis apostolis, ut in legem et circumcisionem verterentur. hos apostolus revocat ad fidem veritatis scribens eis ab Epheso.

Corinth.: Corinthi sunt Achaici. et hi similiter ab apostolo audierunt verbum veritatis et subversi multifarie a falsis apostolis, quidam a philosophiae verbosa eloquentia [besser: ad phil. verbosam eloquentiam], alii a secta [besser: ad sectam] legis Judaicae inducti sunt. hos revocat apostolus ad veram evangelicam sapientiam scribens eis ab Epheso per Timotheum.

Rom.: Romani sunt in partibus Italiae. hi praeventi sunt a falsis apostolis et sub nomine domini nostri Jesu Christi in legem et prophetas erant inducti. hos revocat apostolus ad veram evangelicam fidem scribens a Corintho.

Thessal.: Thessalonicenses sunt Macedones. hi accepto verbo veritatis perstiterunt in fide etiam in persecutione civium suorum; praeterea nec receperunt ea quae a falsis apostolis dicebantur. hos conlaudat apostolus scribens eis ab Athenis.

Laudic. (= Ephes.): [Laudiceni sunt Asiani. hi praeventi erant a pseudo-apostolis . . . . ad hos non accessit ipse apostolus . . . . hos per epistulam recorrigit . . .]

Coloss.: Colossenses et hi sicut Laudicenses sunt Asiani, et ipsi praeventi erant a pseudo-apostolis, nec ad hos accessit ipse apostolus, sed et hos per epistulam recorrigit; audierunt enim verbum ab Archippo qui et ministerium in eos accepit. ergo apostolus iam ligatus scribit eis ab Epheso.

Philipp.: Philippenses sunt Macedones. hi accepto verbo veritatis perstiterunt in fide nec receperunt falsos apostolos. hos apostolus conlaudat scribens eis a Roma de carcere per Epaphroditum.

Philem.: Philemoni familiares litteras facit pro Onesimo servo eius; scribit autem ei a Roma de carcere.

Diese Prologe hat zuerst de Bruyne (Rev. Bénéd., 1907 Jan. p. 1—16) richtig als marcionitische erkannt und damit ein für die NT.liche Einleitung besonders wichtiges Stück gewonnen. Die Einsicht, daß diese Prologe zusammengehören (die zu den Pastoralbriefen sind andersartig) und den Marcioniten gebühren, also von ihnen her in die Kirche gekommen sind, hat er zur Gewißheit erhoben[1]. Es genügt, die Einheitlichkeit der Prologe festzustellen und sodann die Beobachtung, daß „lex et circumcisio" (Gal.) = „lex et prophetae" (Rom.) = „secta legis Judaicae" (Cor.) sind. Die Prologe verwerfen hiernach das Christentum, welches das A. T. aufrecht erhält, als ein falsches und nennen die große Kirche eine jüdische Sekte. Mit den judaistischen Gegnern des Paulus identifizieren die Prologe augenscheinlich die Urapostel bzw. alle Missionare, die zu ihnen halten[2], und bezeichnen jegliche Mission vor Paulus als falsch. Wo sie stattgefunden hat, da muß Paulus „revocare" bez. „recorrigere" (Rom., Laod., Coloss.). Wo sie nachträglich eingetreten ist, muß er ebenfalls „revocare" (Gal., Cor.). Besonders charakteristisch aber ist, daß alle Briefe — außer der epistula familiaris an Philemon — lediglich darauf hin untersucht werden, wie die Gemeinden sich zum „verbum veritatis" (Gal., Cor., Thess., Phil.) bzw. zur „fides veritatis" (Gal.), „vera evangelica sapientia" (Cor.), „vera evangelica fides" (Rom.) und „fides" (Thess., Phil.) verhalten haben. Unter diesen zutreffend variierten Ausdrücken (das Stichwort „veritas" bzw. „verus" ist echt marcionitisch und stammt aus dem für Marcion wichtigsten Brief, Gal. 2,5: *ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου*) ist stets das paulinische, (angeblich) vom A. T. freie Christentum zu verstehen. Den Briefen

1) Anerkannt von Wordsworth-White (N. T. Latine, II, 1, 1913, p. 41f.). — Die Reihenfolge der 10 Briefe war ursprünglich hier, wie der Entdecker scharfsinnig gezeigt hat, die marcionitische.

2) Die falschen Apostel, die nach dem Prolog zu Cor. „multifarie" verführt haben, sind sicherlich in erster Linie Petrus und Apollo.

an die Thess. und Phil. ist dieser Gesichtspunkt einfach aufgezwungen. Im Prolog zu „Col." bedeutet „verbum" ohne den Zusatz „veritatis" wahrscheinlich das falsche Evangelium.

Die Prologe beweisen, daß der marcionitische „Apostolus" den katholischen beeinflußt hat, und nahe liegt es, daß dies in sehr früher Zeit geschehen sein muß. Griechisch sind sie bisher nicht nachgewiesen; aber es spricht einiges dafür, daß sie ursprünglich griechisch abgefaßt waren. Die Angaben, wo Paulus jeden einzelnen Brief geschrieben hat, verdienen Erwägung, da sie so alt sind. Da Phil. und Philem. als von Rom geschrieben bezeichnet sind, so darf man fragen, ob in dem Prolog zu Col. die Worte: „apostolus iam ligatus (also ist doch wohl die römische Gefangenschaft gemeint) scribit eis ab Epheso", in Ordnung sind, obschon sie der neuerlichst wieder aufgestellten Hypothese, Col. sei in Ephesus geschrieben, entgegenkommen. Vielleicht ist „a Roma per Epaphram" (Verwechselung von „Epaphras" und „Ephesus") zu lesen. — Diese Prologe sind nicht für Gelehrte geschrieben, sondern für geringe Leute; selbst „Romani sunt in partibus Italiae" glaubte der Verfasser schreiben zu müssen. Ein Abendländer hätte das niemals gesagt. Sind sie ursprünglich für pontische Christen verfaßt, so erklären sich die geographischen Angaben ganz wohl.

Anhang 2 (zu § 1—4 des ersten Teils).

Die Vorstufen und Rivalen des N. T.s.

Es wäre angezeigt, eine umfassende Untersuchung anzustellen über solche, nach den ursprünglichen Ansätzen der Entwicklung zu erwartenden, christlichen maßgebenden Sammlungen, die wir **nicht** erhalten haben; aber es mag genügen, hier nur eine Zusammenstellung zu geben — zum Teil nach den Andeutungen, die sich in dem Texte bereits finden — und sie mit einigen erklärenden Worten zu begleiten. Ich zähle sieben Ansätze:

(1) Eine Sammlung spätjüdischer und christlicher prophetisch-messianischer bzw. prophetisch-admonitorischer Bücher, in das A. T. eingestellt, also ein erweitertes und korrigiertes A. T.;

(2) Eine Sammlung (spätjüdischer und) christlicher prophetischer Bücher, selbständig neben dem A. T.;

(3) Eine einfache Herrnworte-Sammlung wie die dem Matthäus und Lukas gemeinsame Quelle (Q) neben dem A. T.;

(4) Eine Evangelienschrift oder eine Sammlung von mehreren neben dem A. T., welche die Geschichte des gekreuzigten und auferstandenen „Herrn" nebst seiner Lehre und seinen Geboten enthielt;

(5) Ein Evangelium (oder mehrere) und dazu eine mehr oder weniger umfangreiche Sammlung christlicher inspirierter Schriften der verschiedensten Art und von abgestufter Dignität neben dem A. T.;

(6) Eine systematisierte „Herrnlehre" durch Vermittelung der „Zwölfapostel", bzw. „Apostolische Kanones, Konstitutionen usw.", die auch die „Anweisungen des Herrn" umschlossen, neben dem A. T. und dem Evangelium;

(7) Ein Buch der Synthese oder Konkordanz von Weissagung und Erfüllung in bezug auf Jesus Christus, die Apostel und die Kirche neben dem A. T.

Es läßt sich noch heute zeigen, daß jedes dieser „Neuen Testamente" bzw. Hinzufügungen zum A. T. im 2. Jahrhundert nicht nur möglich gewesen ist, sondern sogar im Ansatz bereits vorhanden war, und es läßt sich ferner zeigen, warum sie sich nicht verwirklicht haben bzw. untergegangen sind.

(Ad 1) Noch Tertullian hat gemeint, das Buch Henoch müsse in das A. T. eingestellt werden; dieses Buch sowie die Esra-Apokalypse, die Assumptio Mosis u. a. sind nicht nur von Judenchristen gelesen worden, sondern auch zu den Heidenchristen gedrungen und als Offenbarungsbücher von ihnen geschätzt worden (1. u. 2. Jahrh.), wie die zahlreichen Zitate beweisen[1]. Christliche Korrekturen nahm man am A. T. vor und schob ganze Verse ein (s. Justin, Dial. c. Tryph.). Christliche Apokalypsen hatten sofort das höchste Ansehen. Hiernach war als die einfachste Fortbildung der im A. T. gegebenen litera scripta zu erwarten, daß man diese alte Sammlung durch neue Stücke erweiterte und so das Ganze aufs deutlichste als

---

1) Der Hirte des Hermas zitiert nur eine h. Schrift, die uns völlig unbekannte „Offenbarung des Eldad u. Modad".

das Eigentum der Christen und nicht der Juden erwies. Man war dem auch nahe, und die Einschiebung des Hirten des Hermas in zahlreiche (abendländische) Exemplare des A. T.s noch im Mittelalter darf als bedeutungsvoller Rest dieser Tendenz gelten. Die Möglichkeit, den Hirten in das A. T. zu verweisen, hatte auch das Muratorische Fragment ins Auge gefaßt, aber abgelehnt, da das A. T. geschlossen sei. Dies wird ausdrücklich gesagt, woraus man wohl schließen darf, daß das noch nicht jedermann klar war. Das sich durchsetzende Bedürfnis nach Büchern „des Neuen Bundes" (entsprechend der in der Kirche wachsenden Einsicht in bezug auf die Beschränktheit des Alten Bundes) und die neue Stellung, welche die Kirche seit der Mitte des 2. Jahrhunderts zur Prophetie einzunehmen gezwungen war, haben dem Ansatz, der zu Nr. 1 geführt hätte, die Verwirklichung versagt.

(Ad 2) Auch darauf konnte man gefaßt sein, daß die dem A. T. hinzuzufügenden prophetischen Bücher eine eigene Sammlung bilden würden. Der Unterschied von Nr. 1 wäre kein sehr großer gewesen, aber immerhin ein beträchtlicher; denn die ein hohes christliches Selbstbewußtsein ausdrückende Idee einer zweiten Sammlung wäre gefaßt und realisiert worden. Die neue Sammlung hätte zum Ausdruck gebracht, daß man sich (s. Apostelgesch. 2, 17ff.) in einer neuen Zeit befinde, in welcher „der Geist auf alles Fleisch — auch auf die Sklaven und Sklavinnen — ausgegossen sei". Das Buch der Offenbarung Johannis erhebt den stärksten Anspruch darauf, als maßgebende Weissagung geschätzt zu werden, und setzt voraus, daß die Gemeinden es lesen werden; aber sein Verfasser hat schwerlich daran gedacht, sein Buch solle in das A. T. eingestellt werden; es soll vielmehr neben ihm stehen[1]. Sehr bezeichnend ist Tertullians Haltung gegenüber der montanistischen Orakelsammlung. Er, der die Existenz des N. T.s bereits voraussetzt, will doch, daß jene Sammlung dem kirchlichen „Instrumentum" beigefügt werde, d. h. der Gedanke einer neuen prophetischen Sammlung scheint ihm nicht anstößig, sondern nur natürlich. (Näheres

---

1) Nach der Apokalypse soll man hören, „was der Geist den Kirchen sagt bzw. schreiben läßt". Das ist eine ganz neue Form, die sehr wohl eine neue Sammlung neben dem A. T. begründen konnte.

s. in Anhang 3.) Hätte er nicht schon mit einem N. T. zu rechnen gehabt, so wäre in seinem Sinn die neue prophetische Kollektion an das A. T. als zweite Sammlung heranzuschieben gewesen. Dafür wird es also einen Ansatz von ältester Zeit her gegeben haben. Daß wir die neue Sammlung nicht in der Form Nr. 2 erhalten haben, haben dieselben Erwägungen und Kräfte hintertrieben, die Nr. 1 unmöglich gemacht haben: die Prophetie als solche war dem Apostolisch-Historischen gegenüber im Kurse gefallen.

(Ad 3) Sehr bald — noch im apostolischen Zeitalter und in Palästina — ist die autoritative Urform „die Schriften und der Herr" so ausgeprägt worden, daß „der Herr" in einer leicht geordneten Sammlung von Herrngeboten und -sprüchen zum Ausdruck kam (Q). Eine (nur kurze) Zeitlang hat man sich in den Gemeinden mit ihr begnügt. Aber so zähe die einfache Instanz blieb: „die Schriften und der Herr" — noch bis ins 4. Jahrhundert kann man sie verfolgen, als gäbe es kein N. T. —, so bald erwies sich die Ausprägung des Faktors „der Herr" in der Form einer bloßen Spruchsammlung als ungenügend. Sie wurde von Nr. 4 abgelöst[1].

(Ad 4) „Das A. T. und das (geschriebene) Evangelium", bzw. „das A. T. und die geschriebenen (vier) Evangelien": Eine Zeitlang schien es, als werde man sich allgemein hiermit begnügen. Wohl alle Kirchen haben dieses Stadium durchgemacht, und nach der syrisch erhaltenen „Didaskalia" hat es in gewissen orientalischen Gemeinden bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts gedauert. Im „Evangelium" oder den Evangelien war die Geschichte des gekreuzigten und auferstandenen Herrn enthalten nebst seinen Lehren und Geboten (in einigen auch mit einer „Vorgeschichte"). Diese Ordnung der litera scripta schien allen Bedürfnissen zu genügen und wirklich kann man es in mancher Hinsicht bedauern, daß es bei ihr nicht geblieben ist. Welche Notwendigkeiten und Erwägungen gefordert haben, über sie hinauszugehen, ist oben S. 30ff. gezeigt worden[2]. Aus ihnen lernt

---

1) In einer Unterströmung in der Kirche — auch noch im Mittelalter — blieb „der Herr" immer noch ganz wesentlich repräsentiert durch seine Sprüche und Gleichnisse und lebte besonders in der Bergpredigt und den „evangelischen Räten".

2) Es war namentlich das gesamt-apostolische Lehrzeugnis, das man

man auch, daß die Erweiterung keineswegs nur Nachteile gebracht hat.

(Ad 5) Das Charakteristische dieser Ausprägung ist, daß hier zwar die Idee einer Sammlung von Büchern „des Neuen Bundes" über das Evangelium (die Evangelien) hinaus schon zur Verwirklichung gekommen ist, daß aber gar keine Klarheit über das Prinzip herrschte, nach welchem weitere maßgebende Bücher den Evangelium hinzuzufügen sind. Die zweite Hälfte der Sammlung ist noch ganz formlos und daher ohne Grenze und Abschluß. Ist sie aber formlos, so ist sie noch immer unsicher und gefährdet. Das Prinzip des Apostolischen ist noch nicht oder noch nicht als streng anzuwendendes gefunden. Diesen Zustand zeigt uns Clemens Alex. und auch der Catalogus Claromontanus [1]. Er konnte sich wie alles Ungeordnete nicht halten, war wehrlos gegen bedenkliche Zusätze aller Art [2] und ist durch das formierte N. T. allmählich überall abgelöst worden [3].

(Ad 6) Der Ansatz zu dieser Form einer maßgebenden christlichen litera scripta ist der freimütigste, kühnste und interessanteste. Er hat sich in der Kirche auch nach der Schöpfung des N. T.s behauptet, ja noch eine Fortentwicklung erfahren und ist in den katholischen Kirchen bis heute nicht desavouiert

---

gegenüber der Häresie brauchte. Aber nicht minder entscheidend wurde, daß die Paulusbriefe durch ihre Verbreitung und ihr Schwergewicht unumgänglich wurden.

1) Auch die Formel, die Tertullian in einer seiner älteren Schriften einmal braucht (de praescr. 40): „instrumenta divinarum rerum et sanctorum Christianorum", gehört hierher. Ich vermute, daß die Formel in Carthago unmittelbar vor der Zeit Tertullians geläufig war und er von ungefähr einmal auf sie zurückgegriffen hat. Vor allem gehören hierher die Zeugnisse, nach denen die paulinische Briefsammlung noch in voller Unterschiedenheit neben den h. Schriften stand (Mart. Scil.; s. auch die Cajus-Fragmente).

2) Einen solchen zeigt selbst noch das Muratorische Fragment in der seltsamen „Sapientia", der Catal. Claromont. in den Acta Pauli.

3) Sofern in späterer Zeit die Beschlüsse der großen Konzilien als kanonisch proklamiert und an das N. T. herangeschoben worden sind, läßt sich dies als ein Fortwirken der Idee verstehen, die in Nr. 5 zum Ausdruck gekommen ist: die zweite Hälfte der neuen Sammlung ist nicht abgeschlossen, sondern kann noch Maßgebend-Heiliges hinzugefügt erhalten.

worden. Somit gibt es wirklich noch heute neben dem N. T. einen Rivalen, der sich freilich jetzt (und schon seit langem) mit einer bescheideneren Rolle neben dem N. T. begnügen muß, immerhin aber ist er anerkannt. Er ist älter als das N. T.; denn bereits in der „Didache" d. h. „der Lehre des Herrn durch die Zwölfapostel" ist er am Anfang des 2. Jahrhunderts oder etwas später (nach einigen schon am Ende des 1. Jahrhunderts) in die Erscheinung getreten. Die apostolische Herrnlehre will die Sittengebote des Herrn und seine maßgebenden Anordnungen für das kultisch-kirchliche Leben bieten. Teils stützt sie sich dabei auf das Evangelium, teils auf den durch die Bergpredigt präzisierten spätjüdischen Moralkatechismus, teils erlaubt sie sich die Ordnungen, die sich in den Gemeinden gebildet haben, durch Vermittlung der Apostel auf den Herrn zurückzuführen, weil sie von ihrer originalen Authentizität überzeugt ist. Ein ebenso praktisches wie selbstbewußtes, bald aber leider auch täuschendes, ja verlogenes Unternehmen! Die Kirche, von der Überzeugung durchdrungen, daß ihre Prinzipien, ihr Besitz und das, was sie bedarf, ihr durch die Apostel vom Herrn her dargeboten worden ist und dargeboten wird, kodifiziert dies alles. Was damals und mehrere Jahrhunderte hindurch in den Kirchen geschehen ist, tut heute nur noch der Papst! Dies Verfahren — in Wahrheit ist es nichts anderes als die kodifizierte Tradition — konnte, wenn es überall anerkannt wurde, sei es das N. T., sei es mindestens den „Apostolus", vollständig überflüssig machen. Anerkannt wurde es in steigendem Maße, aber da es niemals den Eindruck der unangreifbaren Urkundlichkeit machen konnte wie förmliche apostolische Schriften und sich in die Lektionsordnung nicht einfügte (warum nicht, ist uns unbekannt), konnte es das Werden des N. T.s, bzw. des „Apostolus" nicht verhindern. Aber es behauptete sich neben ihm, und es entwickelte sich aus der Didache, bzw. aus dem ihr zugrunde liegenden Gedanken heraus die große Kanones-, Kirchenordnungs- und Konstitutionen-Literatur mit schwindelhafter apostolischer Etikette. Aus dieser Literatur, deren Geschichte (sowie die Geschichte ihrer Dignität) noch immer nicht genügend erhellt ist, hoben sich dann die apostolischen Kanones so heraus, daß sie in aller Form als apostolische von den katholischen Kirchen anerkannt wurden und wirklich dauernd neben das N. T. traten, während

die alte Didache in Ägypten zunächst in die formlose zweite Abteilung der h. Schriften eingestellt wurde, um dann seit der Zeit des Origenes und durch Origenes dem Abgrunde immer näher gerückt zu werden. Schließlich stürzte man sie in denselben, nachdem sie sich noch einige Zeit als Erbauungsbuch im Katechumenenunterricht (nach Anweisung des Athanasius) gehalten hatte[1].

(Ad 7) Auch die Möglichkeit hat bestanden, daß die Kirche statt eines N. T.s ein Buch der Synthese oder Konkordanz von Weissagung und Erfüllung erhalten hätte. Ansätze dazu sind deutlich genug. Man erwäge die betreffenden Partien bei Barnabas, Justin (auch in der pseudojustinischen Schrift „De monarchia"), Tertull. adv. Jud. und adv. Marc. II. III. Ein solches Buch konnte, so schien es, allen Bedürfnissen genügen, die man neben dem A. T. noch empfand; denn wenn man alle Weissagungen in bezug auf Christus, die Apostel und die Kirche samt ihren Einrichtungen (Taufe, Abendmahl etc.) aus dem A. T. sammelte und nun die Erfüllung daneben stellte, hatte man ja einen christlichen Katechismus zugleich mit dem nötigen geschichtlichen Stoff. Aber merkwürdig — nicht dieses Buch entstand, weil man keine Form für dasselbe fand (wäre ein tüchtiger Schriftsteller aufgetreten, der die Sammlung geschaffen hätte, so wäre sie wohl auch kanonisch geworden[2]); wohl aber ist sein Gegen-

1) Hätte sich die Didache oder der Trieb, der zu ihr geführt hat, rein durchgesetzt, so wäre es zur Bildung des „Apostolus" d. h. des zweiten Teils des N. T.s überhaupt nicht gekommen. Wir hätten dann eine dreiteilige kanonische litera scripta erhalten: (1) das A. T., (2) das Evangelium (oder die Evangelien), (3) die apostolische Herrnlehre. Dieser letzte Teil wäre freilich nicht stabil geblieben (wie er ja auch wirklich nicht stabil geblieben ist), sondern durch immer neue Umarbeitungen, entsprechend der fortschreitenden Entwicklung der Kirche, verändert worden; denn er ist ja nichts anderes als die kodifizierte Tradition. In Wahrheit haben die katholischen Kirchen diesen dritten Teil immer noch, aber nur z. T. als kodifizierten, zum größeren Teil als flüssigen und formlosen. In der für diese Kirchen grundlegenden Instanz „Schrift (A. u. N. T.) und Tradition" lebt er fort.

2) Literarische Ansätze zu solch einem Werk haben nicht gefehlt, wie die oben genannten Schriften beweisen, die, wie mir scheint, messianische Stellensammlungen voraussetzen. Schon die Reden im ersten Teil der Apostelgeschichte lassen erwarten, daß eine Sammlung messianischer Stellen aus dem A. T. kommen wird. Vielleicht besaßen die Juden schon

bild wirklich und in einer häretischen Kirche kanonisch geworden, die Antithesen des Marcion. Sie, die wir uns als weitschichtig und umfassend vorzustellen haben und die das N. T. Marcions begleiteten, hatten den Zweck, die Diskordanz des A. T.s und des Christlichen auf allen Punkten nachzuweisen. Die Marcionitische Kirche steht also dafür ein, für wie wichtig die Kirche die Aufgabe des Nachweises der Synthese oder Konkordanz gehalten hat und daß die Schöpfung eines Werks dieser Art mit kanonischem Ansehen sehr wohl möglich gewesen wäre. —

Sieben Ansätze also sind es gewesen, die zu Sammlungen im 2. Jahrhundert führen konnten, die mit dem werdenden N. T. rivalisierten. Zum Teil waren es nicht nur Ansätze, sondern bereits sich ausgestaltende Entwicklungen. Erst in diesem Zusammenhang wird es völlig klar, was die Schöpfung des N. T.s bedeutete, daß es nicht die einzige Möglichkeit einer neuen Sammlung gewesen ist und daß es sich aus Schwierigkeiten und Strebungen verschiedener Art heraus entwickelt hat. Noch ist kurz die Frage zu erörtern, was es für die Kirche und insonderheit für die Ausprägung des „ius divinum" in der Kirche bedeutet hätte, wenn statt des N. T.s eine der anderen Formen sich durchgesetzt hätte.

Das N. T., so wie es sich ausgeprägt hat, hat für die Kirche sofort eine dreifache Bedeutung erlangt. Es ist (1) die authentische, weil apostolische Urkunde der in Jesus Christus ge-

---

Ähnliches. In den „Testimonien" Cyprians sind für jeden dogmatischen Locus ATliche und NTliche Stellen zusammengestellt. Da die „Testimonien" zeitweise ein halbkanonisches Ansehen in der abendländischen Kirche genossen haben, so wurde auch die Synthese halbkanonisch. Zur ganzen Frage s. die umfassende und zuverlässige Untersuchung von v. Ungern-Sternberg: „Der traditionelle ATliche Schriftbeweis ‚De Christo' und ‚De evangelio' in der alten Kirche bis zur Zeit Eusebs von Cäsarea" (1913), dazu meine Anzeige in den Preuß. Jahrbb. 1913, Juli, S. 119ff. und vgl. auch Weidel, Studien über den Einfluß des Weissagungsbeweises auf die evang. Geschichte (Theol. Stud. u. Krit. 1910 S. 83ff. 163ff.). Ungern-Sternberg hat bewiesen, daß es einen bestimmten, wenn auch elastischen Traditionsstoff gegeben hat, der in den Darstellungen des Schriftbeweises verwendet wurde. S. 258ff. sind Zweck, Bedeutung und Wirkung dieses Stoffs in 18 kurzen Abschnitten umsichtig dargelegt. Diese Synthese wirkte wie eine feste, schriftlich gefaßte Größe (vgl. bes. S. 294ff.), obgleich sie es nicht war.

schehenen Erlösungsgeschichte, die den Glauben fordert. Es ist (2) die Vollendung gegenüber dem A. T. und spricht diesem Buche, unbeschadet seiner Göttlicheit, eine nur vorbereitende Bedeutung zu. Es ist (3) „instrumentum divinum“ d. h. die authentische Kodifizierung des „ius divinum“ im Sinne der göttlichen Gebote und Anweisungen, die die Kirche und der einzelne Christ zu beobachten haben. In dieser Hinsicht setzt es Wort Christi und Wort der Apostel völlig gleich, übt aber auch eine gewisse sichtende Kritik an den Geboten des „instrumentum divinum“ des A. T.s.

Hätte sich nun Nr. 1 durchgesetzt, so hätte die in Jesus Christus geschehene Erlösungsgeschichte sozusagen nur eine indirekte Urkunde besessen; es wäre in dieser Hinsicht die Weissagung maßgebend geblieben, neben der nur einzelne Mitteilungen und Zeugnisse aus der Geschichte Christi, wie solche in den christlich-prophetischen Schriften stehen (s. z. B. die Offenbarung Johannis), eine Stelle gefunden hätten. Ferner wäre der Unterschied des Neuen von dem Alten Bund zu keiner klaren Ausprägung gekommen, vielmehr wäre durch Allegorisierung des A. T.s das meiste verwischt worden. Dasselbe gilt von dem „ius divinum“. Die Gebote des A. T.s und die neuen christlichen, wenn solche überhaupt innerhalb der Sammlung zur Ausprägung gekommen wären, wären unterschiedslos durcheinander geflossen, indem jene einfach, wo nötig, spiritualisiert worden wären. Das N. T. hat dem gegenüber die gar nicht hoch genug zu schätzende Bedeutung gehabt, daß es die Kirche in den Stand gesetzt hat, die allegorische Methode der Auslegung in bezug auf das A. T. und seine ungeschichtliche Spiritualisierung bis zu einem gewissen Grade einzuschränken und so ein historisches Verständnis des A. T.s in bescheidenem Umfang zu ermöglichen[1]. Wäre es dagegen lediglich bei einem christlich bereicherten A. T. geblieben, so wäre alles in allegorischem Nebel versunken und außerdem wahrscheinlich doch allmählich eine schlimme Judaisierung eingetreten. Endlich — wenn das Prophetische die einzige

1) Das N. T. hat den Buchstaben des A. T.s (im geschichtlichen Sinn) bis zu einem gewissen Grade geschützt: das ist ein nicht geringes Verdienst des Buchs.

Ausdrucksform auch des Maßgebend-Christlichen geblieben wäre, so wäre ein unheilvoller Enthusiasmus und eine Verwilderung der Religion unausbleiblich gewesen.

Hätte sich Nr. 2 durchgesetzt (eine Sammlung christlich-prophetischer Bücher neben dem A. T.), so wären die zu Nr. 1 aufgeführten bedenklichen Folgen zwar z. T. schwächer geworden, da der Unterschied des Alten und des Neuen hervorgetreten wäre, aber sie wären nicht verschwunden. Das so wesentliche historische Element des neuen Glaubens wäre auch hier so schwach geblieben wie in Nr. 1, und, weil alles Christliche in den Formen des Prophetischen stecken geblieben wäre, wäre auch hier die Verwilderung zu befürchten gewesen. Immerhin aber wäre es denkbar, daß die scharfe Unterscheidung einer zweiten Sammlung eine befriedigende Erkenntnis des selbständigen Charakters der neuen Religion herbeigeführt hätte.

Wäre die Entwicklung bei Nr. 3 stehen geblieben (das A. T. und eine Herrnworte-Sammlung wie Q), so hätten die Gebote Christi als das ius divinum eine außerordentliche Bedeutung erlangt. Allein und selbständig neben dem ganzen A. T. stehend, wäre aller Akzent auf sie gefallen. Allein schwerlich wäre dann die große Kirche entstanden oder hätte sich halten können, vielmehr hätte ein strenger asketischer Moralismus die Oberhand erhalten und die Christenheit wäre wahrscheinlich zu einer großen Gruppe von Asketen-Vereinen auf Grund des von Christus gegebenen ius divinum geworden. Wäre diese Folge aber nicht eingetreten, so hätte voraussichtlich auch bei dieser Lösung des Problems das A. T. eine Bedeutung behalten, die die Christenheit mit Judaisierung bedroht hätte.

Die letztere Folge hätte nicht eintreten können, wenn die Entwicklung bis Nr. 4 (das A. T. und ein Evangelium oder mehrere) vorgeschritten und auf dieser Stufe stehen geblieben wäre; denn die kanonisierte Geschichte des wunderbar geborenen, gekreuzigten und auferstandenen Herrn[1] hätte sich mächtig neben dem A. T.[2] geltend gemacht. Auch das Übergreifen das Moralismus in der Form der Gebote Christi als ius

---

1) „Originalia instrumenta Christi" (de carne 2), sagt Tertullian von dieser Geschichte.

2) „Originale instrumentum Moysei" (Tert., adv. Hermog. 19).

divinum wäre nicht zu befürchten gewesen; denn die heilige Glaubensbotschaft von der Erlösung und ihr Glaubensgeheimnis hätten den Moralismus niedergehalten. Allein die durchschlagende Kraft hätte dem Neuen doch noch immer gefehlt, weil die Idee des Neuen Bundes auch hier noch nicht sicher erfaßt gewesen wäre. Dazu kommt, daß bei der Beschränkung auf das Evangelium (die Evangelien) die Kirche in ihrer fortschreitenden Entwicklung und in dem Kontakt mit den philosophischen Systemen und den fremden Religionen keine Richtlinien für ihr Verhalten gehabt hätte. Diese boten ihr die „apostolischen" Schriften, vor allem die Briefe des Paulus, wenn sie ihr auch andererseits Schwierigkeiten bereiteten. Ohne diese wäre sie höchst wahrscheinlich in Ratlosigkeit geraten und in ihr versunken. Sie wäre außerdem völlig wehrlos gewesen gegenüber alledem, was sich trügerisch als „Apostolische Tradition" anbot und Nachachtung verlangte.

Wäre die Entwicklung bei Nr. 5 (die Evangelien und eine bunte Sammlung apostolischer und anderer christlicher Schriften) stehen geblieben, so wäre bereits, so scheint es, fast alles erreicht gewesen, was durch das N. T. erreicht worden ist. Allein obgleich hier neben dem Evangelium (den Evangelien) eine große Anzahl richtunggebender heiliger Schriften stand, so waren sie doch noch von keinem einheitlichen Prinzip beherrscht. Zwar spielte das Apostolische in ihnen eine große Rolle, aber es war noch nicht als das allein maßgebende Prinzip erkannt. Infolgedessen konnte sich noch Ungefüges und Verwirrendes in der Sammlung geltend machen, die noch nicht einmal ideell, geschweige tatsächlich geschlossen war. Wäre dieser Zustand definitiv geblieben, so wäre die neue Sammlung voraussichtlich nicht nur fort und fort durch bedenkliche Stücke bereichert worden, sondern es hätte sich auch die Unsicherheit über das, was ius divinum ist, verewigt und der großen Waffe gegen die Häresie hätte die Schärfe gefehlt, weil der Begriff der festen apostolischen Tradition in der Form der litera scripta gefehlt hätte.

Wie sich die Dinge gestaltet hätten, wenn sich Nr. 6 (A. T., Evangelium und „Apostolische Herrnlehre" bzw. „Apostolische Kanones") durchgesetzt hätte, darüber ist bereits oben gehandelt worden. Der Zustand aber, der in den katholischen Kirchen wirklich geworden ist — daß das N. T. mit seinem „Apostolus"

und daneben noch „Apostolische Kanones“ als Quellen für das ius divinum gelten —, ist für sie besonders zweckmäßig; denn diese außer- NTlichen Kanones bilden die Überleitung zu der ungeschriebenen Tradition, die durch sie einen gewissen Halt empfängt, und sie bieten zugleich die Möglichkeit, Dignitätsabstufungen in den Begriff des Kanonischen auch für den Bereich des Neuen Bundes einzuführen, wie solch eine Abstufung bereits im Verhältnis des N. T.s zum A. T. gegeben ist. Der Begriff einer abgestuften Dignität — in bezug auf das ius divinum noch paradoxer als in bezug auf das ius humanum — ist der katholischen Kirche für ihr weltlich-geistliches Reich ganz unentbehrlich. Sie hat ihn ja auch sogar für ihre Dogmen nötig und kann ohne ihn überhaupt nicht auskommen, wenn sie Traditionskirche bleiben und zugleich die Gegenwart beherrschen, wenn sie uniform sein und zugleich individuellen Bildungen Raum geben will.

In bezug auf Nr. 7 kann Näheres nicht gesagt werden, weil sich nicht einmal vermuten läßt, wie sich die Dinge gestaltet hätten, wenn neben dem A. T. nur eine fixierte Synthese (Konkordanz) der ATlichen Weissagung mit der Geschichte Christi, der Apostel und der Kirchenstiftung gestanden hätte.

Anhang 3.

Ansatz zu einem Instrumentum novissimum; Hoffnung auf das Evangelium aeternum; Lektion und quasi-kanonisches Ansehen der Märtyrergeschichten in den Kirchen.

In dem ersten Abschnitt seiner Kanonsgeschichte (Bd. I S. 3—22) hat Zahn zu zeigen versucht, daß, als der Montanismus in Phrygien entstand, bereits das Neue Testament existierte, der Montanismus ihm aber eine dritte Sammlung hinzugefügt habe, in der auch eine Art von Evangelium (die Logia des Parakleten), ferner Analoga zu den Paulusbriefen und eine Apokalypse ihre Stelle gefunden hätten. In dieser Form — zumal was die Bestandteile dieser Scriptura novissima betrifft — ist die These trotz aller auf sie verwendeten Gelehrsamkeit nicht haltbar, wie ich in meiner Schrift: „Das N. T. um d. J. 200“ (1889) gezeigt habe. Wohl aber ist richtig, daß die Montanisten sehr bald

eine Sammlung von Sprüchen des Parakleten (von Montanus, Maximilla und Priszilla geredet) veranstaltet und ihr das höchste Ansehen, entsprechend der abschließenden Sendung des Parakleten, beigelegt haben. Auch die Konzeption ist vortertullianisch und gehört schon dem phrygischen Montanismus an, daß sich der Paraklet zu der in Christus (und den Aposteln) geschehenen Offenbarung verhalte, wie Moses zu Abraham; dort wie hier sei die Gnade vorangegangen und dann sei nach einer gewissen Zeit die entsprechende Gesetzgebung ihr gefolgt. Als sich aber für die Kirche die Offenbarung in Christus und den Aposteln in einer „Schrift“ darstellte, entstand für den montanistischen Katholiken Tertullian und seine Gesinnungsgenossen das Problem, welche Stellung nun der parakletischen Prophetie zuzuweisen sei. In seinen späteren Traktaten verfährt Tertullian so, daß er in den Kontroversen mit den Häretikern und mit den Psychikern zuerst stets aus dem A. und N. T. als der „Schrift“ argumentiert und dann als klarste und jeden Zweifel niederschlagende Entscheidung auf ein Orakel des Parakleten verweist, *ohne die Orakelsammlung als „Scriptura“ zu behandeln und zu zitieren.* Er hat also — trotz der Höchstschätzung der Parakletensprüche und obgleich sie in einer Sammlung vorlagen — notgedrungen darauf verzichtet, sie förmlich der „Scriptura“ hinzuzufügen. Ein „drittes“ Testament zu schaffen, ging nicht an; denn dann wäre die Bedeutung der ersten Erscheinung Christi in einer Weise herabgedrückt worden, die auch Tertullians christliches Bewußtsein verletzt hätte (der Paraklet gehört ja zu Christus und wird durch ihn gesandt). Aber auch die *natürliche* Stellung der neuen Sammlung als *zweiter Teil* des N. T.s hätte ihre großen Schwierigkeiten gehabt, da das N. T. schon aus zwei Teilen bestand, und man die Orakelsammlung weder in den Apostolus einordnen durfte noch als dritten Teil des N. T.s behandeln konnte (im ersteren Fall hätte sie ihre eigentliche Bedeutung eingebüßt und auch im letzteren hätte sich diese verwischt). So scheint sich Tertullian damit begnügt zu haben, die Orakelsprüche des Parakleten als einzelne Aussprüche *formlos* der heiligen Schrift zu-, resp. überzuordnen.

Allein so genügsam ist er doch nicht gewesen. Als „*Testamentum*“ durfte die Orakelsammlung nicht produziert werden — es gibt nur zwei Bünde und zwei Testamente, das alte und

das neue —, aber zum „Instrumentum ecclesiae" gehört die Orakelsammlung. Das A. und N. T. sind die „instrumenta pristina" (De monog. 4; de resurr. 63)[1]; aber auch „noster auctor" (der Paraklet) hat seine „instrumenta", und die Kirche soll sie anerkennen. Und nicht nur die Orakel, in denen das christliche Gesetz erst zu klarerem Ausdruck gekommen ist, gehören zu ihnen, sondern auch die Ruhmestaten der Gläubigen, die sich von dem Parakleten haben leiten lassen, Visionen usw. von ihm erhalten haben und durch seine Kraft den Märtyrertod gestorben sind. Stehen — was dem Tertullian nicht zweifelhaft ist — die Gebote Christi und der Apostel noch nicht in jedem Sinne auf der Höhe, weil in ihnen noch eine gewisse Nachsicht und Akkomodation waltet, und waren daher auch die Taten der vorparakletischen Christen in der Regel noch mit einer gewissen Schwäche behaftet, so ist jetzt erst kraft des Parakleten „die hohe Zeit" der Kirche. Das, was diese Zeit zu dem gemacht hat, was sie ist, und das, was sie nun selbst hervorgebracht hat, muß der Kirche durch die Lektion stets vergegenwärtigt und muß in ihr „Instrumentum" aufgenommen werden.

Das ist die Position, die Tertullian in der Praefatio zu den Acta Perpet. et Felic. eingenommen hat, auf die bereits oben (S. 20 Anm. 4) verwiesen worden ist: „Si vetera fidei exempla in litteris sunt digesta, ut lectione eorum et deus honoretur et homo confortetur — cur non et nova documenta aeque utrique causae convenientia et digerantur? . . . Viderint qui unam virtutem spiritus unius sancti pro aetatibus iudicent temporum, cum maiora reputanda sunt novitiora quaeque ut novissimiora secundum exuperationem gratiae in ultima saeculi

1) In De monog. 4 geht der Ausdruck: „evolvamus communia instrumenta scripturarum pristinarum" nicht nur auf das A. T. (schon der Plural macht das unwahrscheinlich und weiter die folgenden Ausführungen), sondern auf beide Testamente im Unterschied von dem Wort des in der Gegenwart wirkenden Parakleten. Dasselbe gilt von de resurr. 63: „Quia haereses esse oportuerat, hae autem sine aliquibus occasionibus scripturarum audere non poterant, idcirco pristina instrumenta quasdam materias illis videntur subministrasse, ... sed . . . iam spiritus sanctus omnes retro ambiguitates et quas volunt parabolas aperta atque perspicua totius sacramenti praedicatione discussit per novam prophetiam de paracleto inundantem".

spatia decretam (folgt die Joelstelle). itaque et nos, qui sicut prophetias ita et visiones novas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus, ceterasque virtutes spiritus sancti ad instrumentum ecclesiae deputatas necessario et digerimus et ad gloriam dei lectione celebramus ... et nos itaque quod audivimus et contrectavimus, annuntiamus et vobis."

Wie also, als es noch kein N. T. im strengen Sinn gab, zu den aus dem A. T. und den Evangelien bestehenden „h. Schriften" die Paulusbriefe hinzugerechnet wurden und im „Instrumentum ecclesiae" ihre Stelle fanden, so sollen nach Tertullian nunmehr zu diesem Instrumentum sowohl die Orakel des Parakleten als auch die Geschichten der geistlichen Heroen der Neuzeit treten — nicht das N. T. erweiternd, aber neben ihm als urkundliche Autorität stehend. Die Erwägungen, die Tertullian dazu geführt haben, waren keineswegs sämtlich spezifisch montanistisch; ich habe vielmehr in der Abhandlung: „Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Märtyrer- und Heilungsakten in der Kirche"[1], gezeigt, wie groß auch das Interesse der Kirche war, Gegenwartsdokumente des Geistes zu besitzen. In der Kirche freilich erschöpft sich das Interesse, das hier wirksam gewesen, darin, nachzuweisen, daß derselbe Geist und dieselbe Kraft noch jetzt lebendig sind, die einst im apostolischen Zeitalter gewaltet haben; eine Gefährdung des N. T.s konnte daraus niemals entstehen[2]. Tertullian dagegen hat ohne Zweifel daran gedacht, daß die neuen Stücke, die dem Instrumentum ecclesiae (nicht den Testamenten) hinzugefügt werden, ihnen in gewisser Weise übergeordnet sein sollen — die parakletischen Orakel, weil erst sie das christliche Gesetz sine ambiguitatibus und mit der Rücksichtslosigkeit, die keine Nachsicht mehr kennt, enthalten; die Martyrien, wie das der Perpetua, weil Tertullian sich an dieser Heroengeschichte, die bisher in Afrika nicht ihres-

---

1) Sitzungsber. d. Preuß. Akad. 1910 S. 106ff.

2) Wohl aber eine Literatur, die, ohne bis zur Autorität des N. T.s vorzudringen, doch ein quasi-kanonisches Ansehen erhielt als Zeugnis, daß der Geist mit der Kraft, mit der er im apostolischen Zeitalter wirksam gewesen, noch jetzt in der Kirche lebt — die Märtyrer- und Heiligengeschichten, die bald regelmäßig neben der h. Schrift in den Kirchen verlesen wurden und zu ihren „Instrumenta" gehören.

gleichen gehabt hatte, klar macht, daß die Christen der vom Parakleten geleiteten Gegenwart, wenn sie der Perpetua folgen, die Christen pristinorum temporum übertreffen und den wahren Christenstand nunmehr verwirklichen werden[1].

Wunderbar! Noch ist das N. T. kaum geschaffen, jedenfalls noch nicht vollendet, da empfand der hervorragendste abendländische Christ schon seine Mängel! Die Sammlung, welche bestimmt ist, die Unvollkommenheit und den „Schatten" des A. T.s. aufzuweisen und durch ihr eigenes Dasein erst erträglich zu machen, ist auch noch mit einem „Schatten" behaftet und ist auch noch nicht die Vollendung! Sie ist es nicht, weil sie noch Zweideutiges, Nachsichten und Akkomodationen enthält, vor allem aber, weil sie nicht den Beweis geliefert hat, daß das Volk Gottes nunmehr unter unzweideutigen Gottesgeboten steht, die alle Unklarheit und Schwäche ausschließen. Der entgegengesetzte Beweis ist vielmehr geliefert: Kontroversen über Kontroversen tauchten im christlichen Leben auf, und jede Schwachheit und

1) Die Bedeutung der Acta Perpetuae — nicht nur nach den Absichten Tertullians, sondern für die afrikanische Kirche — kann schwerlich überschätzt werden. Die „Vita Cypriani" hat Pontius hauptsächlich auch deshalb geschrieben, um den Cyprian an die Stelle der Perpetua zu setzen (s. Texte u. Unters. Bd. 39, 3), und noch Augustin sieht sich genötigt (de anima et eius orig. I, 12; III, 12) zu schreiben: „De fratre autem sanctae Perpetuae Dinocrate nec scriptura ipsa canonica est nec illa sic scripsit, vel quicumque illud scripsit, ut illum puerum sine baptismo diceret fuisse defunctum"; dazu: „Exempla quae te fallunt, vel de latrone qui dominum est confessus in cruce vel de fratre sanctae Perpetuae Dinocrate, nihil tibi ad huius erroris sententiam suffragantur . . . . ipsa lectio (scil. Acta Perpet.) non est in eo canone scripturarum, unde in hujusmodi quaestionibus testimonia proferenda sunt". Vincentius Victor, gegen den Augustin hier schreibt, hatte sich also für seine Lehre auf die Acta Perpet. neben dem Lukasev. berufen. Augustin erinnert ihn, daß die Acta Perpet. nicht im Kanon seien, drückt sich aber an der zweiten Stelle so aus, daß man erkennt, auch er rechnet die Acta zum „Instrumentum ecclesiasticum" im weiteren Sinn; denn er bezeugt, daß ihnen eine gewisse Kanonizität nicht abzusprechen ist. Damit erledigen sich die Gegenbemerkungen Ehrhards (Byzantin. Ztschr. Bd. 19, 3 [1910] S. 610ff.) gegen meine oben zitierte Abhandlung über die Märtyrerakten. Ehrhard stellte in Abrede, daß die Märtyrerakten in gewissem Sinn ein Supplement zum N. T. darstellen.

Laxheit konnte sich mit einer NTlichen Stelle decken — oftmals gewiß zu Unrecht, öfters aber leider auch mit Recht! So hatte sich bisher unter dem N. T. eine nur unvollkommene Christenheit entwickelt! Also bedarf es einer neuen Schrift, und sie ist da: aus den Anweisungen des Parakleten einerseits und aus Dokumenten, wie die Acta Perpetuae andererseits setzt sie sich zusammen. Der Paraklet hat nunmehr die Christenheit „in alle Wahrheit geleitet" und ihr das gesagt, „was sie früher noch nicht tragen konnte"; auch sind schon Beweise des nun entzündeten vollkommenen Lebens vorhanden.

„Pristinae scripturae (A. und N. T.)" — „prophetia nova cum documentis martyrum": diese Ordnung der Autoritäten entsprach allein dem, was nun in Kraft war. Ein Teil der Christenheit und mit ihr der größte abendländische Theologe sah am eben entstandenen Neuen Testament bereits einen „Schatten" und blickte auf ein Instrumentum novissimum aus, ja wähnte es bereits zu besitzen! Der Ausblick gereicht ihnen nicht zur Unehre; denn er war ein Ausdruck ihres absoluten sittlichen Ernstes und ihrer Wahrhaftigkeit auch gegenüber der Schrift des N. T.s. —

Aber noch wunderbarer! Um dieselbe Zeit hat auch der hervorragendste morgenländische Theologe, der gehorsamste Sohn der „Schriften" und ihr größter Verteidiger und Exeget, einen „Schatten" am N. T. bemerkt. Zwar ist ihm das Werk, welches er mit dem A. T. als eine buchmäßige Einheit betrachtet (*Πᾶσα ἡ θεόπνευστος γραφὴ ἓν βιβλίον ἐστίν*)[1], über alles Lob erhaben und die tiefste Quelle der Geheimnisse Gottes, aber er muß doch bemerken, daß es nicht in jedem Sinn der Abschluß ist. Wie es selbst an Stellen wie I. Kor. 13, 9f., II. Kor. 12, 4; Joh. 20, 25; Apok. 10, 4 über sich hinausweist, so ist der geistlichen Kirche

1) In bezug auf die Beurteilung des N. T.s in kanonsgeschichtlicher Hinsicht besteht zwischen Origenes und Tertullian kaum ein Unterschied (abgesehen vom Umfang). Wie dieser, so macht auch Origenes den apostolischen Charakter des N. T.s geltend (Propheten und Apostel = A. u. N. T.), stellt die Auslegung unter die apostolische Glaubensregel (de princip. IV, 2, 2: *ὁ κανὼν τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας*) und tritt für die Abstufung zwischen A. und N. T. ein sowie für die These, daß die Göttlichkeit des A. T.s erst durch das N. T. erwiesen werden kann (IV, 1, 6).

noch ein „Ewiges Evangelium“ verheißen. Mit diesem „Ewigen Evangelium“ hat sich Origenes (nach Apok. 14, 6) in seinen Werken öfters beschäftigt; ihm gegenüber gehört das Evangelium, welches wir besitzen, zu den *αἰσθητά* und „temporalia“. De princ. IV, 13 (25) schreibt er: „Sicut in Deuteronomio evidentior et manifestior legisdatio declaratur quam in his, quae primo scripta sunt, ita et ab eo adventu salvatoris quem in humilitate conplevit, cum formam servi suscepit, clarior ille et gloriosior secundus in gloria patris eius indicetur adventus, et in illo forma Deuteronomii conpleatur, cum in regno caelorum sancti omnes aeterni illius evangelii legibus vivent, et sicut nunc adveniens legem replevit eam, quae umbram habet futurorum bonorum, ita et per illum gloriosum adventum inplebitur et ad perfectum perducetur huius adventus umbra. ita enim dixit propheta de eo (Threni 4, 20): „Spiritus vultus nostri Christus dominus, cuius diximus quia in umbra eius vivemus in gentibus“, cum scil. ab evangelio temporali dignius omnes sanctos ad aeternum evangelium transferat, secundum quod Joannes in Apocalypsi de aeterno evangelio designavit[1].“ Die Fortsetzung hat Rufin unterdrückt; aber sie ist bei Hieronymus und Justinian erhalten[2]. In Joh. I, 7 (S. 12 Preuschen) heißt es: *Τοῦτο εἰδέναι ἐχρῆν, ὅτι ὥσπερ ἔστι ‚νόμος σκιὰν‘ περιέχων ‚τῶν μελλόντων ἀγαθῶν‘ ὑπὸ τοῦ κατὰ ἀλήθειαν καταγγελλομένου νόμου δηλουμένων, οὕτω καὶ εὐαγγέλιον σκιὰν μυστηρίων Χριστοῦ διδάσκει τὸ νομιζόμενον ὑπὸ πάντων τῶν ἐντυγχανόντων νοεῖσθαι. ὃ δέ φησιν Ἰωάννης ‚εὐαγγέλιον αἰώνιον‘, οἰκείως ἂν λεχθησόμενον*

---

1) Hieron., ep. ad. Avit. 12: „(Origenes) dixit iuxta Joannis Apocalypsin ‚Evangelium sempiternum‘, i. e. futurum in caelis, tantum praecedere hoc nostrum evangelium, quantum Christi praedicatio legis veteris sacramenta“. . . . . Hieronymus gibt sodann als wörtliche Übersetzung folgendes: „Sicut enim per umbram (schwerlich ‚veritatem‘ zu lesen) evangelii umbram legis implevit, sic, quia omnis lex ‚exemplum et umbra‘ est cerimoniarum caelestium, diligentius requirendum, utrum recte intellegamus legem quoque caelestem et cerimonias superni cultus plenitudinem non habere, sed indigere evangelii veritate, quod in Joannis Apocalypsi ‚Evangelium‘ legimus ‚Sempiternum‘, ad comparationem videlicet huius nostri Evangelii, quod temporale est et in transituro mundo ac saeculo praedicatum.“

2) S. Koetschaus Ausgabe S. 344.

πνευματικόν, σαφῶς παρίστησι τοῖς νοοῦσιν ,τὰ πάντα ἐνώπιον' περὶ αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ τὰ παριστάμενα μυστήρια ὑπὸ τῶν λόγων αὐτοῦ τά τε πράγματα, ὧν αἰνίγματα ἦσαν αἱ πράξεις αὐτοῦ (cf. I, 14 S. 18).

In Röm. I, 4 (t. VI, p. 21 Lommatzsch) bemerkt Origenes zu Röm. 1, 2. 3: „Utrum simpliciter accipi debeat evangelium per scripturas propheticas a deo repromissum, an ad distinctionem alterius evangelii, quod aeternum dicit Joannes in Apocalypsi, quod tunc revelandum est, cum umbra transierit et veritas venerit et cum mors fuerit absorpta et aeternitas restituta, considerato etiam tu qui legis! cui aeterno evangelio convenire videbuntur etiam illi aeterni anni, de quibus propheta dicit: ‚Et annos aeternos in mente habui', eique adiungi potest et ille liber vitae in quo sanctorum nomina scripta dicuntur, sed et illi libri qui apud Danielem, cum iudicium consedisset, aperti sunt . . . . . Si ergo cum apparuit nobis hominibus, non sine evangelio apparuit, consequentia videtur ostendere, quod etiam angelico ordini non sine evangelio apparuerit, illo fortassis, quod aeternum evangelium a Joanne memoratum supra edocuimus."

Anlaß zur Unterscheidung eines „Ewigen Evangeliums" gab dem Origenes die Stelle der Apokalypse; aber kein biblizistisches Motiv hat für ihn hier gewaltet. Er schaut vielmehr nach dem Ewigen Evangelium aus, (1) weil ihm die Notwendigkeit klar ist, Christus müsse auch noch ein großes Werk für die kosmischen Mächte (die Dämonen) tun und dies werde im „Ewigen Evangelium" stehen [1], (2) weil sich das Evangelium, welches wir besitzen, auf diese Zeitlichkeit bezieht, innerhalb dieser Zeitlichkeit aber nichts ganz Vollkommenes zum Ausdruck kommen kann, vielmehr alles einen Schatten des Vergänglichen haben muß [2]; also ist ein endgültiges Evangelium zu erwarten, welches

1) Dieses Argument stand nach dem Zeugnis des Hieronymus und Justinian in dem Abschnitt, den Rufin in seiner Übersetzung unterdrückt hat, s. auch das zur Römerbrief-Stelle Bemerkte.

2) Wäre dem Origenes schon die moderne Terminologie geläufig gewesen, so hätte er — wie an sovielen anderen Stellen seines Systems, so auch hier — sagen müssen: Auch das N. T. ist etwas Relatives. Dieser wahrhaft große Theologe braucht ja überhaupt nur von den „wissenschaftlichen" Voraussetzungen seines Zeitalters, an die er selbst-

sich zum N. T. verhält wie dieses zum A. T., (3) weil er — in dieser Empfindung und Beurteilung berührt er sich mit Tertullian[1] — mit Schmerz konstatieren muß, daß die Christenheit noch nicht wahrhaft sittlich lebt und man auch im Diesseits nicht absolut sittlich leben kann[2]; daher muß eine Zeit kommen, „quo sancti omnes aeterni illius evangelii legibus vivent". Die Gesetze unsres Evangeliums sind noch nicht ganz vollkommen, und deshalb lebt auch die Christenheit nicht ganz vollkommen.

Nach dem Montanisten Tertullian gibt es ein „Instrumentum novissimum", welches die abschließende Offenbarung für das christliche Leben (durch den Parakleten) über das N. T. hinaus enthält und auch solche Berichte umfaßt, die von dem vollkommenen Leben zeugen (Acta Perpet.); in diesem „Instrumentum" ist der Schatten, der dem N. T. noch anhaftet, abgetan. Nach Origenes haben die Christen — aber erst nach ihrem Abscheiden aus dieser Zeitlichkeit — das ewige Evangelium zu erwarten, in welchem der Schatten des N. T.s aufgehoben ist und auf Grund welches erst das vollkommene Leben möglich sein wird. Die Kirche hat an diesem Punkt weder Tertullian noch Origenes gelten lassen; aber sie begann damit — dem zuletzt gegebenen Impulse folgend, aber ihn zugleich korrigierend —, Märtyrergeschichten zu sammeln und sie in den Gottesdiensten neben der h. Schrift zur Verlesung zu bringen. Durch die Verlesung erhielten sie ein quasi-kanonisches Ansehen. Die Autorität der heiligen Schriften zu gefährden lag dieser Praxis ganz fern, wohl aber stärkte sie in der Kirche das Bewußtsein, daß der Geist, der die beiden Testamente geschaffen hat, noch heute mit seiner Kraft in der Kirche wirksam ist. „Stupebamus audientes tam recenti memoria et prope nostris temporibus testatissima mirabilia tua in fide recta et catholica ecclesia" (August., Confess. VIII, 6, 14 in bezug auf die Vita Antonii) — das war die Stimmung der katholischen Christen schon im 3. Jahrhundert,

---

verständlich gebunden war, befreit zu werden, um in seiner eigenen kritischen Umsicht und universalen Weitsicht sowie in der Vielseitigkeit seiner Erkenntnisse als ein kritischer und konstruktiver Geist ersten Ranges zu erscheinen.

1) Sehr zahlreiche Stellen in seinen Homilien und Kommentaren beweisen das.

2) Diese letztere Überzeugung ist dem Tertullian fremd.

wenn sie Märtyrergeschichten lasen. Auch sie sollten als „Kanon“ für das Leben dienen. „Instrumentum novissimum“ — „evangelium aeternum“ — „historiae canonicae martyrum“: es sollte noch mehr als 100 Jahre dauern, bis der Christ kam, der den schlichten und doch für die Religionsgeschichte des Christentums einschneidendsten Satz niederschrieb, niederschrieb, wie wenn er etwas Selbstverständliches sage: „Homo fide, spe et caritate subnixus eaque inconcusse retinens non indiget scripturis nisi ad alios instruendos“ (Augustin, de doctr. Christ. I, 39 [43]). Das war in Wahrheit die Botschaft des Parakleten und das ewige Evangelium!

Anhang 4.

Der Gebrauch des Neuen Testaments in der karthaginiensischen (und römischen) Gemeinde z. Z. Tertullians.

In den Werken Tertullians liegt ein großes Material vor, aus dem man ein Urteil zu gewinnen vermag über den Gebrauch und die Schätzung des N. T.s in der karthaginiensischen Gemeinde. Ich meine nicht die Stellen, an denen Tertullian das N. T. verwertet, sondern die, an denen er uns Beweise aus dem N. T. mitteilt, die ihm von seinen Gegnern, „den Laxen“ oder den „Psychikern“ (so in den späteren Schriften), entgegengehalten worden sind. Die „Laxen“ oder „Psychiker“ aber bildeten die Majorität der Gemeinde (hinter der wahrscheinlich auch der Klerus stand), so daß wir also wirklich erfahren, wie diese sich zum N. T. verhalten hat [1]. Nur aus den tertullianischen Schriften erfahren wir das für die angegebene Zeit, und hierin liegt ein nicht geringer Wert derselben. Hätten wir sie nicht, so bliebe es mindestens zweifelhaft, ob nicht die Stellung, welche die theologischen Schriftsteller zum N. T. einnahmen, eine fortgeschrittene war, während in den Gemeinden noch eine wesentlich andere geherrscht hat. Daß es aber wirklich die Majorität der

1) Es handelt sich um die Gemeinde zu Karthago, aber in den spätesten Schriften zugleich um die Gemeinde von Rom, welche, geleitet von ihrem Bischof, den Montanismus ablehnt, für die „laxe“ Praxis eintritt und nach Karthago hinüberwirkt.

Gemeinde ist, die Tertullian gegen sich hat, geht u. a. schlagend aus de virg. vel. 1 hervor, wo Tertullian gleich im ersten Satz konstatiert: „Proprium iam negotium passus meae opinionis", d. h. ich bin wieder in der Minorität geblieben und muß weiter kämpfen.

Für die folgende Zusammenstellung sind alle Schriften Tertullians, soweit sie einschlagendes Material enthalten, benutzt mit Ausnahme der antihäretischen; also ist auch von De praescr. und Scorpiace abgesehen. Zwar enthalten diese Schriften gewiß auch Einwürfe und Deduktionen aus der Gemeinde [1]; aber sie lassen sich nicht reinlich von denen aus den Kreisen der Häretiker scheiden.

Das erste, was man zu konstatieren hat, ist, daß die Gemeinde das N. T. bereits genau so benutzt wie Tertullian selbst, d. h. dieselben Vorstellungen von dem Buche hat und daher dieselbe Exegese verwendet und dieselben Anforderungen an das Buch stellt wie er. So fordert sie, daß für jede Bestimmung der christlichen Disziplin ein Schriftwort vorhanden sein müsse [2] — das ist in Wahrheit auch Tertullians Meinung, aber wenn er in Verlegenheit ist, verleugnet er diese Meinung; in den späteren Schriften zieht er sich auf den Parakleten zurück —; so wird jedes Schweigen des Buchs bedeutungsvoll: Weil die Schrift nicht erzählt, daß die Apostel getauft worden seien, so haben sie die Taufe nicht empfangen [3]; weil bei der

1) Ausdrücklich sagt Tertullian (de praescr. 8), daß sich nicht nur die Häretiker, sondern auch „die Unsrigen" auf Matth. 7, 7 („Suchet, so werdet ihr finden") berufen, um ihrem vorwitzigen Erkenntnistrieb in der Religion folgen zu können. Tertullian behauptet, das Wort beziehe sich nur auf die Juden oder — wenn auch auf die Heiden (Heidenchristen) — gelte es nur unter bestimmten Einschränkungen.

2) De spect. 3: „Quorundam fides aut simplicior aut scrupulosior ad hanc abdicationem spectaculorum de scripturis auctoritatem exposcit et se in incertum constituit, quod non significanter neque nominatim denuntietur servis dei abstinentia eiusmodi"; cf. de spect. 20: „Quam vana, immo desperata argumentatio eorum, qui, sine dubio tergiversatione amittendae voluptatis, obtendunt nullam eius abstinentiae mentionem specialiter vel localiter in scripturis determinari, qua directo prohibeant eiusmodi conventibus inseri servum dei". De cor. 2: „Si ideo dicetur coronari licere, quia non prohibeat scriptura".

3) De bapt. 12.

Verdammung der Unkeuschheit die Möglichkeit der Vergebung nicht ausdrücklich verneint ist, so darf man sie annehmen [1] usw. Ferner besteht das Recht unbeschränkter Kombination von Schriftstellen: Weil in Gal. 1, 16 „Fleisch und Blut" auf das Judentum bezogen werden kann, so kann auch I Kor. 15, 50 „Fleisch und Blut" das Judentum bedeuten, und daher ist die Stelle zu erklären: „das Judentum kann das Reich Gottes nicht ererben"(!) [2] Weiter darf man sich auch auf eine einzige Bibelstelle stützen und von hier aus alle anderen als nicht bestehend betrachten bzw. umdeuten. Das bringt Tertullian zur Verzweiflung (s. z. B. de pud. 16: „Sed est hoc solemne perversis et idiotis haereticis, iam et psychicis universis, alicuius capituli ancipitis occasione adversus exercitum sententiarum instrumenti totius [der ganzen Bibel] armari"); allein wie oft hat er es selbst so gemacht!

Folgende Stellen des N. T.s sind aus der Gemeinde heraus dem Tertullian entgegen gehalten worden:

Matth. 2, 1 ff. (de idol. 9): Da im N. T. Magier vorkommen ohne als solche getadelt zu werden, so ist den Christen Magie und Astrologie nicht verboten.

Matth. 5, 25 (de fuga 13): Aus den Worten: *ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ*, läßt sich schließen, daß man sich in der Verfolgung mit dem Widersacher abfinden kann und soll.

Matth. 5, 40 (de fuga 13): Aus den Worten: „Wer dir den Rock nimmt, dem laß auch noch den Mantel", darf man folgern, daß man in der Verfolgung den Erpresser durch Entgegenkommen beschwichtigen darf.

Matth. 5, 42 (de fuga 13): Aus den Worten: „Dem, der dich bittet, gib", läßt sich schließen, daß man sich durch Geldzahlen von dem fordernden Verfolger befreien darf.

Matth. 6, 14 (de pud. 2): Die generelle Anweisung: „Vergebet" muß als schrankenlose verstanden werden.

Matth. 7, 1 (de pud. 2): Aus dem „Nicht-richten" folgt die Pflicht zu schrankenloser Vergebung.

Matth. 9, 15 (de ieiun. 2): Aus diesem Verse folgt, daß man nur in der Passionszeit fasten soll („wenn der Bräutigam entrückt ist").

Matth. 10, 23 (de cor. 1; de fuga 1. 6. 9 usw.): Der Christ

1) De pud. 18. 2) De resurr. 50.

kann und soll in der Verfolgung fliehen („Fliehet aus einer Stadt in die andere").

Matth. 11, 13 (de ieiun. 11): Die Fastenordnungen sind abgetan, weil Gesetz und Propheten nur bis Johannes gehen.

Matth. 11, 19 (de ieiun. 15): Da Jesus als *ἐσθίων καὶ πίνων* geschildert wird, ist es eines Christen unwürdig, sich mit Speise-Enthaltungsgesetzen beschweren zu lassen.

Matth. 16, 18f. (de pud. 21): Der römische Bischof hat das Recht, die dem Petrus gegebene Verheißung als ihm geltend anzusehen.

Matth. 19, 14 (de bapt. 18): Da Jesus die Kinder zu sich kommen hieß, so darf und soll man sie auch taufen.

Matth. 22, 21 (de idol. 15; de fuga 12): Das Wort „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist", darf und soll den Christen auch bei seinem Verhalten in den Verfolgungen bestimmen.

Matth. 27, 29 (de cor. 9): Da Jesus eine Dornenkrone getragen hat, darf den Christen das Tragen von Kronen nicht verboten werden.

Luk. 1, 28 (de virg. vel. 6): Maria soll hier als Verlobte zu den Frauen gerechnet sein, nicht als weibliches Wesen („Gesegnet bist du unter den Frauen").

Luk. 3, 14 (de idol. 19): Da Johannes sich ermahnend an die Soldaten richtet (ihnen aber den Soldatenstand nicht verbietet), so ist der Soldatenstand dem Christen erlaubt.

Luk. 4, 29 (de fuga 8): Aus dieser und ähnlichen Stellen ist zu folgern, daß, da Jesus sich seinen Verfolgern entzogen hat, die Christen das auch dürfen.

Luk. 6, 30 (de bapt. 18): Aus der generellen Anweisung: „Jedem, der dich bittet, gib", folgt, daß man auch jedem die Taufe zu geben hat, der darum bittet (also die Taufe nicht verzögern darf).

Luk. 7, 36ff. (de pud. 11): Aus der Geschichte von der großen Sünderin folgt, daß man auch dem Christen, der schwer gesündigt hat (Unzuchtssünden), Vergebung spenden muß.

Luk. 15 (de pud. 7. 8. 10): Es läßt sich durch Ausdeutung der einzelnen Züge der drei Parabeln vom verlorenen Schaf, vom verlorenem Groschen und vom verlorenen Sohn zeigen, daß sie nur auf den Christen, der gesündigt hat (und nicht auf die

Heiden), zu beziehen sind und daß daher auch dem Todsünder Vergebung zu erteilen ist[1].

Luk. 16, 9 (de fuga 13): Aus der Anweisung, sich vermittelst des Mammons Freunde zu machen, folgt, daß man in der Verfolgung die Gegner bestechen darf.

Joh. 4, 2 (de bapt. 11): Da Jesus nicht selbst getauft hat, so ist die Taufe nicht schlechthin notwendig.

Joh. 4, 5ff. (de pud. 11): Die Geschichte der Samariterin lehrt, daß die Kirche auch die gröbsten Unzuchtssünden vergeben soll.

Act. 3, 1 (de ieiun. 2. 10): Weil Petrus in der 9. Stunde zum Gebet in den Tempel gegangen ist, ist dies auch für die kirchliche Praxis vorbildlich.

---

1) Zu den einzelnen Zügen gehört, daß die Frau die Drachme in ihrem Hause sucht. Darauf hatte Tertullian einst selbst (de praescr. 12) Gewicht gelegt. Sonst führten sie noch Folgendes an: das Schaf ist überall in der Schrift der Christ, die Herde ist das Volk und Christus ist der gute Hirt seines Volkes; das Schaf ist aus der Hürde verloren gegangen; das Licht, mit welchem das Weib sucht, ist das Wort Gottes, das im Hause (der Kirche) scheint; auch die hundert Schafe, die zehn Drachmen und den Besen deutete man aus. Der ältere Sohn ist der Jude, der den Christen um die Versöhnung mit Gott dem Vater beneidet — „dies betont die Gegenpartei besonders“ —; der jüngere Sohn kann aber nicht der Heide, sondern nur der Christ sein, denn „die Auflegung einer Buße paßt gar nicht auf die Heiden, da die Sünden der Heiden ihr nicht unterliegen, sondern vielmehr der Unwissenheit beizumessen sind, welche bloß aus natürlichen Gründen vor Gott sündhaft ist; mithin finden auch die Heilmittel keine Anwendung auf solche, für welche die Gefahren nicht vorhanden sind. Grund zur Buße ist nur dort vorhanden, wo mit Wissen und Willen gesündigt wird, wo von Schuld und andererseits von Gnade die Rede sein kann; nur der trauert, nur der ist gebeugt, der weiß, was er verloren hat und was er wieder erlangen wird, wenn er Gott seine Buße dargebracht hat, der sie natürlich mehr seinen Kindern anbietet als den Fremden“. Von diesen Auslegungen seiner Gegner bemerkt Tertullian (de pud. 8): „Sehr viele Erklärer der Parabeln werden in derselben Weise irregeführt, wie es oft beim Besetzen von Gewändern mit Purpurstücken geschieht. Wenn man die Abtönungen ihrer Farben richtig mit einander in Harmonie gebracht und sie mit Geschick zu lebensvoller Wirkung unter einander zusammengestellt zu haben meint, dann aber beides, der Leib der betreffenden Person und das rechte Licht dazu kommt, so treten die Mißtöne zutage und lassen das Ganze als verfehlt erscheinen“.

Act. 8, 36 (de bapt. 18): Aus der so schnellen Taufe des Kämmerers muß man folgern, daß man Recht und Pflicht hat, die Taufe nicht zu verzögern.

Act. 10, 1f. (de idol. 19): Weil ein Hauptmann bekehrt worden ist, ist der Soldatenstand den Christen erlaubt.

Act. 15, 19 (de ieiun. 2): Weil die Apostel den Christen auf dem Konzil kein beschwerendes Joch auferlegen wollten, sind die montanistischen Fastenordnungen unstatthaft.

Röm. 2, 24 (de idol. 14; de cultu II, 11): Weil der Name Gottes nicht verlästert werden darf, so darf man auch, um den Heiden keinen Anstoß zu geben, auf heidnische Fest- und Haussitten eingehen, bzw. genehm halten, was die Heiden tun.

Röm. 12, 15 (de idol. 13): Da man sich mit den Fröhlichen freuen soll, so darf der Christ auch die öffentlichen Feste feiern.

Röm. 13, 7 (de idol. 13): Da es heißt: *ἀπόδοτε πᾶσιν τὰς ὀφειλάς*, so darf und soll der Geist auch die üblichen Geschenke an den Tagen geben, an denen die allgemeine Sitte das verlangt.

Röm. 14, 4 (de pud. 2): Dieser Vers steht in folgender Ausführung, die Tertullian bekämpft: „Gott ist der Gute, ja der Beste, mitleidig, der Erbarmer und reich an Barmherzigkeit, die er jedem Opfer vorzieht; er zieht die Bekehrung des Sünders dem Tode desselben vor; er ist der Heilspender für alle Menschen, und besonders für die Gläubigen. Darum werden wir Kinder Gottes auch mitleidig und friedfertig sein müssen, einander vergebend, wie auch Christus uns vergeben hat, nicht richten, damit wir nicht gerichtet werden. Denn nur für seinen Herrn steht und fällt man. Du aber, wer bist du, daß du einen fremden Knecht richtest? Vergib, und es wird dir vergeben werden."

Röm. 14, 17 (de ieiun. 15): Weil das Reich Gottes nicht Essen und Trinken ist, ist die montanistische Speisen-Askese im Unrecht.

Röm. 15, 1 (de fuga 9): Aus der Anweisung „die Schwachen zu tragen", folgt, daß man gegen Christen milde sein soll, welche in der Verfolgung fliehen.

I Kor. 1, 17 (de bapt. 14): Da Paulus sagt, Christus habe ihn nicht zu taufen gesandt, kann man auch die Taufe lassen.

I Kor. 5, 10 (de idol. 14. 24): Da Paulus nicht verlangt, man solle aus der Welt herausgehen, und den Umgang mit Heiden nicht verbietet, so darf der Christ heidnische Geselligkeit, Feste usw. mitmachen.

I Kor. 6, 18 (de pud. 16): Da Paulus sagt, der Hurer sündige *εἰς τὸ ἴδιον σῶμα*, so ist das keine Sünde *εἰς τὸν θεόν*.

I Kor. 7 (de idol. 5; ad uxor. I, 3. II, 1f.; de exhort. 3. 4; de pud. 1. 16; de monog. 3. 11): Dieses Kapitel wurde ausgebeutet, um (1) das unbeschränkte Recht auf die Ehe, (2) auf die Wiederverheiratung, (3) auf die Ehen mit Heiden usw. darzutun.

I Kor. 7, 20 (de idol. 5): Die Mahnung, daß jeder in seiner *κλῆσις* bleiben soll, berechtigt jeden Christen, bei seinem Handwerk zu bleiben, auch wenn er dadurch dem Götzendienst nahekommt.

I Kor. 8, 8 (de ieiun. 15): Das, was hier Paulus über die Speise und das Essen sagt, setzt die montanistische Speisen-Askese ins Unrecht.

I Kor. 9, 22 (de idol. 14): „Ich bin allen alles geworden" kann und soll für den Christen als Maxime der Weitherzigkeit im Verkehr mit den Heiden dienen.

I Kor. 9, 24 (de spect. 18): Man darf zu den Spielen ins „Stadium" gehen, da ja auch das „Stadium" in der Bibel vorkommt [1].

I Kor. 10, 25 (de ieiun. 15): Da man alles essen darf, was auf dem Fleischmarkt verkauft wird, muß man daraus auch die Konsequenzen ziehen, und diese richten sich gegen die montanistische Speisen-Askese.

I Kor. 10, 33 (de idol. 14): Das Wort des Apostels: *πάντα πᾶσιν ἀρέσκω*, soll den Christen zum größten Entgegenkommen im Verkehr mit den Heiden anleiten.

I Kor. 11, 5 (de orat. 21f.; de virg. vel. 4): Da an dieser Stelle von Frauen und nicht von Jungfrauen die Rede ist, braucht man diese nicht zu verschleiern.

II Kor. 2, 5—11 (de pud. 13—17): Da hier dem Blutschänder Verzeihung gespendet ist, so muß die Kirche gegen Unzüchtige und Ehebrecher ebenso verfahren.

II Kor. 12, 7 (de pud. 13): Der Satansengel, der selbst den

1) Diese Berufung ist für die Exegese besonders charakteristisch: „Quodsi et stadium contendas in scripturis nominari, sane obtinebis". Sie erklärt sich aus dem Grundsatz: „Was in der h. Schrift nicht getadelt ist, dürfen wir auch nicht tadeln", der sich auch schon bei Irenäus findet und von den „Laxen" auch angewandt wurde, um die Magie und Astrologie zu verteidigen (s. o. zu Matth. 2, 1ff.).

Paulus nicht verschont, beweist, daß die Übergabe an ihn nicht die ewige Verdammnis bedeuten kann.

Gal. 4, 10 (de ieiun. 14): Wer als Christ besondere Tage zu Festtagen macht, wie die Montanisten es tun, fällt unter das Gericht des Apostels.

Ephes. 4, 27 (de fuga 9): Die Mahnung: *μὴ δίδοτε τόπον τῷ διαβόλῳ*, wird überhört, wenn man dem Teufel, der in der Verfolgung wirksam ist, sich einfach stellt; man muß ihn vielmehr fliehen.

Ephes. 5, 16 (de fuga 9): Die Mahnung, „die Zeit auszukaufen, weil die Tage böse sind", ist als Mahnung, sich in der Verfolgung richtig zu benehmen, d. h. zu fliehen und zu bestechen, aufzufassen.

I Thess. 4, 11 (de idol. 5): Die Mahnung, mit seinen Händen zu arbeiten, berechtigt jeden Christen, bei seinem Handwerk zu bleiben, auch wenn er es dabei nicht vermeiden kann, dem Götzendienst nahe zu kommen.

I Tim. 1, 15f. (de pud. 18): Der Spruch: „Christus ist gekommen, die Sünder selig zu machen", verpflichtet die Kirche zu schrankenloser Vergebung.

I Tim. 1, 20 (de pud. 13): Hymenäus und Alexander wurden dem Satan übergeben *ἵνα παιδευθῶσιν*, also bedeutet die Übergabe an den Satan nicht immer die Verdammung.

I Tim. 3, 2 (de monog. 12): Da nur vom Bischof Monogamie gefordert wird, können die übrigen Christen wieder heiraten.

I Tim. 4, 3 (de ieiun. 15): Die Schilderung der Häretiker als solche, die „sich von Speisen enthalten", trifft die Montanisten.

I Tim. 5, 11—15 (de monog. 13): Die Anweisung des Apostels, daß die jungen Witwen wieder heiraten sollen, trifft die Montanisten.

Tit. 1, 15 (de cor. 10): „Den Reinen ist alles rein" — also braucht man auch zu Idolen Gehöriges nicht ängstlich zu scheuen.

I Joh. 1, 7—10; 2, 1 (de pud. 19): Aus diesen Stellen folgerte man sowohl die Unvermeidlichkeit der Sünde auch für den Christen, als auch die Gewißheit schrankenloser Vergebung Gottes um Christi willen (*καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας*). Christus ist Fürsprecher und Versöhner in bezug auf alle Sünden.

Apok. Joh. 2, 20—22 (de pud. 19): Nach dem was in bezug

auf Jezabel gesagt ist, ist zu schließen, daß die Sünden der Hurerei die Möglichkeit von Buße und Vergebung zulassen.

Hermas, Vis. V (de orat. 16): Da Hermas sich nach Beendigung seines Gebets niedergesetzt hat, so soll man sich auch nach dem Gebet niedersetzen.

Hermas, Mand. IV, 3. 4 (de pudic. 10): Diese Stellen bezeugen die Möglichkeit einer zweiten Buße und das Recht der Wiederverheiratung[1].

Acta Pauli (de bapt. 17): Das Beispiel der Thekla autorisiert auch die Frauen, die Taufe zu spenden.

Diese Exegesen der Gemeinde, aus 14 Traktaten gesammelt — die eine oder andere Auslegung kann auf einer Supposition Tertullians beruhen, aber die große Mehrzahl ist „echt" — beweisen,

(1) daß das N. T. in dem Umfang, in dem es Tertullian kennt und braucht, auch seinen Gegnern in der Gemeinde, bzw. der Majorität der Gemeinde vorgelegen hat[2];

(2) daß ihre Schätzung des Buchs, Auslegungsprinzipien usw. keine anderen gewesen sind als die Tertullians[3], so sehr sie in der Anwendung der Prinzipien im einzelnen Fall von ihm abweichen. Das N. T. steht ihnen als kanonische Sammlung gleichwertig neben dem A. T.; es enthält als göttliche Rechtsquelle („instrumentum divinum") die schlechthin gültigen Gebote für das christliche Leben, also das „ius divinum". Dabei beachten die Gegner aber ebenso wie Tertullian die Abstufung zwischen beiden Testamenten zu-

---

1) Daß der Hirte im Katechumenenunterricht den Anfang bildete, erkennt man aus de pud. 10.

2) Man beachte die Berufungen auf die Apostelgeschichte, den I. Johannesbrief, die Johannes-Apokalypse und Hermas. Dabei ist es nicht gleichgültig, daß sich die Berufung auf die Apostelgeschichte und Hermas schon in den ältesten Schriften (de bapt.; de orat.; de idol.) findet. Andererseits ist nicht gewiß, daß die Gemeinde den „Apostolus" als abgeschlossene Sammlung angesehen hat; die Berufung auf die Acta Pauli macht das für die ältere Zeit sogar unwahrscheinlich.

3) Man hüte sich, Tertullians Stellung zur h. Schrift einseitig nach der Kampfesschrift de praescr. zu bestimmen; man muß durchaus auch die anderen Traktate zu Rate ziehen. Nach de resurr. 3 soll man im Kampf mit den Häretikern über die Glaubenslehre auf den „scripturis solis" fußen. Der stärkste Ausdruck, den Tertullian je in bezug auf die Schrift gebraucht hat, steht adv. Hermog. 22: „Adoro scripturae plenitudinem"; man beachte aber, daß er nicht lautet: „Adoro scripturam".

gunsten des Neuen („das Gesetz und die Propheten gehen bis Johannes“), und der große Gedanke „evangelium expunctor totius retro vetustatis“ (Tert., de orat. 1), wird niemals von ihnen bestritten, vielmehr bekräftigt;

(3) bei dem überwiegend ungünstigen Eindruck, den man von diesen Exegesen empfängt, darf man nicht übersehen, daß Tertullian lediglich ihm anstößige herausgegriffen hat und daß einige von ihnen gegenüber den Auslegungen Tertullians unzweifelhaft im Rechte sind. Aber man versteht es nun auch, warum Tertullian sich an die Sprüche des Parakleten klammert, um das Unsichere und noch „Laxe“ mancher NTlicher Gebote zu überwinden (s. Anhang 3).

Als Ergebnis darf man annehmen: es hat in der karthaginiensischen Gemeinde (nicht nur für Tertullian) mindestens schon im letzten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts eine zweite Sammlung heiliger Schriften neben dem A. T. gegeben, bestehend aus den als gleichwertig beurteilten beiden Teilen, Evangelien und „Apostolus“ — ganz wesentlich in dem Umfange, den das Muratorische Fragment angibt, und aller Wahrscheinlichkeit nach mit noch offenem „Apostolus“ (d. h. offen für echte apostolische Schriften, die noch auftauchen können).

Anhang 5.

„Instrumentum“ („Instrumenta“) als Bezeichnung der Bibel.

Eine gründliche Untersuchung über „Instrumentum“ als Bezeichnung der Bibel hat Zahn (Gesch. des NTlichen Kanons I S. 106—111) angestellt; aber sie geht m. E. von einer unrichtigen Voraussetzung aus und faßt dazu den Begriff „Instrumentum“ in seiner Beziehung zur Bibel viel allgemeiner, als dies statthaft ist.

S. 105ff. schreibt Zahn: „Tertullian hat für ‚Bund‘ den Ausdruck ‚Instrumentum‘ bevorzugt. (Bei der Untersuchung) ist von der durch Tertullian gelegentlich bezeugten Tatsache auszugehen, daß es unter seinen lateinischen Zeitgenossen vorwiegend üblich war, durch ‚Testamentum‘ auszudrücken, was

er lieber ‚Instrumentum' nennt. Es unterliegt darnach keinem Zweifel, daß in diesen wie in ähnlichen Fällen Διαθήκη zugrunde liegt". Er erörtert sodann den Begriff „Instrumentum" im allgemeinen Sprachgebrauch und seine Verwandtschaft mit „Documentum", behauptet, daß auch bei Tertullian nicht selten die ursprüngliche Weite des Ausdrucks zutage trete, und bemerkt schließlich: „Wir würden ihm Unrecht tun, wenn wir hinter der Bezeichnung ‚Instrumentum' eine einseitig juristische Anschauung von der Bedeutung der h. Schrift für die Kirche wittern wollten. Die h. Schriften waren ihm keineswegs hauptsächlich Beweismittel im Prozeß der Kirche mit den Häretikern (Zahn verweist auf de praescr.); aber Urkunden von höchstem Wert für die Kirche waren sie ihm allerdings". S. 109 spricht Zahn von der Dehnbarkeit des Begriffs „Instrumentum" in bezug auf die h. Schriften.

Die drei hier aufgestellten Thesen, (1) daß „Instrumentum" bei Tertullian (und sonst im kirchlichen Sprachgebrauch) ein Äquivalent für „Testamentum" sei, (2) daß es wie dieses auf Διαθήκη zurückgehe, (3) daß es bei Tertullian nicht nur den speziellen Sinn habe „das urkundliche Beweismittel für die Lehre", sondern auch einen allgemeineren, sind m. E. nicht richtig, und ich werde das im folgenden nachweisen.

Was die erste These betrifft, so schreibt Tertullian allerdings (adv. Marc. IV, 1): „Duos deos dividit, proinde diversos, alterum alterius instrumenti, vel, quod magis usui est dicere, testamenti". Hieraus geht gewiß hervor, daß Tertullian (und dieser und jener andere) von „Instrumenta" gesprochen hat, während der übliche Sprachgebrauch „Testamenta" war. Indessen ist es doch ein Fehlschluß, wenn man deshalb behaupten wollte, „Instrumentum" sei ein Äquivalent für „Testamentum". Es kann im verkürzten Sprachgebrauch ein solches werden, aber an und für sich ist es es nicht. Dies geht schlagend aus drei Stellen hervor; adv. Prax. 20 schreibt Tertullian: „Totum instrumentum utriusque testamenti", de monog. 4 heißt es: „Secedat nunc mentio paracleti ut nostri [der Montanisten] alicuius autoris; evolvamus communia [nämlich den Psychikern und uns] instrumenta scripturarum pristinarum [nämlich des A. und N. T.s], und de monog. 7: „Vetera instrumenta legalium scripturarum". Tertullian spricht also vom „Instrument der beiden

Testamente“ und von den „Instrumenten der h. Schriften“. Dann aber kann „Instrument“ nicht Äquivalent für „Testament“ sein. Damit ist aber auch bereits die zweite These erledigt, die an und für sich schon höchst unwahrscheinlich ist; denn wie sollte man darauf gekommen sein, *Διαθήκη* gerade mit „Instrumentum“ zu übersetzen? Zwar gibt es in der alten lateinischen kirchlichen Sprache sehr merkwürdige Übersetzungen — warum sagte man nicht „Foedus“ statt „Testamentum“ für *Διαθήκη*? warum übersetzte man *Μυστήριον* mit „Sacramentum“? usw. —, aber „Instrumentum“ hat zu *Διαθήκη* keine oder höchstens eine ganz lose Beziehung. Ferner aber muß Zahn selbst konstatieren, daß Tertullian in seinen Bibelzitaten niemals *Διαθήκη* durch „Instrumentum“ übersetzt hat. Also ist die Bezeichnung „Instrumenta“ in Beziehung auf die Bibel von *Διαθήκη* genau so unabhängig wie die Bezeichnungen „die h. Schriften“ oder „die Bücher“. Sie muß also aus Erwägungen stammen, die mit den überlieferten Namen für die Bibel gar nichts zu tun haben, sondern sich auf ihre Bedeutung bezogen — und zwar aus Erwägungen der abendländischen Kirche; denn m. W. hat es im ganzen Bereich der griechischen Kirchen weder im 2. Jahrhundert noch später ein Äquivalent für „Instrumentum“ in Beziehung auf die Bibel gegeben.

Was endlich die dritte These Zahns betrifft, die Bezeichnung „Instrumenta“ für die h. Schriften sei dehnbar (auch wenn man sie dem Begriff „Documenta“ nahe bringe) und nicht einseitig juristisch (Beweismittel im Prozeßverfahren gegen die Häretiker) zu verstehen, so scheint die ganze Schrift de praescr. haer. Zahn recht zu geben, in der die Katholiken ernstlich gewarnt werden, sich im Streit mit den Häretikern auf die h. Schriften zu berufen; also kann sie im Sinne Tertullians nicht die Beweisurkunde der Lehre sein. Allein es ist doch längst erkannt, daß Tertullian selbst der letzte gewesen ist, der diese Warnung befolgt hat, und daß die ganze Schrift ein Advokatenkunststück ist, dessen ernsthaften Kern die Darlegungen über die kirchliche Glaubensregel bilden. Nun will es aber noch der Zufall, daß die einzige Stelle in den Werken Tertullians, in der „instrumenta“ in Beziehung auf die Bibel klipp und klar als „instrumenta doctrinae“ definiert sind, sich eben in dem Traktat de praescr. findet. Hier heißt es c. 38: „Illic et scripturarum et expositionum adulteratio

deputanda est, ubi doctrinae diversitas invenitur. quibus fuit propositum aliter docendi, eos necessitas coëgit aliter disponendi instrumenta doctrinae. alias enim non potuissent aliter docere, nisi aliter haberent per quae docerent. sicut illis non potuisset succedere corruptela doctrinae sine corruptela instrumentorum eius, ita et nobis integritas doctrinae non competisset sine integritate eorum per quae doctrina tractatur". Hiernach kann kein Zweifel sein: Die h. Schriften heißen hier „instrumenta", weil sie die Dokumente bzw. Urkunden sind, mit deren Hilfe die Lehre allein dargelegt werden kann und aus denen sie bewiesen wird; „instrumenta" und „per quae doctrina tractatur" sind dem Tertullian identische Begriffe. Natürlich braucht die Darlegung nicht immer polemischen Charakter zu haben, vielmehr gilt es auch für die Kirche, daß sie die Lehre für ihre eigene Erkenntnis „per instrumenta scripturarum" festzustellen hat; stets haftet dann an solcher Feststellung der Begriff des Dokumentarischen. Die h. Schriften heißen „Instrumenta" als die entscheidenden Lehrdokumente und Beweismittel der Kirche.

Eine Übersicht über die Stellen, in denen bei Tertullian „Instrumentum" vorkommt, wird das noch näher begründen.

Natürlich findet sich auch bei Tertullian nicht selten das Wort in einer ganz allgemeinen Bedeutung. Er schreibt z. B.:

De resurr. 63: „Anima habet instrumentum, habet cultum, habet mancipium suum carnem",

Apol. 17: „Tota moles ista [die Welt] cum omni instrumento elementorum,

Ad uxor. 1: „Continentia ad instrumentum aeternitatis (pertinet),

De cor. 8: Communia instrumenta exhibitionis [vitae] humanae.

Ferner findet es sich im Zusammenhang mit dem Begriff „Literatur" überhaupt und gewinnt hier den Begriff des Dokuments und Beweismittels:

De idol. 10: „Litteratura instrumentum est ad omnem vitam,

Apol. 19: „Multis instrumentis adsidendum est, reserenda antiquissimarum etiam gentium archiva — hier ist die Wahl-

verwandtschaft zwischen „instrumenta“ und „archiva“ bemerkenswert.

Apol. 10: „Si conscientia inficias ierit, de suis antiquitatum instrumentis revincetur“,

De cor. 7 (es handelt sich um den Ursprung der Kränze): „Litterae ad hoc saeculares necessariae; de suis enim instrumentis saecularia probari necesse est“,

De spect. 5 (es handelt sich um den Ursprung der Schauspiele, er müsse untersucht werden) „de instrumentis ethnicalium litterarum,

De testim. 1: Die Werke der Philosophen und Dichter sind das „proprium instrumentum“ der Heiden, aus dem ihre Lehren erkannt werden,

Scorp. 15: „Si fidem commentarii voluerit haereticus, instrumenta imperii loquentur ut lapides Hierusalem. ‚Vitas Caesarum‘ legimus“. Dieser letztere Sprachgebrauch deckt sich mit dem profanen des Zeitalters, speziell mit dem öffentlich- und strafrechtlichen. Hier war es (s. die Digesten, Quintilian, Sueton; Dirksen, Manuale Lat. Font. Jur. Civ. Rom. p. 484, etc.) ganz geläufig von „instrumenta publica, imperii, litis“ zu sprechen, ja man darf einfach sagen, daß auch hier „Instrumenta“, angewandt auf schriftliche Denkmäler, stets den Begriff des Dokuments, der archivalischen Quelle und des Beweisinstrumentes in sich schließen, und der die Beweislast hat, der dies in Abrede stellt. Ich kenne bei Tertullian nur eine Stelle, die anscheinend die Ergänzung durch „doctrina“ nicht zuläßt; de pud. 1 spricht er von „instrumentum praedicationis“; aber bei näherem Zusehen gewahrt man auch hier, daß es sich um die „praedicatio doctrinae“ handelt.

An den nun folgenden Stellen muß überall entweder „doctrinae“ zu „instrumenta“ hinzugedacht werden oder es ist doch mindestens nicht ausgeschlossen[1]. Dabei erkennt man, daß der Ausdruck „Instrumentum“ deshalb so zweckmäßig war, weil er auf die ganze Bibel, auf jede ihrer beiden Hälften, auf Gruppen von Büchern, auf einzelne Bücher, ja auf einzelne Abschnitte in den Büchern angewandt werden konnte[2].

---

1) Auch wenn „instrumentum“ einen Genetiv wie „litteraturae“, „ecclesiae“ neben sich hat, kann noch immer „doctrinae“ suppliert werden.

2) Ebendeshalb ist der Versuch, den Roensch u. a. gemacht

Auf die ganze Bibel bezieht es sich de praescr. 38, adv. Marc. IV, 1, adv. Prax. 20, de monog. 4 (s. diese 4 Stellen oben), dazu:

De pud. 16: „Exercitus sententiarum instrumenti totius",

De resurr. 21: „Tot ac talia instrumenta divina",

De pud. 10: „Divinum instrumentum",

Adv. Marc. V, 1: „Omnia apostolatus Pauli instrumenta (alle h. Schriften mit Ausnahme der paulinischen, die hier fehlen mußten),

Acta Perpet. 1: „Instrumentum ecclesiae".

Auf das N. T. bezieht es sich

De praescr. 38: „Integrum instrumentum".

Recht häufig ist die Beziehung auf das A. T., weil dieses im Beweise die Hauptrolle spielte:

Apol. 18: Instrumentum litteraturae" (des A. T.s als Beweisquelle),

De cultu I, 3: „Omne instrumentum Judaicae litteraturae",

Apol. 21: „Antiquissima Judaeorum instrumenta",

Apol. 47: „Vetus instrumentum",

Adv. Hermog. 20: „Evangelium supplementum instrumenti veteris",

Apol. 19: „Instrumentis istis auctoritatem suam antiquitas vindicat",

De pud. 7: „Lex et prophetae = instrumenta",

De monog. 7: „Vetera instrumenta legalium scripturarum",

Adv. Marc. V, 1: „Instrumentum creatoris" (= A. T.)

Einzelne Bücher und Büchergruppen werden an folgenden Stellen durch „Instrumentum" bezeichnet:

Adv. Hermog. 19: „Instrumentum originale Moysei" (cf. adv. Marc. I, 10),

De resurr. 33: „Propheticum instrumentum",

---

haben, nach dem Gebrauch des Wortes „Instrumentum" bei Tertullian das N. T. förmlich in einzelne Teile zu zerlegen, ganz verkehrt, da Tertullian die Abgrenzung ganz beliebig und an verschiedenen Stellen verschieden vollzieht. — „Testamenta" ließ sich nur auf die beiden Hälften der Bibel anwenden, und darin besteht „Instrumenta" gegenüber ein gewisser Nachteil.

Adv. Marc. IV, 10: „Instrumentum Danielis",

Adv. Marc. IV, 2: „Evangelicum Instrumentum",

De resurr. 39. 40; de pud 12: „Apostolicum[ca] instrumentum[ta]",

Adv. Marc. IV, 3: „Instrumentum apostolorum",

De resurr. 38: „Instrumentum Joannis",

Adv. Marc. IV, 2; V, 6: „Instrumentum Lucae",

Adv. Marc. V, 2: „Instrumentum Actorum",

Adv. Prax. 28 (De resurr. 39. 40): „Tota instrumenta Pauli",

Adv. Marc. V, 13: „Instrumentum" auf den Römerbrief bezogen; doch kann auch das ganze N. T. verstanden sein.

Endlich bedeuten de carne 2 die „tot originalia instrumenta Christi" die einzelnen Stücke der Geburtsgeschichte.

Die Bezeichnung „Instrumentum" („Instrumenta") für die Bibel ordnet dieses Buch der Idee nach der Lehre über — denn die Bibel soll Quelle und Dokument für die Lehre sein[1] —, tatsächlich aber unter. Sie ist eine juristisch-theologische Bezeichnung — daher war sie dem Tertullian so willkommen —, die von der Hauptbedeutung der Bibel, Erbauungsbuch zu sein, absieht. „Instrumentum lectionis" oder „Instrumentum aedificandae ecclesiae" ist nie gesagt worden und konnte wohl auch nicht gesagt werden. Es wäre unerfreulich gewesen, wenn sich der Name „Instrumentum" — „divinum" wäre wohl hinzugetreten — durchgesetzt hätte; aber eine Gefahr war nicht vorhanden, da er ein Rivale des Namens „Testamentum" niemals gewesen ist. Das Wort ist ein Erzeugnis des ekklesiastischen Geistes der Abendländer; wie bemerkt, kennen die Morgenländer nichts Ähnliches.

Sehr bemerkenswert ist, daß Cyprian das Wort als Bezeichnung für die Bibel durchaus vermieden hat, ebenso Laktanz und, wenn ich nicht irre, auch Novatian. Cyprian war eben nicht theologischer Lehrer und dogmatischer Polemiker. Die

1) Verwandt ist der Begriff „paratura" für die Bibel, den Tertullian ohne Erfolg einzuführen versucht hat; auch er gehört übrigens der Beweisführung und Polemik an, s. Apol. 47: „nostra haec novitiola paratura", de cor. 1: „calceatus de evangelii paratura", adv. Marc. IV, 3: „paratura authentica", de monog. 7: „omnis nostra paratura", adv. Marc. IV, 1 (cf. II, 1): „paratura Marcionis" (= die Bibel Marcions).

Bibel diente ihm zur „instructio vitae", aber ihre Bedeutung als „instrumentum doctrinae" tritt bei ihm ganz zurück; der Katechet Cyprian entnimmt der Bibel „divina testimonia", die er auch „magisteria divina" (Testim. I praef., III praef.) nennt.

Wohl aber findet sich die Bezeichnung „Instrumentum" für die Bibel nicht ganz selten noch bei Hieronymus, Rufin und Augustin. Auch Optatus spricht von „instrumenta divina legis" (I, 13; VI, 5)[1]. Der tertullianisch-juristische Geist des Abendlands hat also noch fortgewirkt; dennoch ist schließlich die Bezeichnung „Instrumenta" gänzlich untergegangen.

Anhang 6.

Kurze Darstellung und Prüfung der Ergebnisse Zahns, den Ursprung des N. T.s betreffend.

Nach seinem großen Werke „Geschichte des NTlichen Kanons" von mehr als 2000 SS. hat Zahn in seinem „Grundriß der Geschichte des NTlichen Kanons" (1901) das Ergebnis seiner Untersuchungen kurz zusammengefaßt. Auf S. 13 findet sich hier der Satz: „Ohne die Anlässe zur Unsicherheit der Grenzen der Bibel (des N. T.) gäbe es keine Geschichte des Kanons". Nach diesem kühnen Satze muß es scheinen, als sei nach Zahn das N. T. — ähnlich wie für die katholische Kirche das Dogma — von dem Momente an vorhanden gewesen, in welchem sein letztes Buch veröffentlicht worden war, und eine „Geschichte" des Buchs habe sich nur deshalb ereignet, „weil die christlichen öffentlichen Lesebücher nicht sofort in allen rechtgläubigen Gemeinden schlechthin dieselben waren", „weil auch in einer und derselben Gemeinde Schwankungen recht lange Zeit hindurch noch vorkamen", und „weil endlich der Begriff der regelmäßigen gottesdienstlichen Lesung der völligen Bestimmtheit ermangelte", sofern auch allerlei verlesen wurde, was nicht zur Sammlung gehörte. Endlich: „Auch unter den aus der Apostelzeit vererbten Schriften müssen je nach ihrer Zweckmäßigkeit für die Erbauung Unterschiede in bezug auf die

---

1) I, 27 (p. 30, 1) ist „strumenta" zu lesen.

Häufigkeit oder Regelmäßigkeit ihres gottesdienstlichen Gebrauchs bestanden haben."

Eine kurze Auseinandersetzung mit dem Ergebnisse der Zahnschen Kritik ist deshalb noch immer nötig, weil das Ergebnis häufig in einer Weise fruktifiziert wird, die ihr Urheber selbst energisch ablehnen müßte. Das landläufige Urteil lautet: Zahn, der gelehrteste Kritiker, hat bewiesen, daß das N. T. bereits am Ende des apostolischen Zeitalters um das J. 100 entstanden ist; die sogenannten Kritiker aber von sehr viel geringerer Gelehrsamkeit rücken die Entstehung des N. T.s um ein Jahrhundert herunter. Demgegenüber ist folgendes festzustellen:

(1) Zahns großes Werk und ebenso sein „Grundriß" dürften in ihrem ersten Teile nicht den Titel führen: „Geschichte des NTlichen Kanons", sondern „Geschichte des gottesdienstlichen und erbaulichen Gebrauchs solcher Schriften, die später zum N. T. vereinigt worden sind", und auch für den zweiten Teil spielt der Gesichtspunkt der Lektion noch immer die Hauptrolle. Lektion und Kanonizität wirft Zahn als identisch zusammen, trotzdem er selbst einräumt (s. o.), daß der Begriff der regelmäßigen gottesdienstlichen Lesung „der völligen Bestimmtheit" ermangelte. In Wahrheit steht es aber so, daß zwar alles, was als „kanonisch" (im Sinne des A. T.s) galt, auch öffentlich verlesen wurde, daß aber die Umkehrung dieses Satzes schlechthin unstatthaft ist. Die Lektion ist gewiß eine ganz besonders wichtige Voraussetzung der Kanonizität gewesen (in manchen Fällen freilich auch erst ihre Folge), aber keineswegs die einzige, d. h. deshalb weil ein Buch verlesen wurde, hatte es noch längst nicht dieselbe Dignität wie das A. T. Darauf aber kommt alles an! Sofern sich nun Zahn für die älteste Geschichte „des NTlichen Kanons" ausschließlich darauf beschränkt und beschränken muß, gewisse Teilsammlungen und ihre Lesung festzustellen, ist das, was er hier bietet, überhaupt noch keine Kanonsgeschichte des N. T.s, sondern — selbst wenn alles zutreffend wäre, was hier von ihm erarbeitet ist — eine Geschichte des ältesten öffentlichen und privaten Gebrauchs gewisser Schriften. Mit der nicht zu rechtfertigenden Identifizierung von Lektionen und Kanonizität hängt aber ferner zusammen, daß Zahn in seinem großen Werk von allen anderen Gesichts-

punkten für die Entstehungsgeschichte des N. T.s glaubt absehen zu dürfen. Der gelehrteste Kenner des 2. Jahrhunderts macht von kirchen- und dogmengeschichtlichen Gesichtspunkten und Kämpfen, von allen den großen und kleinen Fragen, die die Christenheit jener Tage bewegt haben, für seine Aufgaben eigentlich gar keinen Gebrauch. So umfassend und gründlich viele hunderte von Details aus jenem Zeitalter herangezogen und studiert werden, so wenig wird das werdende Neue Testament in den Zusammenhang der lebendigen Kirchengeschichte gestellt — nicht weil solche Gesichtspunkte dem Kritiker überhaupt verschlossen sind, sondern weil er glaubt, sie nicht nötig zu haben; denn die Lektion allein entscheidet bereits.

(2) In dem „Grundriß" hat Zahn die älteste Geschichte „des NTlichen Kanons" in drei Abschnitte geteilt: „Das N. T. um 170—220"; „Das N. T. um 140—170"; „Älteste Spuren und Entstehung von Sammlungen apostolischer Schriften".

Der dritte Abschnitt (also der auf die älteste Zeit bezügliche) endigt (S. 40) mit folgendem Ergebnis: „Es werden viele auf die Entstehung des N. T.s bezügliche Fragen für immer ohne sichere Antwort bleiben. Aber als sicher darf gelten, daß um die JJ. 80—110 sowohl das „vierfaltige" Evangelium als das Corpus der 13 Briefe des Paulus entstanden und im gottesdienstlichen Gebrauch der heidenchristlichen Gemeinden auf der ganzen Linie von Antiochien bis Rom eingeführt worden sind, und daß diese beiden Sammlungen, welche den Grundstock des N. T.s bilden, von Anfang an im gottesdienstlichen Gebrauch und in der Vorstellung der Gemeinden von einem bald weiteren, bald engeren Kreis christlicher Schriften umgeben waren, welche in ähnlichem Maße, wie jene zwei Sammlungen, geeignet schienen, als gottesdienstliche Lehrbücher der Erbauung und Belehrung der Gemeinden zu dienen". Hier ist freilich mehr behauptet, als sich beweisen läßt und Zahn selbst bewiesen hat; denn ich sehe nicht — auch wenn ich Zahns Ausführungen zugrunde lege —, was da berechtigt, bis zum Jahr 80 hinaufzusteigen; ich vermag ferner nicht zu erkennen, auf welche Beweise hin einfach „die ganze Linie von Antiochien bis Rom" eingeführt wird, und auf welche Quellenstellen hin die Lektion der Paulusbriefe und der Evangelien als gleich sichere bestehen soll; ja

ich glaube sagen zu dürfen, daß Zahn selbst bei genauerer Prüfung das, was er für die JJ. 80—110 behauptet, nur für die JJ. 110—130 in Anspruch nehmen dürfte; aber, selbst wenn er hier völlig im Rechte wäre — was ist damit bewiesen? Doch nicht mehr als dies, daß in einigen Hauptgemeinden (vielleicht in mehreren Gemeinden) aus den vier Evangelien und auch aus dem Corpus paulinischer Briefe gottesdienstliche Lektionen stattgefunden haben. In dankenswerter Weise hat Zahn selbst davon abgesehen, das Wort „N. T." hier überhaupt in die Feder zu nehmen, und in ebenso dankenswerter Weise hat er sich davor gehütet, christliche Schriften zu nennen, die abgesehen von den Evv. und Paulus damals öffentlich verlesen worden sind. Er konstatiert nur, daß auch schon andere Schriften diese Ehre damals hatten, und dagegen ist nichts einzuwenden. Da er nun aber über die JJ. 110—140 völlig schweigt, so muß man annehmen, daß sich in diesen Jahren an dem Zustand, wie er schon zwischen 80 und 110 angeblich bestanden, schlechterdings nichts geändert hat, d. h. — auch nach Zahn kann die Existenz eines dem A. T. zugeordneten N. T.s für die Zeit bis ca. 140 nicht behauptet werden. Man las die vier Evangelien, man las die Paulusbriefe und dazu einiges andere — das ist alles.

Aber für die Zeit 140—170 behauptet Zahn allerdings die Existenz des N. T.s. Er überschreibt daher auch den betreffenden Abschnitt: „Das N. T. um 140—170", und wahrscheinlich denkt er auch an gewisse Rückschlüsse, die von hier aus — nicht ohne Grund — gemacht werden können, ohne indes auf sie einzugehen. Der Beweis aber, daß in jenem Menschenalter das N. T. in der Kirche vorhanden war, wird ausschließlich auf die Bibel Marcions, die Bibel der Valentinianer und „die Schriften der Apostel bei Justin" begründet. Hierauf ist Folgendes zu sagen: (1) in bezug auf Marcion ist es allerdings so gut wie gewiß, daß er sich kritisch mit den vier Evangelien der Kirche auseinandergesetzt hat; aber alle die anderen Fragen, ob er die Pastoralbriefe gekannt, ob er sich mit der Apostelgeschichte und der Apokalypse auseinandergesetzt hat usw., müssen leider unbeantwortet bleiben. Was aber die Hauptfrage betrifft, ob er ein kirchliches schriftliches N. T. in irgendeinem Sinne gekannt hat bzw. voraussetzt, so ist die positive Antwort deshalb im

höchsten Grade unwahrscheinlich, weil er direkt gegen das kirchliche N. T. polemisiert haben müßte und wir von solcher Polemik durch Tertullian etwas wissen würden, wenn ein solches schon existiert hätte. Marcion behandelt aber die große Kirche so, daß sie dem Testament des Schöpfergotts folgt, und richtet gegen dieses und gegen Verfälschungen des Evangeliums und der Paulusbriefe durch die Urapostel und durch die Evangelienschreiber die Wucht seines Angriffs. Von den beiden Testamenten der Großkirche hätte er aber handeln müssen, wenn die Kirche bereits ein N. T. besessen hätte. Seine Polemik hätte notwendig viel komplizierter werden müssen, wenn er sich einer Kirche gegenüber sah, die, indem sie ein N. T. neben dem A. T. besaß, dieses bereits schon in den Schatten jenes gestellt hätte. Marcions ganze Stellung gegenüber der Großkirche erklärt sich also in ihrer kräftigen Simplizität nur, wenn die Kirche noch über keine litera scripta Novi Testamenti verfügte. (2) In bezug auf die valentinianische Schule behauptet Zahn, daß „das N. T., welches die bedeutendste gnostische Schule um 140—170 in allen ihren Verzweigungen und literarischen Erzeugnissen als Gemeinbesitz der Kirche erkennen läßt, identisch sei mit dem N. T. um 200“. Allein um zu diesem Ergebnisse zu gelangen, müssen zahlreiche nicht statthafte Gleichsetzungen vorgenommen werden. Es ist nicht nötig, hier auf dies alles einzugehen. Nur Folgendes sei bemerkt: Zunächst sind alle die Nachrichten zurückzuweisen, in denen die Väter um 200 die Identität des valentinianischen N. T.s mit dem kirchlichen behaupten oder voraussetzen; denn daß sich die Valentinianer wie der Kirche überhaupt, so auch der fortschreitenden Entwicklung des Kirchlichen äußerlich angeschmiegt haben („communem fidem adfirmant“), ist bekannt. Sodann muß man den Satz des Ptolemäus (Ep. ad Floram 1, 9) in den Mittelpunkt rücken: „Wir werden die Beweise unserer Ausführungen (über die Gottheit, das A. T. usw.) aus den Worten unseres Heilands nehmen; denn mit ihrer Hilfe ist es allein möglich, ohne zu straucheln zum Begreifen des Seienden zu gelangen“ [1]. Nach Ptolemäus, der,

1) *Τῶν ῥηθησομένων ἡμῖν τὰς ἀποδείξεις ἐκ τῶν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν λόγων παριστῶντες, δι᾿ ὧν μόνον ἔστιν ἀπταίστως ἐπὶ τὴν κατάληψιν τῶ ὄντων ὁδηγεῖσθαι.*

wie alle Valentinianer, dem A. T. kritisch gegenüber steht, ist also das Herrnwort die einzige Instanz. So verfährt er auch wirklich in seiner Darlegung, und er schöpft das Herrnwort aus den Evangelien. Erst in zweiter Linie kommen die Zeugnisse „der Jünger Jesu und des Apostels" (s. bes. c. 4, 5) als religiöse Autorität in Betracht; offenbar steht ihnen aber keine selbständige Autorität zu, sondern nur eine abgeleitete (da und sofern sie mit den Worten des Heilands übereinstimmen); zitiert werden nur Paulusbriefe und Ausführungen des Apostel-Evangelisten Johannes. Endlich kommt auch noch die *ἀποστολικὴ παράδοσις, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν* (c. 5, 10) in Betracht. Von einem N. T. kann daher bei Ptolemäus nicht wohl die Rede sein, weil er augenscheinlich eine Sammlung nicht hat und nicht kennt, in der Evangelien und Apostelbriefe auf einer Fläche stehen. Was wir sonst von der alten valentinianischen Schule und von Valentin wissen, fügt sich hierzu: die Hochschätzung und Verwertung paulinischer Briefe fordert nirgendwo die Gleichung „Epistulae (bzw. Paulus) = Evangelia". Daß sich aber auch „deutliche Spuren" der Apostelgeschichte, I und II Petr. und Hebr. bei den Valentinianern fänden, wie Zahn behauptet, sehe ich nicht; fänden sie sich aber auch, so wäre immer erst noch zu fragen, welche Dignität Valentin und seine Schüler diesen Schriften beigelegt haben. Zusammenfassend ist zu sagen: Valentin und seine alte Schule haben an die Stelle des A. T.s als höchste Instanz das in den Evangelien enthaltene Herrnwort gestellt und die paulinischen Briefe sowie ihre eigene apostolische Geheimtradition in zweiter Linie herangezogen. Etwas seiner Struktur nach dem N. T. Verwandtes war hier noch nicht gegeben. Ein Rückschluß von hier aus auf das damals in der Kirche Gültige kann daher nur so lauten: die Kirche hatte damals den Vier-Evv.-Kanon und las daneben die paulinische Briefsammlung. Mit diesem Ergebnisse ist aber nichts gewonnen.

(3) Nach Zahn ist Justin ein Zeuge des N. T.s, denn (a) er stellt die *Ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* den „Schriften der Propheten" gleich; „wie aber unter diesen das ganze A. T. gemeint ist, so sind durch die Nennung nur der *Ἀπομν. τ. ἀπ.* durchaus nicht andere christliche Schriften ausgeschlossen"; (b) er kennt die Apokalypse Johannis als ein Werk des Apostels Johannes und als ein echtes Erzeugnis christlicher

Prophetie[1]; (c) „über andere apostolische Schriften sich ähnlich wie über die Apok. zu äußern, hatte Justin als Apologet keinen Anlaß; wir finden aber, daß seine religiösen Anschauungen und Ausdrucksweisen durch fleißige Lesung folgender Schriften bedingt sind: Röm., I Kor., Gal., Eph., (Philipp.?), Koloss., II Thess., (Tit., I Tim.?), Hebr., I Petr., (Jakob.?), Apostelgesch. und Didache". Demgegenüber ist festzustellen: (α) die Behauptung, der Ausdruck *Ἀπομν. τ. ἀποστ.* schließe andere christliche Schriften nicht aus, ist nur dann richtig, wenn sofort hinzugefügt wird, daß er sie auch nicht einschließt. Ich möchte hierüber kein weiteres Wort verlieren; denn die These ist ebenso unstatthaft wie ihre Begründung durch den Satz, „unter den Schriften der Propheten sei ja auch das ganze A. T. gemeint". Sind denn *Συγγράμματα* und *Ἀπομνημονεύματα* dasselbe? darf man die Paulusbriefe oder die Apostelgeschichte unter *Ἀπομνημονεύματα* subsumieren? (β) Daß Justin die Apokalypse kennt und als Leseschrift kennt — gesagt ist übrigens letzteres nicht —, ist für die Frage des N. T.s so lange vollkommen gleichgültig, als wir nicht wissen, ob sie im Zeitalter Justins den Evangelien zugeordnet war. Stand sie als h. Apokalypse für sich, wie damals zahlreiche andere jüdische und christliche Apokalypsen, so kommt die von Justin gegebene Notiz für die Geschichte des N. T.s im strengen Sinn nicht in Betracht. (γ) Justins Anschauungen und Ausdrucksweise mögen von den zahlreichen urchristlichen Schriften bestimmt sein, deren Spuren Zahn gefunden zu haben glaubt; aber daß sie für Justin eine kanonische Bedeutung besassen, wagt ja Zahn selbst nicht zu behaupten, sondern überläßt diesen Schluß dem Leser. Allein ein nachdenkender Leser des Dialogs mit Trypho kann diesen Schluß nicht nur nicht ziehen, sondern muß vielmehr den entgegengesetzten für erwiesen erachten. Zahn behauptet zwar, Justin habe als Apologet keinen Anlaß gehabt, sich über die kanonische Dignität apostolischer Schriften zu äußern; allein die Sache steht anders: mit einem ungeheuren Aufwand von Stellen sucht Justin aus dem Alten Testament ein bzw. das Neue Testament hervorzulocken und seine Existenz zu beweisen. Dem Juden gegenüber mußte er

1) Zahn fügt (S. 34) hinzu: „Daß die Apok. in den Kreisen, in welchen sie so angesehen wurde, auch je und dann, wie sie es selbst fordert, vor versammelter Gemeinde gelesen wurde, ist selbstverständlich".

gewiß so verfahren. Aber warum sagt er nicht wenigstens an einer Stelle seines weitschichtigen Werks (wie es z. B. Tertullian mehr als ein Dutzendmal in bezug auf die von der Kirche nicht anerkannte Spruchsammlung des Parakleten in seiner Polemik gegen die Kirche tut), daß wir Christen ein Neues Testament in Form der litera scripta besitzen? Die Zurückhaltung, die er hier geübt hat, ist einfach unverständlich, wenn ein N. T. in der Kirche vorhanden war. Es war eben nicht vorhanden: Justin selbst kennt den neuen Bund als eine Tatsache, die ihre litera scripta lediglich am A. T. besitzt. Er schweigt über das N. T. nicht nur, weil er Apologet ist, sondern weil ihm kein N. T. zur Verfügung steht; auch die Evangelien bezeichnet er niemals als „N. T.“, und wenn er es täte — nichts weist darauf hin, daß für Justin auf der Höhe, auf der die Evangelien stehen, noch andere urchristliche Schriften standen. Die Beweise für die Behauptung, daß Justin das N. T. voraussetze, sind also ebenso, wie die von Marcion und Valentin hergenommenen, nicht stichhaltig.

In dem Abschnitt endlich, der das N. T. um 170—220 behandelt, untersucht Zahn die Veränderungen, die das bereits vorhandene N. T. erlebt hat. Gleichsam als Überschrift findet sich aber hier der Satz (S. 15): „Es fehlte viel daran, daß das N. T. damals eine festbegrenzte Größe gewesen wäre“. In der Tat vergißt man bei vielen Einzeluntersuchungen hier und in den parallelen Abschnitten des größeren Werks nicht selten, daß man es angeblich lediglich mit gewissen Unstimmigkeiten in einem fertigen Werk zu tun haben soll; man hat vielmehr den Eindruck, eine erst werdende Größe vor sich zu sehen. Deshalb geben auch die Untersuchungen hier verhältnismäßig nur zu wenigen Kontroversen Veranlassung, und es kann schließlich recht gleichgültig erscheinen, ob man die gewaltigen Veränderungen, die sich auch nach Zahn zwischen 170 und 220 abgespielt haben — ist doch z. B. auch nach ihm, soviel ich sehe, der Name „Neues Testament“ erst jetzt aufgekommen — als „Entstehung“ des N. T.s auf Grund von Vorstufen oder als „Entwicklung“ einer zwar schon vorhandenen, aber noch ungeborenen Größe bezeichnet.

Bis gegen d. J. 130 oder 140 hin will Zahn selbst nicht in sicheren Worten vom „Neuen Testament“ gesprochen wissen;

für das folgende Menschenalter behauptet er seine Existenz (wenn auch ohne den Namen); aber einerseits sind die Beweise für diese These nicht stichhaltig, andererseits ist auch nach ihm das N. T. um d. J. 170 noch ein recht unfertiges Gebilde gewesen und jedenfalls nirgendwo schon eine festbegrenzte Größe. So steht die Kontroverse. Es handelt sich also nicht um eine Differenz von 100 Jahren zwischen Zahn und den anderen Kritikern, sondern um einen viel geringeren Zeitraum, der noch mehr zusammenschmelzen würde, wenn Zahn sich entschließen würde, als punctum saliens nicht „die Lektion" der einzelnen Schriften, sondern die völlige Gleichstellung einer neuen Sammlung mit dem A. T. aufzustellen.

Es liegt mir ganz fern, mit diesen Darlegungen einen Streit wieder aufzunehmen, der vor Jahrzehnten zwischen Zahn und mir in allzu temperamentvoller Weise geführt worden ist; aber da in der wissenschaftlichen Buchhaltung der Stand der Kontroverse nicht zu deutlichem Ausdruck gekommen ist und namentlich das wirkliche Ergebnis des Zahnschen Werkes zugunsten einer ganz kritiklosen Anschauung ausgebeutet wird, schien es mir notwendig, in diesen Untersuchungen über die Entstehung des N. T.s den Tatbestand ins klare zu stellen.

BEITRÄGE

ZUR

EINLEITUNG IN DAS NEUE TESTAMENT

VON

ADOLF HARNACK

V

ÜBER DEN
PRIVATEN GEBRAUCH DER HEILIGEN SCHRIFTEN IN DER ALTEN KIRCHE



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1912

Druck von August Pries in Leipzig.

THEODOR BRIEGER

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAGE

IN HERZLICHER FREUNDSCHAFT

GEWIDMET



Vorwort.

Welches Interesse der Frage nach dem privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche zukommt, darüber ist in der Einleitung das Nötige ausgeführt.

Zur „Geschichte des Neuen Testaments“ gehört wie die Geschichte der Übersetzungen, so auch die Geschichte des Gebrauchs; aber die letztere gehört auch — mindestens in ihren ersten Abschnitten — in die „Einleitung in das Neue Testament“, weil die Frage, in welchem Sinne die neutestamentliche Sammlung als Kanon der Religion gegolten hat, nicht bereits durch dieses Prädikat entschieden ist, sondern nur durch eine Untersuchung des Gebrauchs beantwortet werden kann. Das Recht, die nachfolgende Untersuchung unter den Titel „Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament“ zu stellen, kann also nicht bestritten werden. Von dem öffentlichen Gebrauch des Neuen Testamentes in der alten Kirche wird ja auch in jeder ausführlichen Kanonsgeschichte gehandelt — vgl. dazu Glaue, Die Vorlesung heiliger Schriften im Gottesdienste (1907) —, und es ist lediglich eine Vernachlässigung, daß nicht auch der private berücksichtigt wird. Seine Kenntnis ist doch ganz unentbehrlich, wenn man wissen will, was das Neue Testament als Kanon der alten Kirche bedeutet hat. Allerdings dürfen bei der Untersuchung Altes und Neues Testament nicht getrennt werden; aber das Alte Testament steht in der Kirche im Schatten des Neuen, nachdem dieses geschaffen war.

Man wird auf den folgenden Blättern eine Reihe von interessanten Zeugnissen finden, von denen die Kirchengeschichtschreibung bisher selten Notiz genommen hat und die doch die

Eigenart und das Leben der alten Kirche in eigentümlicher Weise beleuchten. Eine gewisse Vollständigkeit habe ich erstrebt; aber gewiß wird mir nicht nur manches entgangen sein, sondern ich habe auch Fragen, die mit dem Hauptproblem enge verknüpft sind und alle Aufmerksamkeit verdienen, nur gestreift — so die Art und Verbreitung erbaulicher und theologischer Literatur in Laienkreisen neben der Schrift, das Verhältnis von öffentlicher Lektion und privater Lektüre, Schriftverse als Amulette usw. Auch habe ich mich so kurz wie möglich gefaßt und die vollständige Ausschöpfung mancher Stellen dem Leser überlassen. Meine Hauptabsicht, wie sie sich aus der Untersuchung selbst ergab, war, in bezug auf den Gebrauch heiliger Schriften die Eigentümlichkeit der christlichen Religion, auch in ihrer alten katholischen Gestalt, gegenüber den Mysterienreligionen ans Licht zu stellen. In diesem Sinne hätte ich die Untersuchung als eine „religionsgeschichtliche“ bezeichnen können. Ungesucht kommt sie aber auch der Befestigung der Einsicht zu gut, daß die Reformation, indem sie die Bibel in die Hand jedes christlichen Laien legte, die Zuversicht und Unbefangenheit der alten Kirche wiederhergestellt hat. Daher darf ich die Abhandlung mit besonderer Freude dem Manne unterbreiten, den wir an seinem Jubeltage dankbar als vindex reformationis et reformatorum begrüßen.

Berlin, den 30. März 1912.

A. Harnack.

Inhaltsverzeichnis.



Einleitung.

Die Frage nach dem privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche ist in mehrfacher Hinsicht von besonderem Interesse. Erstlich bildet sie vom Reformationszeitalter her eine Kontroverse zwischen Katholiken und Protestanten. Zweitens tauchte sie in dem Goeze-Lessingschen Streit auf und erhielt durch das Eingreifen Walchs eine erhöhte Bedeutung, wurde aber nicht zum Austrag gebracht, da beide Gegner, Lessing und Walch, durch den Tod dem Streite entrückt wurden. Drittens ist die Frage innerhalb der neuesten „religionsgeschichtlichen" Bewegung der besonderen Beachtung würdig; denn es muß untersucht und entschieden werden, ob es in der christlichen Religion mit den heiligen Schriften dieselbe Bewandtnis hat wie in anderen Religionen, daß sie nämlich nicht den Einzelnen und der Privaterbauung, sondern den Priestern und dem Kultus, sei es überhaupt, sei es in erster Linie, zugeordnet sind. Ist diese Frage für das Christentum zu verneinen, so ergibt sich an diesem wichtigen Punkte ein sehr erheblicher Unterschied zwischen ihm und vielen anderen Religionen.

I.

Die Kontroverse zwischen Katholiken und Protestanten wird häufig von beiden Seiten (namentlich aber von der protestantischen) nicht richtig gefaßt. Jene sagen, der Protestantismus sei Biblizismus und die Protestanten stellten es als ein heilsnotwendiges, göttliches Gebot für jeden einzelnen Gläubigen auf, die h. Schrift zu lesen[1]; diese behaupten, der Katholizismus verbiete den Laien die Bibel zu lesen, indem sie sie den Priestern (und Mönchen) vorbehalte. So verhält es sich indessen nicht.

1) S. z. B. O. Schmid in der 2. Aufl. des Wetzer und Welteschen Kirchenlexikons (hrsg. v. Kaulen), Bd. 2 Col. 684 ff.

Wenn sich auch für beide Thesen vereinzelte Beweise aus der Geschichte beibringen lassen, so drücken sie doch keineswegs die wirkliche Haltung der beiden Kirchen aus: weder behauptet der Protestantismus, daß das private Bibellesen heilsnotwendig sei, noch läßt sich nachweisen, daß der Katholizismus prinzipiell und generell den Laien das Bibellesen verbietet. Auch der Katholizismus hat das Bibellesen vielmehr unzweifelhaft zu allen Zeiten — und in abstracto für jedermann — für nützlich und heilsam gehalten und hält es noch dafür, und der Protestantismus erkennt an, daß es wahrhafte Christen gibt, die die Bibel nicht lesen [1].

Worin besteht nun die Kontroverse zwischen den beiden Kirchen, wenn man auf beiden Seiten alle bloß partikularen und zeitgeschichtlichen Verbote und Maßnahmen abzieht, ferner abzieht, daß der Katholizismus Bibelübersetzungen, die er für gefälscht oder verdächtig hält, seit Jahrhunderten verbietet, abzieht, daß der Protestantismus Bibelauszüge, Schulbibeln u. dergl. an Stelle der Bibel verbreitet usw.? Der Unterschied zwischen beiden Kirchen an diesem Punkte läßt sich durch zwei Sätze ausdrücken: a) Nach protestantischer Auffassung ist die Bibel der Gemeinde und den Einzelnen gegeben, und keine Hypothek und keine Kontrolle belastet diesen freien Besitz; nach katholischer Auffassung aber ist die Bibel im Besitz der organisierten Kirche, und diese verwaltet ihr Eigentum wie auch die Gnadenmittel nach pflichtmäßigem Ermessen mütterlich-pädagogisch-kontrollierend zugunsten der Einzelnen. b) Nach protestantischer Auffassung ist die h. Schrift — und nur sie — die letzte Quelle und Norm aller christlichen Erkenntnis, nach katholischer tritt ihr die Tradition samt dem lebendigen Wort des unfehlbaren Lehramts gleichberechtigt, ja in mancher Hinsicht übergeordnet, zur Seite [2].

1) Über Biblizismus und Traditionalismus in der altprotestantischen Theologie hat erschöpfend O. Ritschl gehandelt im 1. Bande seiner „Dogmengeschichte des Protestantismus" (1908), der ausschließlich dieser Frage gewidmet ist. Auf die Notwendigkeit des privaten Bibellesens im Sinne einer religiösen Verpflichtung ist er aber meiner Erinnerung nach überhaupt nirgends eingegangen, weil der Protestantismus eine solche nicht statuiert hat.

2) „Die nächste und formelle Glaubensregel kann unmöglich der tote [!] Buchstabe der Schrift sein" (O. Schmid, a. a. O. Col. 683).

Aus diesen beiden Differenzpunkten erklärt sich die verschiedene Stellung der beiden Kirchen zur h. Schrift in jeder Richtung[1]. Die Thesen sind dogmatische Thesen; auf sie als solche hier einzugehen haben wir keine Veranlassung[2].

Die katholische Kirche behauptet aber, so wie sie über die h. Schrift heute und seit den letzten Jahrhunderten urteile, habe sie stets geurteilt. Das ist eine quaestio facti, die der geschichtlichen Kontrolle unterliegt. Zwar räumen die katholischen Theologen ein, daß sich Bibellese-Verbote im ersten Jahrtausend überhaupt nicht finden[3], aber sie behaupten, die Kirche habe damals noch nicht durchschlagende Erfahrungen in bezug auf die Gefährlichkeit des Bibellesens gemacht[4]. Das ist eine

---

1) Ein spezieller Punkt kommt noch hinzu: die römische Kirche ist sehr argwöhnisch und kritisch gegenüber allen Übersetzungen der Bibel in die Landessprachen, erhebt dagegen eine Übersetzung, die lateinische (in der Ausgabe des Hieronymus), auf die Höhe des authentischen Textes. Sie glaubt nur unter dieser Bedingung ihren hierarchischen und einheitlichen Charakter aufrecht erhalten und ihre kontrollierende Tätigkeit ausüben zu können. Daß sie sich damit in Widerspruch zu geschichtlichen Tatsachen stellt, kümmert sie nicht im geringsten; denn daran ist sie gewöhnt. Natürlich dekretiert sie, daß kein Widerspruch vorhanden sei.

2) Die erste protestantische These erscheint als eine dogmatische, wenn sie aus der Idee des allgemeinen Priestertums begründet wird; ohne dieselbe ist sie unangreifbar, weil sie nicht mehr besagt, als daß sich die Bibel wie jedes Buch prinzipiell an alle richtet und die Lektüre unter gewissen Umständen zwar widerraten, niemals aber verboten werden kann. Die zweite protestantische These ist rein dogmatisch und unterliegt eben als dogmatische schweren Bedenken.

3) Heute räumen sie das ein (s. O. Schmid, a. a. O. Col. 679: „Aus dem ganzen ersten christlichen Jahrtausend ist weder ein Verbot noch eine Einschränkung des Bibellesens von seiten der Kirche bekannt"); früher haben Versuche nicht gefehlt, Einschränkungen nachzuweisen; sie stützten sich auf Hieron. ep. 53, 7 u. ä. St. Aber diese Versuche, mit denen Bellarmin begonnen hat, sind, soviel ich sehe, aufgegeben. Ratschläge, dieses oder jenes Buch nicht zu frühzeitig zu lesen bzw. überhaupt einen pädagogischen Gang bei der Bibellektüre einzuhalten, liegen natürlich auf einem ganz anderen Gebiet. Man kann sogar das schrankenlose Bibellesen für nutzlos und gefährlich halten und doch auf der vollen Freiheit des Bibellesens beharren, weil man die Nachteile jedes Verbots für größer hält und es für unwürdig erachtet, mündige Menschen durch Verbote einzuschränken.

4) Erst die Waldenser und Albingenser sollen durch ihre Bibelpraxis so gefährlich geworden sein, daß nunmehr Bibelverbote am Platze ge-

wunderliche Behauptung; denn ich wüßte nicht, in welcher Zeit diese Erfahrungen stärker und reichlicher gewesen sind, als in

---

wesen seien. In der Tat beginnen erst von dieser Zeit an die Verbote, aber nicht weil jene bibellesenden Sekten gefährlicher waren als die bibellesenden Valentinianer und Arianer, sondern weil die Kirche im Zeitalter Innocenz' III. ein gesteigertes Machtgefühl gewonnen hatte. Übrigens sind alle Verbote vor dem 16. Jahrhundert teils noch partikular, teils bedingt. Selbst das Tridentinum schwieg sich noch aus; grundlegend wurde aber die 3. und 4. Regel der Konstitution „Dominici gregis custodiae" Pius' IV. v. J. 1564, durch welche der Index librorum prohibitorum, den das Tridentinum vorbereitet hatte, publiziert wurde. Doch beziehen sich auch diese Bestimmungen nur auf die Übersetzungen in die Landessprachen. Um diese hat es sich auch fast ausschließlich in den folgenden Bestimmungen gehandelt, die die Verordnung Pius' IV. z. T. verschärfen, z. T. abschwächen, die Gewalt des Papstes in dieser Sache aber erhöhen. Über das, was nun wirklich in der Kirche über das Bibellesen der Laien in der Landessprache gültig ist, herrscht bei den katholischen Theologen selbst eine Kontroverse (wie bei allen wichtigen Dogmen und Verordnungen), die einen vollkommenen Widerspruch darstellt (s. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher [1885] II, 1 S. 861 f.). Feßler u. a. erklären, daß nach der Verordnung Benedikts XIV. das Bibelverbot für die Katholiken in Wahrheit nicht existiere, indem die Übersetzungen in die Volkssprache, welche vom apostolischen Stuhl approbiert oder mit Anmerkungen aus den h. Vätern oder anderen katholischen Gelehrten versehen sind, keinem Verbot unterliegen und somit deren Gebrauch als erlaubt anzusehen sei. Andere aber sind der entgegengesetzten Ansicht. Für Deutschland kommt noch die Frage der Rechtsverbindlichkeit der Konstitution von 1564 hinzu. Ist nun aber die Bibel auch in der Vulgata den Laien entzogen worden? Hier kommt die Verdammung von mehreren einschlagenden Sätzen der Jansenisten durch die Bulle „Unigenitus" von 1713 in Betracht. Wenn sie die Sätze verurteilt: „Utile et necessarium est omni tempore, omni loco et omni personarum generi, studere et cognoscere spiritum, pietatem et mysteria sacrae scripturae" (79), „Lectio sacrae scripturae est pro omnibus" (80), „Obscuritas sancti verbi dei non est laicis ratio dispensandi se ipsos ab eius lectione" (81), „Dies dominicus a Christianis debet sanctificari lectionibus pietatis et super omnia sanctarum scripturarum; damnosum est, velle Christianum ab hac lectione retrahere" (82), „Abripere e Christianorum manibus Novum Testamentum . . . est illis Christi os obturare" (84), „Interdicere Christianis lectionem sacrae scripturae, praesertim evangelii, est interdicere usum luminis filiis lucis et facere, ut patiantur speciem quandam excommunicationis" (85) — so ist es nicht möglich, diese Verordnung nur auf die Bibel in der Landessprache zu beziehen. Es handelt sich vielmehr um die prinzipielle Frage, ob die Laien die Bibel überhaupt unbeschränkt lesen sollen. Ist nun auch die Praxis in einem Teil der katholischen Länder eine laxe, so ist sie in anderen um so strenger, und auch

den Tagen der Gnostiker, Montanisten, Monarchianer, Arianer usw. Man geht darüber mit dem völlig nichtssagenden und dunklen Satze hinweg: „Es waren in diesem Zeitraum wohl viele häretische Sekten, welche sich für ihre Systeme auf die h. Schrift beriefen; allein diese stützten sich nur auf einzelne Stellen und stellten bezüglich des Bibellesens keine prinzipielle Behauptung auf, welche die Kirche zu einer Äußerung hätte aufrufen können“[1]. „Nur auf einzelne Stellen“: wann hat man sich denn jemals der h. Schrift auf andere Weise bedient? „Noch keine prinzipielle Behauptung bezüglich des Bibellesens“: ist denn die Gefährlichkeit der h. Schrift nach katholischer Meinung allein von der prinzipiellen Behauptung bezüglich des Bibellesens abhängig? Nein — die bloße Tatsache, daß bis tief in das Mittelalter hinein kein Bibellese-Verbot ergangen ist, beweist zwar noch nicht, macht aber höchst wahrscheinlich, daß die katholische Kirche damals über ihr eigenes Verhältnis zur h. Schrift bzw. über ihr Recht, die Laien beim Bibellesen zu bevormunden, noch wesentlich anders gedacht hat als später. Um diese Wahrscheinlichkeit zu kontrollieren, bzw. zu geschichtlicher Gewißheit zu erheben, ist es nötig, die Geschichte des privaten Gebrauchs der h. Schrift in der alten Kirche zu studieren. Ergibt es sich, daß keine Bibellese-Verbote damals ergangen sind, daß vielmehr schrankenlos zur Bibellektüre ermuntert worden ist, daß die Bibel in den Händen zahlreicher Laien war, daß die Auslegung der Bibel auch Laien überlassen wurde, daß endlich zwar Gefahren des Bibellesens nicht unbeobachtet geblieben sind, trotzdem aber nichts geschehen ist, um ihnen durch Einschränkung der Lektüre zu begegnen —, so kann man nicht mehr annehmen, daß die Kirche damals dieselben Grundsätze bezüglich der h. Schrift gehabt hat wie heute, sie aber, pflichtvergessen, nicht in Anwendung brachte. Man muß vielmehr folgern, daß sie in jenen langen Jahrhunderten noch überzeugt war, jeder einzelne Christ habe ein Recht auf die Bibel und ihr, der Kirche, stehe es nicht zu, dieses Recht zu beschränken. —

---

wo die laxe Praxis herrscht, steht sie unter dem Grundsatz, daß die Kirche das Recht hat, den Bibelgebrauch der Laien zu regeln bzw. zu beschränken und zu verbieten.

1) O. Schmid, a. a. O. Col. 679 f.

II.

Durch seinen Kampf mit Goeze hat sich Lessing das unsterbliche Verdienst erworben, den Bann und das Dogma der Bibel gebrochen zu haben. Unter diesem Dogma litt der Protestantismus in höherem Grade als der Katholizismus. Mit welcher erdrückenden Schwere es auf der Religion, der Geschichtserkenntnis und der ganzen Kultur gelegen hat, als es noch ungebrochen herrschte, davon können wir uns heute keinen Begriff mehr machen; ja selbst diejenigen Theologen unter uns, welche dieses Dogma noch festzuhalten meinen, ahnen gar nicht mehr, wie die Glocke geklungen hat, als sie noch keinen Sprung hatte! In ihr lockeres theologisches Denkgefüge führen sie die Inspiration, Untrüglichkeit, Klarheit und Suffizienz der h. Schrift an einigen Stellen ein, an hundert anderen aber wissen sie nichts mehr von diesen furchtbaren Dingen und machen sich die Freiheit zunutze, die sich seit Lessing unwiderstehlich Bahn gebrochen hat. Die früheren Zeiten haben in der Theologie viel konsequenter gedacht als die orthodoxen Epigonen; sie wußten noch, was es heißt, ein inspiriertes Buch zu besitzen, und welche Forderungen ein solcher Besitz in sich schließt.

Vollkommen haben freilich auch sie es nicht gewußt; auch sie haben sich Abschwächungen gestattet; denn sonst wären sie zusammengebrochen [1]. Eine heilige Urkunde, tausend Seiten

---

1) Sie haben sich Abschwächungen gestattet, und sie haben in hundert Fällen die Konsequenzen nicht gezogen, die sich aus der Natur eines göttlichen Buches ergeben. Sie haben es in hundert Fällen wie ein natürliches Buch behandelt, weil es einfach unmöglich ist, alle Konsequenzen der Göttlichkeit eines Buches zu ziehen. Ist z. B. ein solches Buch übersetzbar? Die alexandrinischen Juden besaßen noch soviel Logik, um einzusehen, daß das für Menschen unmöglich und ein Frevel ist. Sie haben daher aus der Not eine Tugend gemacht und frischweg behauptet, auch die Übersetzung sei inspiriert. So kühn war die römische Kirche nicht mehr; aber die zweideutige und verschämte Entscheidung des Tridentinums, es solle die Vulgata pro authentica gehalten werden und niemand solle sich unter irgendeinem Vorwand erkühnen oder anmaßen, sie zu verwerfen, läuft doch auf dasselbe hinaus. Auch in dem Anstoße, den weite lutherische Kreise stets genommen haben, wenn die bessernde Hand an Luthers Übersetzung gelegt wurde, steckt ein Korn jener richtigen Logik, nach der die öffentlich geltende Übersetzung des heiligen Buches mindestens unter der providentia dei specialissima gestanden haben müsse,

stark, vom Finger Gottes geschrieben, ist für das schwache Menschengeschlecht eine unerträgliche Last, ob man sie nun liest oder nicht liest. Leichter ist's noch immer, man liest sie nicht, man läßt andere sie lesen und erträgt den Stachel im Gewissen, daß man nicht selber zusieht. Wahrlich, man kann sich nicht darüber wundern, daß das Bibellesen — schüchtern und unsicher — hin und her und spät genug verboten worden ist, sondern darüber muß man sich wundern, daß die mütterliche Kirche nicht erfindungsreicher gewesen ist, um ihren Kindern es zu ermöglichen, sich diesem brennenden Berge nicht nähern zu müssen. Das beste Buch der Erbauung und des Trostes muß ja zu einem verzehrenden Feuer werden, wenn es Gott zum Urheber haben soll[1], und dazu: es müssen die Bedenken, Zweifel und Nöte, die sein Inhalt und vollends seine Widersprüche erwecken, einen halbwegs ernsten und gewissen-

---

wenn sie den Wortlaut des heiligen Originals sicher wiedergeben solle. Aber nicht nur unübersetzbar ist eine inspirierte Urkunde ohne dieselbe göttliche Assistenz, die sie geschaffen hat, sondern auch unerklärbar. Der Katholizismus ist daher völlig im Rechte, wenn er fordert, daß das Recht zur Erklärung der h. Schrift lediglich bei der Kirche liegt, die allein die Verheißung hat, vom h. Geiste in alle Wahrheit geleitet zu werden. Inspiration und ein heiliges Auslegungstribunal gehören notwendig zusammen. Wenn der Protestantismus an Stelle desselben die Ausrüstung jedes Christen mit dem heiligen Geiste setzt, so ist diese Auskunft schon deshalb ungenügend, weil sie keine Vorsorge für den Fall trifft, der sich an jeder Bibelstelle wiederholt, daß die Auslegungen auseinandergehen. Das heilige Auslegungstribunal ist freilich auch eine Unmöglichkeit, wenn doch seine Entscheidungen die Kontrolle durch Sprachwissenschaft und Grammatik sich gefallen lassen müssen. Das Dogma von der h. Schrift ist zu allen Zeiten nur in der Dogmatik und auf dem Papier ernsthaft genommen worden und empfing durch beide lediglich ein Scheindasein. Im Leben sind seine Konsequenzen überhaupt nicht oder nur als kümmerliche Halbheiten gezogen worden, weil sie gar nicht gezogen werden können; denn das menschliche Leben könnte sie nicht ertragen.

1) Etwas davon ahnte Innocenz III., als er in bezug auf das Bibellesen der Laien (in der Landessprache) an die Christen der Diözese Metz schrieb (1199): „Tanta est divinae scripturae profunditas, ut non solum simplices et illiterati, sed etiam prudentes et docti non plene sufficiant ad ipsius intelligentiam indagandam . . . Unde recte fuit olim in lege divina statutum, ut bestia quae montem tetigerit, lapidetur, ne videlicet simplex aliquis et indoctus praesumat ad sublimitatem scripturae sacrae pertingere vel eam aliis praedicare".

haften Menschen zermürben und aufreiben. Fort also mit diesem Gotteswort in den verborgensten Schrein der Sakristei! Besser man stirbt ohne die Bibel als an der Bibel! Doch die Bibel verlangt, daß man sie liest!

Nun aber — die Kirche ist doch erfindungsreich und mutig gewesen; sie hat neben die Bibel eine Glaubensregel gestellt und dann erklärt, in ihr sei der volle Extrakt der h. Schrift enthalten, und sie hat proklamiert, der geistliche, nicht der Wortsinn der Bibel sei der wahre. Das war eine ungeheure Entlastung und Befreiung; denn der geistliche Sinn war ja in Wahrheit die eigene Erfahrung, das eigene religiöse Denken und die eigene Frömmigkeit. Nun war der furchtbarste Schrecken doch beseitigt! Durch die beiden Mittel der Allegorie und der Glaubenslehre — auch in dieser steckte ein großes selbständiges und selbsterworbenes Element und sie umschloß auch den Reflex der grundlegenden geschichtlichen Tatsachen — hat sich die Kirche von der h. Schrift befreit, sofern sie als zermalmende Last über ihr schwebte.

Aber nun kam die Reformation; sie erschütterte die Glaubenslehre, sie erschütterte die allegorische Methode und sie zog die Schrift wieder in den Vordergrund. Zwar verstärkte sie andrerseits die Autorität der Glaubenslehre und schuf sich aus der analogia fidei ihre eigene Allegoristik; aber der Autorität der mütterlichen Kirche, die zur unerträglichen Tyrannei geworden war, wußte sie nichts anderes entgegenzustellen als die Autorität der Schrift. Darin lag freilich auch der Wille, dem Ältesten und Ursprünglichen zu folgen gegenüber dem Späteren und Verfälschten und Jünger Jesu zu sein, nicht Knecht des Papstes; aber mit der Schrift als Urkunde des ursprünglichen Lebens sah man sich auch in den Buchstaben dieser tausend Seiten gefangen. Luther fühlte wohl die Notwendigkeit, sich von der Last aller Worte der Bibel zu befreien, und hat sie auch in kühnem Glaubensmut stoßweise abgewälzt; aber die Voraussetzungen fehlten noch, um den Hebel sicher anzusetzen. Es war eine immense Kühnheit zu behaupten, die Schrift sei nur in dem maßgebend, „was Christum treibet"; es war noch kühner zu behaupten, daß der Glaube auch in der Schrift nur seinem eigenen Gesetze zu folgen brauche — wirklich zu rechtfertigen vermochte Luther diese Sätze nicht, solange er einer in jedem

Wort inspirierten Urkunde gegenüberstand. Der Protestantismus, wie ihn Luther hinterlassen hat, blieb im schwersten Widerspruch stecken. Er sollte nichts kennen als den Glauben an Christus den Gekreuzigten, und er sollte zugleich die eigentliche Konfession des Bibelbuchs sein.

Es hat schon christlichen Glauben und eine christliche Kirche gegeben, bevor es ein Neues Testament gab: diese geschichtliche Tatsache hat Lessing nicht entdeckt, aber in ihrer entscheidenden Bedeutung zuerst erkannt und mit der Kraft des Genius geltend gemacht. Niemals hat eine einfachere Wahrheit einen größeren Erfolg gehabt! Von da an hat die Auflösung des orthodoxen Protestantismus begonnen; von da an hat er sich von der Last des Buchstabens, von der Last der Bibel, zu befreien vermocht, um dafür die Bibel als geschichtliche Urkunde der Religion und als Buch des Trostes ohne Schrecken einzutauschen. Die nur in Gott gebundene Autonomie des Menschen, wie sie Luther vorschwebte, war nun nicht mehr niedergehalten durch die Autorität einer weitschichtigen absoluten Urkunde.

Lessing selbst hat in seinem Streit mit Goeze[1] die Konsequenzen seiner Entdeckung bekanntlich nur tastend und sehr zurückhaltend wie überhaupt, so auch in bezug auf das Neue Testament gezogen. Warum das geschehen ist, darüber gehen die Meinungen auseinander; wir können auf diese Frage hier nicht eingehen[2]. Aber bekanntlich spitzte sich der Streit gegen Ende auf das Problem zu: „Glaubensregel und h. Schrift", und im J. 1778 ließ Lessing in diesem Zusammenhang die Abhandlung drucken: „Nötige Antwort auf eine sehr unnötige Frage des Herrn Hauptpastor Goeze in Hamburg"[3]. Diese Abhandlung, die von der Frage ausgeht, ob die christliche Religion bestehen könne, wenn auch die Bibel völlig verloren ginge, wenn sie schon längst verloren gegangen wäre, wenn sie niemals gewesen wäre, mündet in zwanzig Thesen über das geschichtliche Verhältnis von Glaubensregel und h. Schrift. In diesen Thesen hat der geschichtlich

1) Vgl. vor allem Erich Schmidt, Lessing, Bd. 2² (1899) S. 248 ff. 273 ff. 296 ff. 313 ff.

2) Vgl. E. Schmidt, S. 294 ff., der hier Vortreffliches bietet.

3) Hempelsche Ausgabe Bd. XVI S. 213—18.

zutreffende und befreiende Grundgedanke Lessings (die Glaubensregel ist älter als das Neue Testament; die Kirche hat sich zunächst ohne das N. T. entwickelt), der die Vorstellungen des alten Protestantismus umstürzte, im einzelnen eine sehr fragwürdige Darlegung und Substruction erhalten. Nur einige dieser Thesen sind in ihrem Wortlaut geschichtlich haltbar; der größere Teil ist viel zu allgemein und unvorsichtig formuliert; ein sehr beträchtlicher Teil endlich ist einfach falsch. Man kann hier studieren, wie der Beweis für eine große Konzeption im einzelnen mißglücken, diese Konzeption aber doch wesentlich richtig sein kann! Lessing selbst freilich schloß seine kühnen Thesen mit der erstaunlichen Behauptung ab: „Diese Sätze habe ich aus eigener sorgfältigen, mehrmaligen Lesung der Kirchenväter der ersten vier Jahrhunderte gesammelt, und ich bin imstande, mich mit den gelehrtesten Patristikern darüber in die schärfste Prüfung einzulassen. Der Belesenste hatte in dieser Sache nicht mehr Quellen als ich. Der Belesenste kann also auch nicht mehr wissen als ich, nnd es ist gar nicht wahr, daß so tiefe und ausgebreitete Erkenntnisse erfordert werden, um in allen diesen Stücken auf den Grund zu kommen, als sich Manche wohl einbilden und Manche die Welt gern bereden möchten.“

Unter den Thesen lautete die 9.: „Die Laien der ersten Kirche durften die einzelnen Stücke des Neuen Testaments gar nicht einmal lesen, wenigstens nicht ohne Erlaubnis des Presbyters lesen, der sie in Verwahrung hatte“[1]; ferner die 10.: „Es ward sogar den Laien der ersten Kirche zu keinem geringen Verbrechen gerechnet, wenn sie dem geschriebenen Worte eines Apostels mehr glauben wollten als dem lebendigen Worte ihres Bischofs“, und die 12.: „Die christliche Religion ist in den ersten vier Jahrhunderten aus den

1) Dazu in den „Axiomata“ (VIII Bd. XVI S. 124): „(Bibel-)Codices waren im 1. und 2. Jahrhundert am seltensten, und so selten, daß ganze große Gemeinden nur einen einzigen Codicem besaßen, den die Presbyter der Gemeinde unter ihrem Schloße hielten und den auch ohne ihre besondere Erlaubnis niemand lesen durfte .... Die strenge Wahrheit ist, daß die Bibel auch vor dem 9. Jahrhunderte nie in den Händen des gemeinen Mannes gewesen war. Der gemeine Mann hat nie mehr daraus erfahren, als ihm die Clerisei daraus mitteilen wollen.“

Schriften des Neuen Testaments nie erwiesen, sondern höchstens nur beiläufig erläutert und bestätigt worden".

Diese merkwürdigen Behauptungen stehen mit der Hauptthese, die Lessing erweisen wollte, nur in einem ganz losen Zusammenhang — er hätte sie für seinen Beweis vollständig missen können —, und sie mußten die gründlichen Kenner der altkirchlichen Literatur aufs äußerste befremden. Zwar hatte ein großer Kritiker, Semler, in bezug auf die 9. These bereits Ähnliches behauptet, aber es war beiläufig ausgesprochen und in seinen Werken versteckt[1]. Der Streit Lessings mit Goeze aber hatte die Aufmerksamkeit aller Theologen auf sich gezogen, und nun las man in deutscher Sprache und in schärfster Formulierung die anstößigen Thesen!

Der gelehrteste deutsche Patristiker war damals Chr. W. Franz Walch in Göttingen; sein Ansehen war überall ein bedeutendes. Er machte sich zur Widerlegung auf und schon im nächsten Jahre nach der „Nötigen Antwort auf eine sehr unnötige Frage" erschien sein Werk: „Kritische Untersuchung vom Gebrauch der h. Schrift unter den alten Christen in den vier ersten Jahrhunderten"[2].

In diesem Werk wird im 2. Abschnitt (S. 26—163) eine Wolke von Zeugen für den freien Gebrauch der h. Schriften (unter diesem Titel aber für die altprotestantische Betrachtung der h. Schrift) mit höchstem Fleiße herbeigeführt; im 3. und 4. Abschnitte werden sodann ihre Aussagen sachlich geordnet und alle die Fragen erörtert, die irgendwie mit der Hauptfrage in Verbindung stehen. Das Ergebnis ist, daß jene drei Lessingschen Thesen — freilich nur sie — grundlos erscheinen, weil sie alle geschichtlichen Zeugnisse gegen sich haben, so daß lediglich ein ratloses Staunen zurückbleibt, wie ein Mann von

---

1) Semler, Comment. de antiquo statu ecclesiae p. 37: „Erant isti omnes libri [die h. Schriften] in manibus doctorum et ministrorum, non puerorum, mulierum, populi universi." P. 68: „Vel hinc existimare licet, quam absit a vero, quod plerique adhuc putant, librorum sacrorum usum fuisse et populo communem." P. 71: „Nemini catechumenorum usum sacrorum librorum fuisse liberum." Man darf doch wohl annehmen, daß Lessings Behauptung nicht unabhängig von diesen Sätzen Semlers ist; denn es ist schwer glaublich, daß beide Männer selbständig zu der paradoxen und falschen These gekommen sind.

2) Leipzig, 1779 (221 S.).

der Gelehrsamkeit und dem Rufe Lessings so keck sein konnte, solche Behauptungen aufzustellen. Doch hat Walch dem Leser dieses Staunen nicht diktiert; er nennt Lessings Namen in den drei Abschnitten seiner Untersuchung überhaupt nicht. Nur in dem ersten einleitenden Abschnitt hat er ihn (und Semler) erwähnt und mit beißender Schärfe sich also ausgesprochen (S. 23 f.): „Hr. Hofrat Lessing ist in seinen mit dem Hrn. Pastor Goeze gewechselten Streitigkeiten noch viel weiter gegangen (als Semler) und hat ein ganz neues System von dem Erkenntnisgrund der Religionslehren unter den alten Christen entworfen, welches gerade den ältesten Bekennern der christlichen Religion von den biblischen Büchern, besonders des Neuen Testaments, diejenigen Ideen beileget, die er selbst davon hat. Nur einen Teil davon hat er mit dem Hrn. D. Semler gemeinschaftlich: der größte ist sein Eigentum in so strengem Verstand, daß selbst die heftigsten Verteidiger des blinden Glaubens und Bestreiter der Volksrechte, die Bibel zu lesen, welche in der römischen Kirche mit historischen Gründen ihre Meinung unterstützen wollen, daran keinen Anspruch machen dürfen. Nun sind alle diese Angaben ohne allen Beweis hingesetzet; sie sind aber mit einer Versicherung begleitet, daß der Hr. Hofrat von allem einen Beweis zu geben bereit sei. Man sehe diese Nachricht nicht vor eine Erklärung an, daß meine Untersuchung eine polemische Absicht habe, den Hr. D. Semler oder den Hrn. Hofrat Lessing zu widerlegen. Dieses kann ich nicht, weil keiner von ihnen bis jetzt Gründe angegeben, die beantwortet werden könnten. Vielmehr versichere ich, daß ich jetzt mit ganz kaltem Blut die Sache so untersuchen will, als wenn ich noch gar nichts davon wüßte, und gerade diese Gesinnungen wünschte ich meinen Lesern."

Lessing seiner Thesen wegen zu den heftigsten Verteidigern des blinden Glaubens gestellt, ja sie übertrumpfend — größer konnte wohl das Unverständnis des gelehrten Mannes nicht sein [1]. Aber noch empfindlicher ist, daß Walch infolge des vollkommenen Unverständnisses für Lessings grundstürzende, siegreiche Hauptthese viel zu viel beweisen wollte und deshalb den Eindruck

1) Wie ernst es Walch mit diesem Vorwurf gegen Lessing war, zeigen die Schlußsätze seines Buches (§ VII u. VIII, S. 214 f.).

dort, wo er wirklich etwas bewiesen hat, nicht nur abgeschwächt, sondern auch verdunkelt hat. Unzweifelhaft steckt in seinen Nachweisen die vollkommene Widerlegung der 9. These Lessings (auch der 10. und 12.); aber da Walch in den beigebrachten Zeugnissen über den Gebrauch der h. Schrift den kirchlich-öffentlichen und den privaten Gebrauch nicht überall unterschieden hat — und nur auf den letzteren im Gegensatz zum ersteren kam es doch an! — und da er auch die übrigen, viel wichtigeren Thesen Lessings (über das Verhältnis der Glaubensregel und h. Schrift) durch ein einfaches Zeugenverhör widerlegen zu können glaubte, ohne den Kern der Frage überhaupt zu erfassen, so gab er sich damit an sich und einem Kritiker wie Lessing gegenüber die schärfsten Blößen und gefährdete den Erfolg seiner gelehrten Arbeit an den Punkten, wo er recht hatte.

Was tat nun Lessing? Die Schrift Walchs hat ihn aufs lebhafteste beschäftigt; öffentlich hat er aber nichts mehr tun können, d. h. die Antworten müssen aus seinem Nachlaß zusammengesucht werden. Für das, was sich in dem Nachlaß eines Mannes findet, darf er nicht zur Verantwortung gezogen werden; hier aber haben wir nur schmerzlich zu betrauern, daß diese Fragmente Fragmente geblieben sind.

Erstlich in dem Stück „Bibliolatrie“ des Nachlasses findet sich folgende Stelle[1]: „Kaum sieht der Hauptpastor (Goeze), daß ich mich doch wirklich einzulassen gesonnen, als er sein Lieblingsmanöver macht, mir auf einmal den Rücken kehrt und unter einem impertinenten Siegesgeschrei herzhaft abmarschiert. ‚Aber warte‘, denkt der Kanzelheld, ‚ich will dir schon einen andern auf den Hals schicken.‘ Und wahrlich, ein Dritter, dessen Gelehrsamkeit und Bescheidenheit kaum vermuten ließen, daß er Goezen näher als dem Namen nach kenne, hat die Treuherzigkeit sich ihm — Goezen! — sich Goezen surrogieren zu lassen! Was kann mich abhalten, den Namen dieses Dritten nunmehro zu nennen, da seine Schrift vor den Augen der Welt liegt? Des Hrn. D. und Prof. Walchs zu Göttingen Kritische Untersuchungen vom Gebrauch der h. Schrift soll zwar laut einer ausdrücklichen Erklärung des Verfassers, S. 25[2], nicht wider

1) Bd. XVII, S. 164 ff. 2) S. o. S. 12.

mich geschrieben sein. Aber ich halte sie um so viel mehr gegen mich geschrieben, da sie aus einer so sonderbaren Ursache nicht gegen mich geschrieben sein soll. ‚Ich kann', sagt der Hr. Doctor, ‚die polemische Absicht nicht haben, den Hr. Hofrat Lessing zu widerlegen, weil er bis jetzt noch keine Gründe angegeben hat, die beantwortet werden können.' Also da der Hr. Doctor mich nicht bestreiten kann, so will er mir wenigstens im Voraus die Waffen aus dem Wege räumen, die ich brauchen könnte? Wenn ich nun eile, um doch einige noch habhaft werden zu können, wer kann es mir verdenken? Er selbst nicht. Denn ich eile zugleich, mich auch in seinen Augen zu rechtfertigen. Und in wessen Augen mich zu rechtfertigen muß mir angelegener sein als in den Augen eines Mannes, den ganz Deutschland für den kompetensten Richter in dieser Sache erkennt! So sei er denn auch mein Richter; nur höre er mich erst aus! Nur verstehe er mich nicht aus Goezen, sondern aus mir selber. Und wenn ja die Sache Goezens die Sache der Kirche sein soll, so unterscheide er wenigstens diese Sache von diesem Anwalte!"

Nach dieser Einleitung, deren Lob für Walch nicht ironisch verstanden werden darf — die Empfindlichkeit gegenüber Walchs Versicherung, er sähe in seinen Darlegungen von Lessing ab, war durchaus berechtigt —, entwickelt nun Lessing ausführlich, aber nur formaliter einen umfassenden Plan, wie er seine These gegen Walch beweisen werde; aber zur Ausführung kommt es hier nicht.

In dem Manuskript: „Zusätze von des Verfassers eigener Hand zu der Nötigen Antwort auf eine sehr unnötige Frage"[1], findet sich § 19 der erleuchtete Satz: „So wie das Symbolum die regula fidei ist, so ist die Schrift regula disciplinae". Mit Hilfe dieses Satzes hätte Lessing im Streit mit Walch einen ehrenvollen Rückzug in dem, worin er unrecht hatte[2], antreten und seinerseits Walch zu einem Kompromiß in der Hauptfrage[3] zwingen können. Aber so weit sah er wohl selbst noch nicht. In dem Nachlaß findet sich ferner ein kurzes und fragmen-

1) Bd. XVII, S. 170 ff.

2) In seiner Behauptung über den Gebrauch der h. Schrift.

3) Verhältnis von Regula und h. Schrift.

tarisches Stück: „Von den Traditoren. In einem Sendschreiben an Hrn. D. Walch von G. Ephr. Lessing. Zur Ankündigung einer größeren Schrift des Letzteren“[1]. Wenn ich die Tendenz dieses Fragments richtig verstehe, so war es Lessing darum zu tun, zu zeigen, daß kurz vor der Traditoren-Zeit, also am Ende des 3. Jahrhunderts, sich bei einem Teile der Christen eine neue Vorstellung von der h. Schrift (und damit auch ein neuer Gebrauch) ausgebildet hat, nämlich eben diejenige, von der Lessing behauptet hatte, daß sie in der ältesten Kirche noch nicht existiert habe. Ist dem so, dann muß Lessing, durch Walchs Nachweisungen für das 4. Jahrhundert überzeugt, willens gewesen sein, seine These auf die ersten drei Jahrhunderte einzuschränken[2]. Was er über die Diokletianische Verfolgung ausführt, ist z. T. sehr gut, aber was er gegen Walch bemerkt, ist nur scheinbar richtig, und der Versuch, gegen Ende des 3. Jahrhunderts das Aufkommen einer neuen Vorstellung von der Bibel und eine neue Praxis nachzuweisen, hätte in der Ausführung scheitern müssen.

Endlich finden sich in dem Nachlaß unter der Aufschrift: „Sogenannte Briefe an den Hrn. D. Walch“ zwei Stücke[3], von denen das zweite, sorgsam ausgearbeitet, aber nicht vollendet, den Titel trägt: „G. E. L., Von den Traditoren. Begleitet mit einem Schreiben an S. Hochwürden, den Hrn. D. C. W. Fr. Walch in Göttingen, dessen kritische Untersuchung vom Gebrauch der

1) Bd. XVII, S. 183 ff.

2) Dies ergibt sich auch aus dem Schluß des gleich zu nennenden nächsten Stückes. Dort schreibt Lessing (S. 225 f.), nachdem er in der Prüfung der Walchschen Wolke von Zeugen zu Athanasius gekommen ist: „Athanasius? und wer mehr? Wer sonst als lauter Männer, mit welchen sich die 2. Periode der Kirche anfängt, und die nur immer zum 4. Jahrh. gezogen werden können. Dieser Aller, wenn ich Ew. Hochwürden die Wahrheit gestehen darf, wäre ich kaum hier vermuten gewesen. Es ist wahr, ich habe überall, was ich behauptet habe, von den ersten 4 Jahrhunderten behauptet. Aber ich habe wirklich geglaubt, daß es erlaubt sei, sich so in Bausch und Bogen auszudrücken, wenn man eigentlich nur die erste Periode (bis Konstantin und das Nicänische Konzil) meine.“ Da muß man doch den Kopf schütteln und um so mehr, wenn Lessing selbst hinzufügt: „Ew. Hochwürden werden nunmehr sagen, daß diese nähere Beschränkung meines Satzes nichts als ein elender Fechterstreich sei.“

3) Bd. XVII, S. 197 ff. S. 199—229.

h. Schrift unter den alten Christen in den vier ersten Jahrhunderten betreffend. Ὁ ἐλέγχων μετὰ παρρησίας εἰρηνοποιεῖ. Berlin, 1780". Von den Traditoren ist in diesem Stück aber nicht die Rede; erhalten ist uns nur ein Teil des „Schreibens" [1]. Das Hauptstück, dem das Schreiben als Begleitbrief zugesellt werden sollte, eben die Abhandlung über die Traditoren, ist somit nur in der kurzen Darstellung jenes Fragments erhalten, von dem im vorigen Abschnitt die Rede gewesen ist. Das erste kürzere Schreiben ist lediglich einleitender Art, zeigt aber in seiner Haltung deutlich, in welchem Geist und Sinn Lessing seine Replik gegen Walch führen wollte — respektvoll, friedfertig, aber fest, also so, wie das schon aus dem Stück „Bibliolatrie" (s. o.) hervorging, aus welchem einzelne Sätze wörtlich in dies „Schreiben" übergegangen sind. Daß er in seiner Meinung durch Walch erschüttert worden ist, davon findet sich in diesem Briefe keine Spur, wohl aber die Klage[2]: „(Ich bin) ein Mann, der das sonderbare Unglück hat, nicht selten gerade da auf eine ganz ungeheure Art mißverstanden zu werden, wo er geglaubt hätte, daß seine Äußerungen am allerwillkommensten sein würden. Dieses Unglück, denke ich, hat mir sogar bei Ew. Hochwürden nicht wenig aufgelauert; denn ich könnte mich gleich anfangs beklagen, daß der Hr. D. Walch mich lieber aus Goezen als aus mir selber verstehen wollen."

Hätte nur Lessing in seiner Replik die beiden Sätze, daß die Glaubensregel, selbständig neben dem Neuen Testament stehend, älter als dieses ist und daß die h. Schriften von den Laien nicht gelesen werden durften, auseinander gehalten! Sie haben nahezu nichts miteinander zu tun, und so richtig der eine Satz ist, so falsch ist der andere. Sah Lessing denn selbst nicht, daß man sie unterscheiden müsse, oder sah er es wohl, hielt nun aber erst recht an der Vermischung fest, nachdem er Walchs Untersuchung gelesen hatte? Genug, er scheint jedenfalls überzeugt zu sein, daß er Walch nicht nachzugeben habe. Er rechtfertigt aber seine Position nur in bezug auf den Punkt, an welchem er wirklich im Rechte war, nämlich „daß die ersten Christen ihre Glaubenslehren nicht aus den Schriften des Neuen

---

1) Doch kann nur noch wenig fehlen.

2) A. a. O. S. 199.

Testaments geschöpft haben, sondern aus einer früheren Quelle, aus welcher selbst diese Quelle und ihr, wenn ich das Wort wagen darf, Kanonicität geflossen ist". Es werden nun zahlreiche patristische Stellen in ausgezeichneter Weise in dem „Schreiben" untersucht[1]; aber über seine eigene 9. These schweigt er, wie wenn sie durch den Nachweis, daß das N. T. zeitlich nicht die erste Quelle der christlichen Religionslehren sei, mitbewiesen wäre. Freilich auch nicht alle patristischen Stellen sind gut behandelt, ja ein Ausspruch des Ignatius, der Lessing nicht paßte, wird durch eine dreiste Konjektur von Grund aus verfälscht[2]. Aber gewiß ist auch dieses große Fragment einer Streitschrift des Genius Lessings in hohem Grade würdig; dem gelehrten Walch, dem Berufspatristiker, wird von dem Liebhaber der altchristlichen Literatur gezeigt, wie wenig er in die Eigenart der Texte eingedrungen ist, aber — in bezug auf den Gebrauch der heiligen Schriften bei den Laien wird nichts gesagt[3]. An diesem Punkt ist Walch nicht nur nicht widerlegt, sondern es ist auch nicht einmal der Versuch gemacht, ihn zu widerlegen.

1) Wieder wird gleich im Eingang auf den bedeutsamen Unterschied von regula fidei und regula disciplinae hingewiesen; aber leider erfährt der Leser nicht vollständig, in welcher Weise Lessing den Unterschied fruktifizieren wollte. Doch scheint mir in dem Satze, daß Walchs Stellensammlung erweise, daß die ersten Christen das Neue Testament als regulam disciplinae gehalten haben (Lessing sagt: bloß als reg. disc.), ein bedeutendes Zugeständnis zu liegen, wenn Lessing es auch selbst nicht als solches anerkannt hat.

2) Für *εὐαγγελίῳ* erlaubt er sich *ἐπισκόπῳ* zu setzen, statt *τοῖς ἀποστόλοις ὡς πρεσβυτερίῳ τῆς ἐκκλησίας* setzt er: *τοῖς πρεσβυτέροις ἐκκλησίας ὡς ἀποστόλοις*, und statt *τοὺς προφήτας ἀγαπῶμεν* wagt er *τοὺς διακόνους ἀγαπῶ ὡς προφήτας* zu supponieren (Ignat. ad Ephes. 5). „Lessing attempted to handle Ignatian criticism here and burnt his fingers" sagt Lightfoot zu d. St., „his emendation is an exhibition of reckless audacity, all the more instructive as coming from a great man."

3) Öfters redet Lessing auch an Walch vorbei und verkennt den Gesichtspunkt, unter welchem Walch diese oder jene Stelle angeführt hat, indem er nur seinem eigenen folgt. Der Ton der Polemik bleibt fast stets ein würdiger, ausgenommen dort, wo Lessing seine These auf die drei ersten Jahrhunderte einzuschränken sich gezwungen sieht (s. o. S. 15, A. 1) und auf dem Rückzug die Bemerkung macht, Walch hätte wohl verstehen müssen, daß er nur die drei ersten Jahrhunderte meine, wenn er von den vier ersten spreche, aber dann wäre Walchs Gegenschrift auf ein Drittel eingeschrumpft. Einige kräftige Übersetzungsfehler Walchs werden übri-

Aber Walch bietet in seiner Stellensammlung kein kritisch gesichtetes Material und vor allem kein geschichtlich vermitteltes Bild. Die Dürftigkeit der geschichtlichen Gesichtspunkte, nach denen er gearbeitet hat, ist in diesem seinem Werk nicht minder empfindlich als in allen seinen übrigen, und „der mehr als kirchenhistorische Fleiß“, den Spittler ihm nachrühmte, kann für diese Dürftigkeit nicht entschädigen[1]. Dazu kommt, daß er die Zeiten nur äußerlich unterschieden hat; in Wahrheit kann man seiner Untersuchung nicht entnehmen, daß Augustin und Hieronymus aus anderen Zeitverhältnissen heraus berichten als Clemens Romanus und Justin.

Die Frage „Glaubensregel und h. Schrift“ ist seit Lessing und Walch oftmals aufgenommen und gründlich studiert worden; aber die Frage nach dem privaten Gebrauch der h. Schriften in den ersten Jahrhunderten — freilich eine Nebenfrage neben jener Zentralfrage — ist seit 130 Jahren liegen geblieben. Lessing hat sie falsch beantwortet; Walch hat das Richtige gesehen, aber bei aller Gelehrsamkeit eine ungenügende Darstellung und einen ungenügenden, weil mit Zweifelhaftem überladenen Beweis gegeben. So rechtfertigt es sich, die Frage auch aus dem Grunde wieder aufzunehmen, um den steckengebliebenen Streit zwischen Lessing und Walch zu Ende zu führen. Und gern springt man einem Kleinen gegen einen Großen bei dort, wo er recht hat; die Siegespalme in dem Hauptstreit trägt doch der Große davon[2].

---

gens schonend beseitigt. Den Beweis, daß alle Bibelleserinnen, die bei den Vätern vorkommen, „vermutlich Diakonissen gewesen sind“, hat Lessing (S. 212) angekündigt, aber leider nicht geliefert. Glücken konnte ihm dieser Beweis unmöglich.

1) Daß es mit dieser Art Theologie und kirchengeschichtlicher Forschung am Ende war, lehrt kein Werk deutlicher als eben dies Walchsche in seiner Gedankendürftigkeit. Aber es lehrt auch, daß ein großer Bestand kirchengeschichtlicher Gelehrsamkeit mit ihm zu Grabe ging.

2) Zu Walchs Haltung als Theologe sei noch eine Bemerkung gestattet. Während ich diese Abhandlung ausarbeitete, kamen mir die „Fuldaer Geschichtsblätter“, 10. Jahrgang, 1911 in die Hand. In ihnen findet sich (S. 1 ff. 17 ff. 57 ff. 184 ff.) vom Herausgeber, Prof. Richter, ein Aufsatz: „Ein ‚Fuldaer Plan‘ zur Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen in Deutschland“. Unter dem Titel „Fuldaer Plan“ oder „Fuldaer Projekt“ hat am 10. Juni 1780 ein Breve Pius’ VI. an den Fuldaer Fürst-

III.

Aber es gibt noch einen Grund, der Frage nach dem privaten Gebrauch der h. Schriften in der alten Kirche eine be-

---

bischof Heinrich VIII. ein wohl vorbereitetes Reunionsprojekt verurteilt. Richter legt nach den Fuldaer Akten und anderem Material das Projekt genau dar und stellt dann einleuchtend fest, daß es zwar bei den Fuldaischen Benediktinern Unterstützung gefunden hat, aber nicht in Fulda, auch nicht im Katholizismus entstanden ist, sondern in protestantischen Kreisen. Der Urheber war Prof. Piderit-Kassel (geb. 1720), ein Gegner der rationalistischen Bibelkritik, die nach seiner Überzeugung „diejenigen Lehren niederriß, auf welche bisher ein jeder rechtschaffene Christenmensch seine Seligkeit erbauet hat". Piderit war tief bewegt durch die betrübte Lage der protestantischen Kirchen infolge der zügellosen Neuerungen, und aus dieser Stimmung heraus fing er an, für die Wiedervereinigung der Konfessionen im Deutschen Reich tätig zu sein. Im J. 1779 lag, nach Verhandlungen mit Fuldaer Benediktinern, welche von den neueren Strömungen unberührt waren und die Gottheit Christi und die Inspiration der h. Schrift selbstverständlich aufrecht erhielten, sein Reunionsplan fertig vor und 1781 erschien er (anonym) im Druck. Durch die Wiedervereinigung mit dem Katholizismus sollte der orthodoxe Protestantismus gerettet werden! Piderit suchte natürlich auch andere protestantische Theologen vertraulich für den Plan zu gewinnen. Der Kölner Nuntius Bellisomi nennt in seinem Berichte vom 27. April 1780 als gewonnene Walch in Göttingen, Seitz in Marburg und noch drei weitere (Richter, S. 187). Walch! und in dem J. 1779 wurde er gewonnen, d. h. in demselben Jahre, in welchem seine „Kritische Untersuchung", die uns hier beschäftigt, erschienen ist. In der Vorrede zu dieser Schrift (S. 6) drückt Walch dieselbe Besorgnis aus, die Piderit angesichts der rationalistischen Flut bewegte: „Der Herr, der uns sein Wort gegeben, erhalte und bewahre dieses sein Geschenk wider alle Versuche, es seinen Christen aus den Händen zu rauben oder verächtlich zu machen." Aber daß Walch nicht der Kraft dieses Wortes allein vertraut, sondern sich auch nach katholischer Hilfe umgesehen hat, das hat man bisher m. W. nicht gewußt. Welch eine Lage des Protestantismus! Lessing versetzt dem orthodoxen Protestantismus einen furchtbaren Stoß, indem er die regula fidei wider die Schrift ausspielt und sich damit einem katholischen Gedanken nähert, und der bedeutendste Gegner Lessings, Walch, tritt im geheimen einem Kreise von Männern bei, die den orthodoxen Protestantismus durch Wiedervereinigung mit dem Katholizismus retten wollen! Katholizismus hier, Katholizismus dort! Nicolai scheint mit seiner Jesuitenriecherei doch nicht so unrecht gehabt zu haben! In Wahrheit war die Situation aber doch nicht so gefährlich; denn, genau besehen, war Lessings These dem Katholizismus viel gefährlicher als dem Protestantismus, und Wiedervereinigungsgedanken waren wie heute, so im

sondere Aufmerksamkeit zu widmen. Die Mysterien- und Priesterreligionen, sofern sie heilige Schriften haben, behandeln diese als Arcana und lassen die Laien entweder überhaupt nicht an sie heran oder nur nach einer mehr oder weniger langen Vorbereitungszeit und nach einem Stufengang, an dessen Ende erst die Einweihung winkt. Das ist so sehr in der Natur der Mysterien- und Priesterreligionen begründet, daß man es zu ihrem Wesen rechnen kann. Nun steht es fest, daß in dieser Weise die Bibel niemals in den katholischen Kirchen behandelt worden ist; aber da sie verhältnismäßig früh auch — das „auch" will hier beachtet sein — Mysterien- und Priesterkirchen geworden sind, so fragt es sich, ob und inwieweit der Gebrauch der Bibel bei ihnen dadurch beeinflußt worden ist, und unzweifelhaft ist das eine Frage ersten Ranges. Sollte der Gebrauch der Bibel in der alten Kirche gar nicht durch diese Wandlung beeinflußt worden sein, so wäre das eine erstaunliche Tatsache und wohlgeeignet, eine Untersuchung darüber zu veranlassen, ob die alte katholische Kirche, trotzdem sie bedeutende Züge der Mysterien- und Priesterreligion aufgenommen hat, wirklich als eine Mysterienreligion wie die anderen aufzufassen ist. Nun ist hier zur Ergründung der besonderen Haltung der christlichen Religion unzweifelhaft vom Judentum auszugehen. Man erkennt sofort, daß es mit dem alttestamentlichen Gesetze und — nachdem dasselbe durch die anderen Bücher des Alten Testaments ergänzt worden war — auch mit diesen eine ganz andere Bewandtnis gehabt hat als mit den heiligen Büchern der Mysterienreligionen. Das Gesetz war regula fidei und regula disciplinae zugleich, und zwar in noch höherem Grade diese als jene, und es war direkt Lebensregel für jeden einzelnen Juden. Also mußte jeder möglichst gesetzeskundig sein. Das heilige Buch gehörte daher nicht nur dem Tempel, sondern bald ebenso sehr der Schule, der Familie und dem häuslichen Studierzimmer, wenn auch keine Verpflichtung zu privater Lektüre bestand. So wissen wir denn auch, daß sich das Gesetz und — wenn gewiß auch seltener — die übrigen h. Schriften, durch welche man „gottgelehrt" wurde, in den

J. 1780 Utopien, wie schon die Haltung des Papstes beweist. Wie die Sache ausgegangen ist, mag man bei Richter nachlesen. Daß aber ein Walch sich an ihr im geheimen beteiligt hat, ist nicht erfreulich.

jüdischen Häusern fanden. Bereits der seltsame, von den Sadduzäern verspottete Grundsatz der Pharisäer, daß die Berührung der h. Schriften „verunreinige“ [1], beweist das, und dasselbe geht aus der anderen Bestimmung hervor, daß für den Erlös h. Schriften eine Thora angekauft werden dürfe, nicht aber für den Erlös einer Thora h. Schriften [2]. Die positiven Zeugnisse für den privaten Gebrauch der h. Schriften in der griechischen und frührömischen Zeit sind freilich nicht häufig; aber sie reichen völlig aus. Ganz deutlich und besonders wertvoll ist I Makk. 1, 56 ff. Hier erfahren wir, daß Antiochus den Befehl erlassen hat, monatlich Kontrolle zu üben, und bei wem ein Gesetzbuch gefunden wurde, der sollte mit dem Tode bestraft werden [3]. Diese Bestimmung setzt eine erhebliche Verbreitung der Thora in den Häusern voraus. In bezug auf die anderen h. Schriften aber genügt es, an den äthiopischen Kämmerer zu erinnern, der, vom Feste aus Jerusalem zurückkehrend, in seinem Wagen den Propheten Jesajas las [4]. Daß ein gewisses pädagogisches Verfahren von den Juden bei der Mitteilung der h. Schriften beobachtet wurde, dafür besitzen wir Zeugnisse. So berichtet Gregor von Nazianz (Orat. II, 48 T. I p. 35), daß jüdische Gelehrte erzählen, es sei *πάλαι* bei den alten Hebräern die Regel gewesen — und Gregor lobt diese Regel —, nicht jedem Alter den Zugang zu jeglicher h. Schrift zu gewähren, sondern die Jugend nur zu jenen Teilen der Schrift zuzulassen, deren Wortsinn beifallsweit ist [wohl etwas alexandrinisch ausgedrückt]; erst vom 25. Jahre ab soll ihnen dann die ganze h. Schrift zugänglich sein. Dazu sind die Bedenken der jüdischen

---

1) Dieser Grundsatz sollte natürlich die Bücher vor profaner und leichtfertiger Behandlung schützen. Die Bücher „Homers“ verunreinigten nicht; s. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II³ S. 309 f. 311. 384 f. 413.

2) Megilla III, 1; Schürer II³ S. 311.

3) Nachmals hat die römische Obrigkeit trotz ihres Widerwillens gegen magische Bücher die h. Schriften geschützt [beurteilte sie sie als Gesetzbücher?]. Sie bestrafte einen Soldaten mit dem Tode, weil er eine Thora zerrissen hatte; Josephus, Antiq. XX, 5, 4.

4) Act. 8, 28. Die Bedeutung dieser Anekdote für unsere Zwecke hängt nicht an ihrer Geschichtlichkeit, die übrigens im wesentlichen nicht zu bezweifeln ist. In der Mischna (Jebamoth XVI, 7) wird von einem Leviten erzählt, der in einem Wirtshaus starb. Sein Reisegepäck bestand aus einer Reisetasche und der Thora.

Lehrer zu vergleichen in bezug auf die frühe Lektüre des Hohenlieds, von denen Origenes berichtet[1]. Mit einer Beschränkung der absoluten Öffentlichkeit der h. Schriften haben aber diese pädagogischen Ratschläge schlechterdings nichts zu tun. Die Bibel war im Judentum das Buch für jeden Juden; er hörte es in der Synagoge, aber er sollte es auch zu Hause lesen. Diese Haltung des Judentums präjudiziert die Geschichte der Bibel in der Kirche. Welchen Anteil die Laien an der Bibel in der alten Kirche hatten, soll im folgenden untersucht werden. Andere Fragen, wie „Glaubensregel und Bibel" oder „Entstehung des Neuen Testaments" bleiben, soweit irgend möglich, beiseite. Ich beschränke mich, wie Walch, auf die vier ersten Jahrhunderte (bis c. 430) — nachher ist doch nichts wahrhaft Lebendiges und Originales mehr zu spüren —, unterscheide aber drei Perioden, die durch Irenäus und Eusebius begrenzt sind. Walch verdanke ich einige Unterstützung bei der Stellensammlung; aber das Meiste war mir seit Jahren zur Hand; denn ich habe dieser Frage seit langem meine Aufmerksamkeit geschenkt, wie u. a. meine „Missionsgeschichte" beweist[2].

I. Capitel.

Die Zeit bis Irenäus.

Bei den Judenchristen setzte sich der private Gebrauch der h. Schriften einfach fort; denn dadurch, daß sie Jesusgläubige geworden waren, wurde er schlechterdings nicht betroffen oder vielmehr — er wurde lediglich verstärkt, sofern nun neben dem Gesetz die Propheten und Chetubim besonders studiert werden mußten, da diese vor allem den Weissagungsbeweis für die Messianität Jesu lieferten und da die religiöse Selbständigkeit des einzelnen Christen noch größer war als die des Juden (Act. 2, 17 ff.).

1) Origenes, Proleg. in Cantic. Cant. (T. XIV p. 289 Lomm.): „Aiunt enim, observari etiam apud Hebraeos, quod, nisi quis ad aetatem perfectam maturamque pervenerit, libellum hunc ne quidem in manibus tenere permittatur." Vgl. auch das Folgende. Die ganze Stelle wird unten mitgeteilt.

2) S. 2. Aufl. I S. 239. 317. 409. II S. 58 usw.

Von den Judenchristen ging der Gebrauch zu den Heidenchristen glatt hinüber, da die h. Schriften in der Diaspora den Juden in griechischer Sprache völlig zugänglich waren und gelesen wurden und sich die Einrichtung des Gottesdienstes und die private und häusliche sittlich-religiöse Disziplin bei den Heidenchristen nachweisbar nach dem Muster der jüdischen (judenchristlichen) gestaltet hat.

Aber so gewiß keine prinzipielle Erwägung den privaten Gebrauch der h. Schriften bei den Heidenchristen beschränkt hat, vielmehr Überlieferung und Einsicht zu ihm anleiteten, so gewiß wird — einfach infolge des Mangels an Exemplaren — anfangs und eine geraume Zeit hindurch der private Gebrauch seltener gewesen sein. So wird es sich auch erklären, daß in den neutestamentlichen Briefen niemals von ihm die Rede ist. Zur „Vorlesung" wird Timotheus ermahnt[1]; aus ihr schöpfte unzweifelhaft die Gemeinde ihre Bibelkenntnis ganz wesentlich. Timotheus selbst freilich „kennt von Kindesbeinen an die heiligen Schriften"[2], hat sie also im Hause gehört; aber er stammte von einer frommen jüdischen Mutter. Daß Paulus im allgemeinen auf häusliche Lektüre der h. Schriften in seinen Gemeinden nicht rechnet, geht schlagend aus Koloss. 3, 16 (Ephes. 5, 19) hervor, wo zwar von Psalmen, Hymnen und geistlichen Oden die Rede ist, mit denen sich die Gemeindeglieder selbst und gegenseitig erbauen sollen, aber nicht von der Lektüre der h. Schriften. Aus der Art aber, wie der Apostel das Alte Testament in seinen Briefen heranzieht und verwertet, lassen sich leider sichere Schlüsse auf die Bibelkenntnis der Gemeinden nicht ziehen und noch weniger darauf, wie sie Bibelkenntnis erworben haben. Daß Paulus Unterschiede macht — man vergleiche nur den I. u. II. Thessalonicherbrief mit einander —, ist ganz deutlich, aber für unsere Frage läßt sich nichts gewinnen.

Der Heidenchrist Lukas zeigt allerdings in seinen Büchern eine sehr respektable Bibelkenntnis, die nicht aus der gottesdienstlichen Vorlesung allein gewonnen sein kann, sondern auf eigenem Studium beruhen muß, ahmt er doch sogar den Septuaginta-Stil mit vielem Geschick nach; allein es ist mir sehr

---

1) I Tim. 4, 13: *πρόσεχε τῇ ἀναγνώσει, τῇ παρακλήσει, τῇ διδασκαλίᾳ.*
2) II Tim. 3, 15: *ἀπὸ βρέφους ἱερὰ γράμματα οἶδας.*

wahrscheinlich, daß er, bevor er Christ wurde, schon dem Judentum bzw. den Johannesjüngern nahe gestanden hat, wenn sich auch Näheres darüber nicht ermitteln läßt. Überhaupt aber darf man die Frage in bezug auf das Vorhandensein und den Umfang eines privaten Bibelgebrauchs nicht von der Bibelkenntnis der Schriftsteller abhängig machen; denn wer zur Feder griff, unterschied sich natürlich aufs erheblichste in bezug auf seine Bibelkenntnis von der großen Menge seiner Brüder und hat für unsere Untersuchung in der Regel auszuscheiden.

Bevor wir weitergehen, wird hier der Ort sein, in Kürze sich zu vergegenwärtigen, in welcher äußeren Gestalt die heiligen Schriften in jener Zeit zugänglich gewesen sind. In den Synagogen standen sie, in Tücher eingewickelt und in Futteralen, als Rollen in einem Schranke[1]. Ähnlich wird man sich die Aufbewahrung auch in den Häusern zu denken haben. Die Hauptsache hier ist — die Schriften waren nicht in einem Kodex vereinigt, sondern standen in einzelnen Rollen (Papyrus oder Leder) getrennt von einander. Zwar gab es schon in sehr früher Zeit auch Papyrus-Bücher, aber sie bildeten die Ausnahme; die Rolle herrschte vor. So bequem es nun war, einzelne Rollen käuflich erwerben zu können, so verhängnisvoll mußte es für die Kanonsgeschichte sein, daß die Schriften nicht in einem Bande standen. Darüber hat Zahn in seiner Geschichte des neutestamentlichen Kanons[2] ausführlich und aufklärend gehandelt. In der Regel umfaßte eine jede größere Schrift eine Rolle für sich — aus der Textgeschichte der Evangelien läßt sich noch nachweisen, daß sie auch getrennt abgeschrieben worden sind, und die Vertauschung der Stellen in der Reihenfolge der Bücher hat hier eine ihrer Wurzeln[3] —, aber es gab auch große Rollen, in denen mehrere größere Bücher zusammen abgeschrieben waren. Auch noch in der Zeit, in welcher der Pergament-Kodex in den Kirchen die Rollen abzulösen begann (3. und 4. Jahrhundert), konnte man noch immer die einzelnen

1) S. Schürer, II³ S. 449 f. Abbildungen auf Grabdenkmälern sind noch vorhanden.

2) Bd. I S. 60 ff. Der ganze Abschnitt bis S. 84 ist zu lesen.

3) Levitikus steht vor Numeri nicht nur im Verzeichnis des Melito und in der Stichometria Mommsenia, sondern auch noch in einem spätmittelalterlichen Verzeichnis der h. Schriften im Kloster Stams.

Schriften, auf billigeres Material geschrieben, kaufen. Für verhältnismäßig weniges Geld [1] vermochte man sich also einzelne Teile der „Bibliotheca divina“ zu erwerben. Zwar wird bei der Knappheit des baren Geldes im kleinen Mittelstand und den ungenügenden buchhändlerischen Verhältnissen in vielen Gegenden die Klage Augustins im zweiten Jahrhundert ebenso häufig gewesen sein wie im vierten: „Ubi ipsos codices quaerimus? unde aut quando comparamus? a quibus sumimus?“ [2] — aber wie er dennoch bald im Besitz einer Abschrift der Paulinischen Briefe war [3], so muß es auch schon zwei und drei Jahrhunderte früher selbst den wenig Begüterten nicht schwer gewesen sein, sich in den Besitz von heiligen Schriften zu setzen, wenn sie sich ernstlich bemühten [4].

Dies läßt sich auch — trotz des fast vollständigen Mangels an direkten Belegen für die Zeit vor Irenäus — durch die Beobachtung beweisen, daß sowohl die Schriften des A. T.s als auch die neben ihnen auftauchenden Evangelien und die Briefe des Paulus damals in hohem Maße und in großem Umfang Gegenstand des Studiums und der Kontroverse in den christlichen Gemeinden gewesen sind. Die Schriften der apostolischen Väter und Apologeten, vor allem aber die große gnostische Bewegung, machen es ganz deutlich, daß diese Schriften einer verhältnismäßig großen Anzahl der Christen nicht nur aus dem Gottesdienst bekannt gewesen sein können, sondern auch in ihren Händen gewesen sein müssen. Man lese nur einen Brief wie den des Ptolemäus an die Flora oder überschlage die große marcionitische Bewegung und man wird urteilen müssen, daß das Alte Testament, die Evangelien und die Paulusbriefe eine sehr große Publizität besessen haben müssen und von zahlreichen Christen studiert worden sind. Fehlte es auch an Werken nicht, welche in kürzerer Gestalt das Wichtigste hervorhoben — so „die Lehre der zwölf Apostel“, die „Antithesen“ des Marcion für die marcionitische Kirche und Zusammenstellungen von Sprüchen des Alten Testaments im Interesse der Lehre

1) S. Birt, Das antike Buchwesen, 1882. 2) Confess. VI, 11, 18.
3) Confess. VIII, 12, 29.
4) Selbst Abschriften zu nehmen, war nicht jedermanns Sache; dafür bedurfte es einer über die elementare Schulbildung hinausgehenden Fertigkeit.

von der Monarchie Gottes, der Messiaslehre, der Ethik und der Lehre vom Weltgericht[1] usw. —, so muß es doch das Absehen aller christlichen Lehrer gewesen sein, möglichst viele Gemeindeglieder zur Lektüre der h. Schriften selbst zu führen und anzuleiten. Die Dunkelheit der Schriften wird fast niemals hervorgehoben[2], und es gibt in unsrer Periode schlechterdings keinen Beweis, daß jemals ein Lehrer aus diesem Grunde von der Lektüre der h. Schriften abgeraten hat. Vielmehr dürfen wir umgekehrt annehmen, daß das, was Lukas von den bekehrten Juden in Beröa erzählt (Act. 17, 11: „Sie durchforschten täglich die h. Schriften, ob es sich also verhielte"), auch von den Missionaren selbst angeraten und in den Gemeinden betrieben worden ist. Doch wird in „dem Weg des Lebens" (in der „Apostellehre") und im praktischen Schlußteil des Barnabasbriefes nicht ausdrücklich auf private Schriftlektüre hingewiesen, was beachtenswert ist. Die, welche lesen und studieren konnten, waren eben in der großen Minderzahl. Aber z. B. bei seiner Schülerin Flora setzt Ptolemäus eine unverächtliche Kenntnis der Bücher Mosis und der Evangelien voraus, während sie die (gnostische) „apostolische Überlieferung" noch nicht empfangen hat[3]. Ein Laie ist es, der sich an den hervorragenden Bischof Melito von Sardes mit der Bitte gewendet hat, ihm „Auszüge aus dem Gesetz und den Propheten in bezug auf den Heiland und unsren ganzen Glauben zu machen" und ihn außerdem authentisch über die Zahl und die Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher zu belehren[4]. Dieser Laie, dessen religiöser Eifer besonders hervorgehoben wird, hätte schwerlich so gefragt, wenn er sich nicht bereits mit den h. Schriften privatim beschäftigt hätte. Der Laie Hermas freilich hat, obgleich er sich als Prophet und fruchtbaren Schriftsteller produziert, offenbar keine oder nur eine ganz geringe Kenntnis der heiligen Schriften, und solche Laien waren natürlich immer in der Mehrzahl; aber unter den christlichen Schriftstellern steht er allein. Übrigens läßt sich aus seinem Buch erkennen, wie es in den christlichen Gemeinden bei der Verbreitung einer neuen Offenbarung zuging. Eine

1) Auch hier war das Judentum z. T. vorangegangen.

2) Eine Ausnahme bildet der Verfasser des 2. Petrusbriefs in bezug auf Paulus (3, 15 f.).

3) Bei Epiph., h. 31, 7.

4) Bei Euseb., h. e. IV, 26, 13.

solche hatte Hermas selbst empfangen, und zwar lag sie in einem βιβλίον vor, das für alle Erwählten bestimmt war. Er selbst soll es nun den Presbytern seiner, also der römischen, Gemeinde geben, bzw. ihnen vorlesen (damit diese es in der Gemeinde weiter verbreiten). Außerdem soll er zwei Abschriften machen. Die eine ist für den Presbyter bestimmt, der die auswärtige Korrespondenz hat; er soll sie, natürlich in den notwendigen Abschriften, an „die auswärtigen Städte“, d. h. die Schwestergemeinden, senden. Die andere soll eine gewisse Grapte erhalten, damit sie die Witwen und Waisen daraus ermahne. Dies kann sich nur auf häusliche Besuche dieser Grapte, die als Gemeinde-Witwe zu denken ist, beziehen. Diese Weisungen (Vis. II, 4) sind deshalb so lehrreich, weil sie zeigen, daß man in jener Frühzeit noch Sorge getragen hat, daß jede Gottesoffenbarung schlechthin allen Christen zugänglich gemacht und sie selbst bis in die Häuser und zu den Kindern getragen werde. Einen stärkeren Beweis für die vollkommene Öffentlichkeit des Wortes Gottes kann man nicht wünschen.

Clemens Romanus stellt (ep. 53) den korinthischen Christen das Zeugnis aus: „Ihr kennt, ja ihr kennt in rühmlicher Weise die h. Schriften und ihr habt tiefe Einblicke in die Aussprüche Gottes getan“. Mag man von diesen Worten auch viel abstreichen müssen, so besagen sie doch, daß eine gute Kenntnis der h. Schriften, wie man sie nur aus eigener Beschäftigung mit ihnen gewinnen kann, zu dem Ideal einer christlichen Gemeinde gehörte. Alle Christen sollten „von Gott Gelehrte“ sein, „die da forschen, was der Herr von uns verlangt“ [1]. Das war nur erreichbar, wenn sie sich selbst, sofern sie dazu imstande waren, mit den Schriften Gottes vertraut machten. Der Zug zur religiösen Selbständigkeit, der zum Wesen dieser Religion gehört, mußte die Einzelnen immer zu eigener Schriftforschung veranlassen, und selbst die Gabe des „Geistes“ konnte von ihr nicht dispensieren, ja mußte zu ihr treiben; denn aus den alten Prophetien quillt neue Prophetie.

Mit Clemens stimmt Polykarp überein, wenn er der Philipper-Gemeinde (ep. 12) schreibt: „Ich vertraue, daß ihr in den heiligen Schriften wohl geübt seid und nichts euch (dort) ver-

1) Barnab., ep. 21, 6.

borgen ist". Auch diese Übung weist auf eigenes Studium. Die berühmte Stelle im Brief des Ignatius an die Philadelphener (c. 8): „Ich habe etliche sprechen gehört: ‚Wenn ich es nicht im Alten Testamente (τοῖς ἀρχαίοις) finde, so glaube (es) in dem Evangelium nicht'", setzt schriftkundige Laien voraus. Gute Schriftkunde nimmt auch der Verfasser des zweiten Clemensbriefes (c. 14) bei seinen Lesern an, wenn er schreibt: „Ich glaube, daß ihr sehr wohl wißt, daß die lebendige Kirche der Leib Christi ist und daß „die Bücher" (des A. T.) und die Apostel die Kirche nicht als eine Erscheinung der Gegenwart ansehen, sondern als eine von oben gekommene".

Die Publizität, weite Verbreitung und leichte Zugänglichkeit der Alttestamentlichen Schriften[1] ist die Voraussetzung in

1) Zunächst hat es sich in der alten Christenheit ausschließlich um die Alttestamentlichen Schriften gehandelt. Auch bei den Apologeten sind nur sie in der Regel gemeint. Was Wrede (Unters. zum ersten Clemensbrief, 1891, S. 75 f.) für Clemens ausgeführt hat, gilt für alle großkirchlichen Christen der ältesten Zeit: „Die Schriftbenutzung des Clemens ruht ganz auf der gemeinchristlichen Voraussetzung, daß das Alte Testament das eine, von Gott den Christen, ja gerade und eigentlich den Christen gegebene heilige Buch ist, dessen Worte absolute Autorität beanspruchen können und das erste und bedeutendste Fundament aller christlichen παράδοσις bilden. Es würde eine historisch ganz ungenügende Bezeichnung der Sache sein, wollte man sagen, daß das Alte Testament — ganz oder teilweise — noch für den Christen in Geltung stehe, als ob der Anerkennung erst irgendeine Reflexion vorangegangen wäre, und als ob nicht der Besitz des wunderbaren und unfehlbaren Buches in den Augen der Christen einer der einleuchtendsten und empfehlendsten Vorzüge der neuen Religion gewesen wäre. Gar nicht kräftig genug kann man sich mit der Vorstellung durchdringen, daß damals jedwede Ahnung fehlte, daß sich einst die Bildung einer zweiten heiligen Schrift neben, ja über der ersten vollziehen werde." Wie erst einzelne christliche Bücher, vor allem die Evangelien und Apokalypsen, sodann eine Sammlung von Büchern und endlich eine zweite Bibel neben der ersten einen Platz gefunden haben, um nun auch in privaten Gebrauch genommen zu werden, dies darzulegen gehört nicht hierher; denn dieser „Exkurs" würde viel umfangreicher werden müssen als unsere Abhandlung. Es muß genügen darauf hinzuweisen, daß sich der in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts vorbereitete Prozeß hauptsächlich in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts abgespielt und den Bestand der alten h. Schriften, zuletzt in der Form einer zweiten Sammlung, so außerordentlich vermehrt hat. Daß für die häusliche Erbauung stets gewisse Alttestamentliche Schriften im Vordergrunde geblieben sind, läßt sich aus Zeugnissen des 4. Jahrhunderts er-

den Schriften aller Apologeten des zweiten Jahrhunderts. Ihre Darlegungen und Aufforderungen zur Schriftlektüre wären unverständlich, wenn die h. Schriften bei den Christen nur als gottesdienstliche im Gebrauch gewesen wären. Die wichtigsten, hier einschlagenden Stellen seien angeführt[1]. Schon der älteste Apologet Aristides fordert seine heidnischen Leser auf, nach seinen Ausführungen nunmehr die h. Schriften selbst in die Hand zu nehmen und zu lesen[2]. Dieser Appell geht durch alle Apologien hindurch bis zu den jüngsten[3] und zeigt als die allgemeine Meinung ihrer Verfasser die Überzeugung, daß der regelmäßige Weg, um ein überzeugter Christ zu werden, die Lektüre der h. Schriften ist[4]. Daß sie selbst auf diesem Wege

---

weisen. Die Chetubim, besonders die Psalmen, sind durch keine anderen Bücher in bezug auf die erste Stelle im Hause ersetzt worden.

1) Nicht berufen darf man sich auf die älteste authentische lateinische Märtyrerakte, die wir besitzen, die Akten von Scili in Afrika (ann. 181). Hier gibt der Christ Speratus auf die Frage des Prokonsuls: „Quae sunt res in capsa vestra?" die Antwort: „Libri et epistulae Pauli viri iusti". (Die alte griechische Version bietet: *Ποῖαι πραγματεῖαι ⟨ἐν⟩ τοῖς ὑμετέροις ἀπόκεινται σκεύεσιν; ὁ ἅγιος Σπερᾶτος εἶπεν· αἱ καθ' ἡμᾶς βίβλοι καὶ αἱ πρὸς ἐπὶ τούτοις ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ ὁσίου ἀνδρός.*) Speratus scheint der Vorsteher der kleinen Schar gewesen zu sein und die „capsa" war nicht sein Privateigentum (beachte das „vestra"), sondern im Besitz der Gemeinde. Also läßt sich in bezug auf den privaten Gebrauch der h. Schrift hier nichts erschließen.

2) Apol. 16.

3) Pseudojustin, Orat. ad Gr. 5; nicht anders der Verfasser der Cohort. ad Gr. 35. 36. 38.

4) Was die Alttestamentlichen Schriften den Griechen zu sagen hatten und welchen Eindruck sie auf sie machten, das hat Tatian am besten zusammengefaßt (Orat. c. 29): *Συνέβη γραφαῖς τισιν ἐντυχεῖν βαρβαρικαῖς, πρεσβυτέραις μὲν ὡς πρὸς τὰ Ἑλλήνων δόγματα, θειοτέραις δὲ ὡς πρὸς τὴν ἐκείνων πλάνην· καί μοι πεισθῆναι ταύταις συνέβη διά τε τῶν λέξεων τὸ ἄτυφον καὶ τῶν εἰπόντων τὸ ἀνεπιτήδευτον καὶ τῆς τοῦ παντὸς ποιήσεως τὸ εὐκατάληπτον καὶ τῶν μελλόντων προγνωστικὸν καὶ τῶν παραγγελμάτων τὸ ἐξαίσιον καὶ τῶν ὅλων τὸ μοναρχικόν. θεοδιδάκτου* (s. o. Barnab. 21, 6; in der Lektüre der h. Schriften hat man Gott selbst zum Lehrer) *δέ μου γενομένης τῆς ψυχῆς συνῆκα ὅτι τὰ μὲν καταδίκης ἔχει τρόπον, τὰ δὲ ὅτι λύει τὴν ἐν κόσμῳ δουλείαν καὶ ἀρχόντων μὲν πολλῶν καὶ μυρίων ἡμᾶς ἀποσπᾷ τυράννων, δίδωσι δὲ ἡμῖν οὐχ ὅπερ μὴ ἐλάβομεν, ἀλλ' ὅπερ λαβόντες ὑπὸ τῆς πλάνης ἔχειν ἐκωλύθημεν.* Zu vgl. ist, wie auch Theophilus, ad Autol. (I, 14; II, 34) seinen heidnischen Freund zur

zu Christen geworden sind, sagen Justin[1], Tatian[2] und Theophilus[3] ausdrücklich. Justin deutet dabei an, daß die Lektüre nicht ganz ungefährlich ist, da die Bücher der Propheten als Orakel- und Zauberbücher von der Obrigkeit betrachtet werden[4]; aber „ohne Furcht lesen wir sie nicht nur, sondern bringen sie auch euch zum Studium"[5]. Justin ist so naiv, den Kaisern selbst die Lektüre zuzumuten[6]. Noch weiter geht Athenagoras; er glaubt voraussetzen zu dürfen, daß seine Adressaten, die Kaiser, die Alttestamentlichen Schriften bereits kennen, und überläßt es ihnen, auf Grund dieser oder neuer Kenntnis, Remedur

---

Lektüre der h. Schriften ermahnt: *Εἰ βούλει, καὶ σὺ ἔντυχε φιλοτίμως ταῖς προφητικαῖς γραφαῖς, καὶ αὗταί σε τρανότερον ὁδηγήσουσιν κτλ. . . . Τὸ λοιπὸν ἔστω σοι φιλοφρόνως ἐρευνᾶν τὰ τοῦ θεοῦ, λέγω δὲ τὰ διὰ τῶν προφητῶν ῥηθέντα.*

1) Dial. 7.

2) Orat. 29. Von Athenagoras wollte Philippus Sidetes wissen, daß er ursprünglich das Christentum zu bekämpfen beabsichtigt hatte, aber durch die Lektüre der h. Schriften aus einem Saulus ein Paulus geworden sei (Excerpta im Cod. Barocc. 142 fol. 216).

3) Ad Autol. I, 14: *Καὶ γὰρ ἐγὼ ἠπίστουν τοῦτο ἔσεσθαι, ἀλλὰ νῦν κατανοήσας αὐτὰ πιστεύω, ἅμα καὶ ἐπιτυχὼν ἱεραῖς γραφαῖς τῶν ἁγίων προφητῶν.*

4) Ein ausdrückliches obrigkeitliches Verbot der Alttestamentlichen Schriften läßt sich aus den Worten Justins (s. die nächste Anmerkung) nicht herauslesen. Justin nimmt nur an, und zwar mit Recht, daß die Gesetze gegen Magie und magische Bücher auch gegen diese Schriften gerichtet werden können („Qui de salute principis vel de summa reipublicae mathematicos, ariolos, aruspices, vaticinatores consulit, cum eo qui responderit capite punitur", und „Libros magicae artis apud se neminem habere licet, et si penes buoscumque reperti sint, bonis ademtis ambustisque his publice in insulam deportantur, humiliores capite puniuntur", Paul., Sentent. V tit. 21. 23). Vielleicht lagen schon Beispiele vor.

5) Justin, Apol. I, 44: *Κατ᾽ ἐνέργειαν τῶν φαύλων δαιμόνων θάνατος ὡρίσθη κατὰ τῶν τὰς Ὑστάσπου ἢ Σιβύλλης ἢ τῶν προφητῶν βίβλους ἀναγινωσκόντων, ὅπως διὰ τοῦ φόβου ἀποστρέψωσιν ἐντυγχάνοντας τοὺς ἀνθρώπους τῶν καλῶν γνῶσιν λαβεῖν, αὐτοῖς δὲ δουλεύοντας κατέχωσιν· ὅπερ εἰς τέλος οὐκ ἴσχυσαν πρᾶξαι. ἀφόβως μὲν γὰρ οὐ μόνον ἐντυγχάνομεν αὐταῖς, ἀλλὰ καὶ ὑμῖν, ὡς ὁρᾶτε, εἰς ἐπίσκεψιν φέρομεν.* Es können ferner nur Schriftworte gemeint sein, wenn Tatian berichtet, daß die christlichen Jungfrauen „beim Spinnrocken" *τὰ κατὰ θεὸν λαλοῦσιν ἐκφωνήματα* (Tatian, Orat. 33). Er stellt sie der Sappho — *τὸ γύναιον πορνικόν* — entgegen.

6) Apol. I, 28.

in bezug auf die Christenprozesse eintreten zu lassen[1]. Ist die von ihm gemachte Voraussetzung auch eine façon de parler, so hätte er eine solche doch nicht machen können, wenn die Schriften nicht eine weitgehende Publizität gehabt hätten. Ob sein Gegner, der Kyniker Crescens, die Lehren Christi gelesen hat, läßt Justin dahingestellt[2], aber seinen anderen Gegner, den Juden Trypho, läßt er ausdrücklich sagen, daß er es sich habe angelegen sein lassen, selbst das Evangelium zu lesen[3]. Das ist die älteste Stelle, die wir in bezug auf die Lektüre der Evangelien seitens eines Juden besitzen. Aber es setzt der ganze Dialog mit Trypho (der eine geschichtliche Unterlage hat), und vielleicht schon das vierte Evangelium, Kontroversen zwischen Christen und Juden voraus, die ein schriftliches Evangelium zur Grundlage haben, das auch von Juden gelesen worden ist. Der älteste Grieche, von dem wir wissen, daß er sich gründlich mit den christlichen h. Schriften befaßt hat, ist der zur Zeit Marc Aurels schreibende Celsus. Es ist nicht nötig, seine recht genaue Kenntnis der Evangelien nachzuweisen[4]; die Briefe des Paulus scheint er jedoch nicht gekannt zu haben, soviele christliche Schriften er auch eingesehen hat. Er selbst ist aber überzeugt, daß seine quellenmäßige Kenntnis des Christentums eine vollständige ist: „Ich weiß alles“[5]. Nirgendwo verrät er dabei, daß es ihm Schwierigkeiten gekostet hat, sich die betreffenden Bücher zu verschaffen; anderseits stellt er aber auch die christliche Religion nicht als Religion eines „Buches“ oder der Bücher dar. Der enthusiastische Charakter der neuen Religion stand ihm im Vordergrund. Übrigens ist die christliche Religion vor den Tagen Calvins niemals in dem Sinn und Grade Religion des Buches gewesen wie der Islam. Sehr be-

1) Suppl. 9: *Νομίζω καὶ ὑμᾶς, φιλομαθεστάτους καὶ ἐπιστημονεστάτους ὄντας, οὐκ ἀνοήτους γεγονέναι οὔτε τῶν Ἠσαΐου καὶ Ἱερεμίου καὶ τῶν λοιπῶν προφητῶν . . . καταλείπω δὲ ὑμῖν, ἐπ᾽ αὐτῶν τῶν βιβλίων γενομένοις, ἀκριβέστερον τὰς ἐκείνων ἐξετάσαι προφητείας, ὅπως μετὰ τοῦ προσήκοντος λογισμοῦ τὴν καθ᾽ ἡμᾶς ἐπήρειαν ἀποσκευάσησθε.*

2) Apol. II, 3.

3) Dial. 10. 18: *Ἐπειδὴ ἀνέγνως, ὦ Τρύφων, ὡς αὐτὸς ὁμολογήσας ἔφης, τὰ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος ἡμῖν διδαχθέντα.*

4) Die Zweifel des Origenes sind schwerlich ernstlich gemeint.

5) Orig. c. Cels. I, 12.

achtenswert aber ist, daß schon Celsus sich an der schlechten Form und dem niederen Stil der h. Schriften gestoßen hat, die für Idioten und Barbaren geschrieben wären, und daß er ihnen die Schriften Platos entgegenhält[1]. Wir werden sehen, daß diese Seite der h. Schriften den Kirchenvätern die Verteidigung nicht leicht gemacht hat, da auch gebildete Christen schweren Anstoß nahmen.

Schließlich ist mit Vorsicht noch folgende Erwägung geltend zu machen: es ist nicht zu erweisen, daß die Alttestamentlichen Schriften in vorchristlicher Zeit außer in das Griechische auch noch in andere Sprachen übersetzt worden sind. Das gilt selbst für das Syrische[2]. Dagegen ist es wahrscheinlich, daß das Alte Testament erst von Christen und nicht schon von Juden ins Lateinische übersetzt worden ist[3], und daß die Übersetzungen schon in vorirenäischer und vortertullianischer Zeit begonnen haben[4]. Für die Evangelien darf man das sowohl in bezug auf das Lateinische als auch das Syrische als erwiesen ansehen. Daraus folgt aber, daß die Christen von Anfang an eifriger auf die Übersetzung der h. Schrift bedacht gewesen sind als die Juden, und daraus darf man dann weiter schließen, daß an diesem Eifer der lebhafte Wunsch beteiligt gewesen ist, die Schriften auch in die Hände der Gläubigen zu privatem Gebrauche zu bringen; denn für den Gottesdienst würden sich wohl, wie bei den Juden, stets Personen gefunden haben, die imstande waren

---

1) Celsus bei Origenes VI, 1f. Leider hat hier Origenes nur ein Exzerpt gegeben. Über die christlichen Konventikel in den Frauengemächern und Handwerkerstuben s. III, 44—55.

2) S. „Bibelübersetzungen" in Haucks Realenzykl. Bd. 3³ S. 169.

3) Schürer in seiner „Geschichte des jüdischen Volkes" gibt von einer lateinischen jüdischen Bibel nichts an. Man sollte denken, daß wir etwas von ihr wissen müßten, wenn sie jemals existiert hätte.

4) Irenäus nennt nicht die Lateiner als solche, die ohne die Kenntnis und Lektüre der h. Schriften Gläubige sind, sondern nur Kelten und Germanen. Daß er jene nur deshalb ausschloß, weil er annahm, jeder Lateiner verstünde auch griechisch, ist möglich, aber doch nicht wahrscheinlich. Zahn (Gesch. des NTlichen Kanons I S. 31 ff. 51 ff.) hat die Existenz von lateinischen Übersetzungen biblischer Bücher vor dem J. 200 bestritten; aber der Befund bei Tertullian widerlegt diese These. Auch aus Hippol. in Dan. ed. Bonwetsch S. 338 geht hervor, daß die Bibel lateinisch vorlag.

die Schriften zu verdolmetschen[1]. — Es sind nicht viele direkte Zeugnisse, die sich für den privaten Gebrauch der h. Schriften in diesem Zeitraum nachweisen lassen; aber entscheidend ist, daß kein Zeugnis entgegengesetzter Art existiert. An dem Gebrauch, den schon die Juden privatim von dem h. Buch gemacht haben, hat sich nichts geändert; doch der Christ sollte noch vertrauter mit diesem Buche sein als der Jude.

II. Capitel.

Die Zeit von Irenäus bis Eusebius.

Hinter dem großen Werk des Irenäus gegen die Häretiker und noch mehr hinter dem Traktat Tertullians „de praescriptione haereticorum" liegen schwere Erfahrungen ihrer Verfasser in bezug auf die heiligen Schriften, die alten und die neuen. Sie haben erfahren müssen, daß diese Schriften gegen die teuersten Glaubenssätze des kirchlichen Christentums hartnäckig und von vielen Seiten ins Feld geführt wurden und daß die Widerlegung der ketzerischen Exegese keine einfache Sache war und oft genug des durchschlagenden Erfolgs ermangelte. Ja sie haben sich überzeugen müssen, daß sich die absolute Sicherheit, welche der Glaube bedarf, wenn einmal in Zweifel gestellt,

1) Die Anfänge der lateinischen Bibel, besonders des lateinischen Alten Testaments, liegen vollständig im Dunklen. Bereits Augustin hat nichts mehr über sie gewußt. Wenn er (De doctrina christ. II, 11) sagt: „Qui scripturas ex Hebraea lingua in Graecam verterunt, numerari possunt, Latini autem interpretes nullo modo. ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex Graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari (man vgl. des Papias Bericht über die Übersetzung der hebräischen Logia des Matthäus bei Euseb., h. e. III, 39), so ist das natürlich kein geschichtlicher Bericht, sondern Konjektur. Immerhin weiß auch er nichts von vorchristlichen Übersetzungen des A. T.s ins Lateinische. Die Untersuchung müßte zeigen, ob die Sprache (das Vulgärlatein) es verbietet, über das 2. Jahrhundert mit den lateinischen Übersetzungen hinaufzugehen, und ob sie nicht inhaltlich Spuren zeigen, daß Christen die Übersetzer waren. Rönsch, Itala und Vulgata (1875) wirft die Frage, ob nicht das A. T. oder einige Bücher desselben schon von Juden ins Lateinische übersetzt sind, gar nicht auf — vielleicht mit Recht.

durch Berufung auf die h. Schriften und durch Exegese nur schwer oder überhaupt nicht mehr wiederherstellen läßt. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts müssen sich die h. Schriften für den gebildeteren Teil der Christen im Orient und Okzident als ein ungeheures Schlachtfeld dargestellt haben, auf welchem fortgesetzt die heißesten Kämpfe geführt wurden und auf den sich die stärkste Macht, die große Kirche, dauernd von ganz verschiedenen Gegnern, die ihr gegenüber aber verbündet waren, bedrängt sah. Unter solchen Umständen schuf sich die Kirche zwei neue Burgen oder baute sie sich vielmehr nun erst als Zentralfestungen aus — die apostolische Glaubenslehre und das apostolische, die Wahrheit garantierende Amt der Bischöfe. Hierher verlegte sie die Religion selbst und konnte von hier aus nun auch den großen Kampfplatz der h. Schriften mit neuen Mitteln schützen und unter Feuer halten, indem sie ihn gleichzeitig durch feste Bestimmungen in bezug auf den Kreis der neuen heiligen Schriften (Schöpfung des Neuen Testaments) abgrenzte [1].

Wahrlich, es hätte nahe gelegen, den gefährlichen Streitigkeiten dadurch ein Ende zu bereiten, daß man die h. Schriften der Öffentlichkeit entzog und alle Kontroversen durch die Erklärung beendigte, diese Schriften seien allein der Kirche d. h. dem Klerus gegeben, profane Hände hätten sich daher mit ihnen überhaupt nicht zu befassen! Wenn man es verbot, das Taufsymbol abzuschreiben, wenn man einen Teil des Gottesdienstes profanen Augen entzog, Taufe und Abendmahl als Mysterien ausbildete, dem Umfang der heiligen Schriften Grenzen steckte, vieles Ähnliche unternahm und dies alles allmählich in dem größten Teile der Christenheit in West und Ost durchzusetzen wirklich die Macht hatte — so hätte augenscheinlich die Kraft auch nicht gefehlt, den Laien die Bibel zu entziehen, sie ausschließlich dem Klerus zu vorsichtigem Gebrauch zu überantworten und sich so mit einem Schlage von den unbequemsten und gefährlichsten Streitigkeiten zu befreien!

Niemand in der Kirche hat daran gedacht — eine

1) Hierüber s. meine „Dogmengeschichte" I⁴ S. 353—425. Eine umfassende und originale Untersuchung hat Kunze veröffentlicht: „Glaubensregel, heilige Schrift u. Taufbekenntnis" (1899), die gewisse Lücken der früheren Forschung ergänzt hat, aber nicht ohne Einseitigkeit verfahren ist.

der erstaunlichsten Tatsachen der inneren Kirchengeschichte, die stärker als jede andere davon Zeugnis ablegt, daß ein nicht geringes Maß religiöser Selbständigkeit fort und fort als selbstverständlich erachtet wurde oder wohl richtiger — daß der erbauenden und heiligenden Kraft der heiligen Bücher keine Schranken ihrer Wirksamkeit gezogen werden durften! Selbst Tertullian, der von allen Vätern am stärksten auf die Glaubensregel pocht und in bezug auf die durchschlagende Kraft und Sicherheit des kirchlichen Verständnisses der h. Schriften die trübsten Erfahrungen gemacht hat, selbst er denkt nicht entfernt daran, den kirchlichen Laien den Gebrauch dieser Schriften zu verbieten oder einzuschränken. Den Häretikern freilich spricht er jedes Verhältnis zu ihnen ab und erklärt es für eine Unverschämtheit, daß sie sich überhaupt über sie äußern, und die katholischen Christen warnt er davor, sich mit den Ketzern in einen Streit über die h. Schriften einzulassen; aber das ist auch die einzige Beschränkung, die er ihnen nahelegt. Daß sie aber selbst die h. Schriften respektvoll dem Klerus überlassen sollen, dieser Gedanke liegt ganz außerhalb seines Gesichtskreises; vielmehr können und sollen sie sie fleißig lesen und in ihnen — natürlich stets unter der Führung der Glaubensregel — suchen und forschen[1].

---

1) Die Schrift Tertullians de praescr. haer. (s. besonders c. 8—12. 14—19. 41) ist deshalb in diesem Zusammenhang von so durchschlagender Bedeutung, weil sie bekanntlich zu ihrer Folie die verzweifelte Einsicht hat, daß mit der Schrift gegen die Häretiker nichts auszurichten sei. Tertullian flüchtet daher zur Glaubensregel und zu dem Episkopat bzw. den apostolischen Lehrern, die ihre Authentie garantieren. Wie nahe hätte es ihm gelegen, die Schrift in derselben Weise mit den Bischöfen und den apostolischen Lehrern zu verknüpfen. Aber nichts davon findet sich in seinen Ausführungen! Die Schrift ist ihm vielmehr eine absolute Größe für sich, und ebenso gewiß und selbstverständlich ist es ihm, daß sie, was sie sagt, jedem Einzelnen sagt und jeder Einzelne direkten Zutritt zu ihr hat. Eben deshalb muß er trotz aller versuchten Winkelzüge zugestehen, daß das „Quaerite (in scripturis)“ Allen gesagt ist. Kein Eindruck ist angesichts dieses Traktats sicherer als der, daß es dem Klerus nicht zusteht, Anordnungen betreffend den Schriftgebrauch zu geben. Nur raten und warnen kann er, nicht vorwitzig in der Schrift zu forschen, damit man nicht über dem Forschen den Glauben verliere; aber nicht einmal am Horizonte und nicht einmal schattenhaft taucht die

Aber selbst jene Beschränkung, der Tertullian so eifrig das Wort redet, sich mit den Ketzern nicht in einen Streit über das Verständnis der h. Schrift einzulassen, d. h. also ihnen gegenüber auf den Schriftbeweis zu verzichten, war ganz undurchführbar, muß als ein bloß theoretisches Refugium gelten und ist auch von Tertullian selbst vernachlässigt worden[1]. Auch Irenäus sucht zwar nachzuweisen, daß der Beweis für die Wahrheit der kirchlichen Fassung der Lehre ohne Rekurs auf die h. Schriften geliefert werden kann[2]; aber er weiß sehr wohl, daß die Kirche trotzdem niemals und in keiner Situation auf den Schriftbeweis verzichten darf, weil nur die h. Schriften — und nicht die Glaubensregel — die direkten effata divina enthalten, an denen sich alles Kirchliche bewähren muß. Er weiß das und handelt darnach[3]: in seinem großen ketzerbestreitenden Werk nimmt der Schriftbeweis den breitesten Raum ein[4]. Nicht anders denken und verfahren Clemens Alexandrinus, Hippolyt und Origenes. Somit erlebte der Gebrauch der h. Schriften in jenem Zeitalter in keiner Weise eine Einschränkung. Auch wird trotz aller bösen Erfahrungen die Fiktion festgehalten — sie mußte festgehalten werden, wenn man doch an eine Einschränkung des Gebrauchs der Bibel nicht denken durfte —, daß die h. Schriften schlechthin unzweideutig und klar seien[5]. Nur einige

„rettende" Möglichkeit auf, den Schriftgebrauch durch den Klerus zu beschränken.

1) Man vgl. sein großes Werk gegen Marcion und seine anderen ketzerbestreitenden Werke, in denen sämtlich der Schriftbeweis die Hauptsache ist.

2) In dieser Hinsicht sind ihm die Kirchen „sine literis", die barbarischen Kirchen, von Wichtigkeit, s. I, 10 u. III, 4.

3) Iren. l. II fin. III—V.

4) Zu den großen Besitztümern der Kirche gehört nach Irenäus (IV, 33, 8) die tractatio plenissima scripturarum und die lectio sine falsatione.

5) S. z. B. Iren. II, 27, 2: „Cum itaque universae scripturae, et prophetiae et evangelia, in aperto et sine ambiguitate et similiter ab omnibus audiri possint" usw. Komplizierter sind hier die Vorstellungen der alexandrinischen Theologen; aber ihre Überzeugungen von dem geheimen, nur dem Gnostiker sich entschleiernden Sinn der h. Schriften und von einer neben der öffentlichen Tradition von Christus herstammenden geheimen Tradition tangieren nicht die Vorstellung, daß eben diese Schriften eine

gnostische Sekten waren so einsichtig, einige Schriften, bzw. Teile derselben, als dem Laien (dem Nicht-Gnostiker) unverständlich zu bezeichnen [1].

In welchem Umfange die h. Schriften im privaten und häuslichen Gebrauche standen, läßt sich erst in dieser Periode an zahlreichen Zeugnissen erkennen, die zugleich einen Rückschluß auf die älteren Zeiten zulassen. „Zur Kirche soll man seine Zuflucht nehmen", sagt Irenäus, „sich in ihrem Schoße erziehen und durch die h. Schriften (dominicae scripturae) ernähren lassen." Wie das gemeint ist, gibt das Folgende an: „Die Kirche ist als das Paradies in diese Welt gepflanzt; von allen Bäumen des Paradieses sollt ihr essen, d. h. esset von einer jeden göttlichen Schrift" [2]. Das deutet auf einen uneingeschränkten Gebrauch [3]. Daß dieser unter einer gewissen Aufsicht der Presbyter stand, könnte man aus den Worten IV, 33, 1 schließen wollen, wo es heißt: „Post deinde et omnis sermo ei [dem richtig Gläubigen] constabit, si et scripturas diligenter legerit apud eos qui in ecclesia sunt presbyteri, apud quos est apostolica doctrina [4]." Allein das „apud eos etc." drückt nur die Zugehörigkeit zur großen Kirche als notwendige Voraus-

Seite haben, nach der sie Allen zugänglich und verständlich sind. Geheime Schriften kennen die Alexandriner nicht.

1) S. Iren. II, 27, 3 (III, 5 u. sonst): „Quia enim de excogitato eorum qui contraria opinantur patre nihil aperte neque ipsa dictione (αὐτολεξεί) neque sine controversia in nulla omnino dictum sit scriptura, et ipsi testantur dicentes in absconso haec eadem salvatorem docuisse non omnes, sed aliquos discipulorum qui possunt capere, et per argumenta et aenigmata et parabolas ab eo significata intelligentibus". Es ist wahrscheinlich, daß die Valentinianer, wie sie ihre Lehren nur stufenmäßig ihren Katechumenen entschleierten, so auch Teile der h. Schrift zunächst verborgen hielten; doch ist uns Genaueres nicht bekannt.

2) Iren. V, 20, 2.

3) An Handschriften kann es nicht gefehlt haben, sind doch dem Irenäus (V, 30, 1) allein in bezug auf die Apokalypse Johannis zahlreiche Handschriften zu Gesicht gekommen. Er spricht von *πάντες οἱ σπουδαῖοι καὶ ἀρχαῖοι ἀντίγραφοι* dieses Buches, kennt also alte und junge Handschriften und wiederum bessere und schlechtere. Diese können nicht sämtlich im Besitze der Gemeinde oder von Gemeinden gewesen sein, sondern sind auch im Privatbesitz zu suchen.

4) Es ist möglich, daß Lessing diese Stelle bei seiner unrichtigen 9. These (s. o. S. 10) vorgeschwebt hat.

setzung aus und kann schlechterdings nicht von einer Beaufsichtigung der Schriftlektüre verstanden werden. Hätte Irenäus eine solche im Sinne gehabt, so hätte er sich anders ausdrücken und auch an anderen Stellen diese Regel einschärfen müssen. Nicht an eine Kontrolle der Bibellektüre im Einzelnen denkt er, sondern an das große Steuer der richtigen Schriftauslegung, welches nur im Verbande mit den Leitenden der katholisch-apostolischen Kirche, den Presbytern, sicher gegeben ist. Will man diese Erklärung nicht gelten lassen, so muß man die Stelle so verstehen, daß die Zahl der Bibeln noch gering war und man sie daher bei den Presbytern aufsuchen mußte. Wahrscheinlich aber ist diese Erklärung nicht.

Möglichst ein jeder soll in diesem Verbande die h. Schriften für sich lesen, wenn er als Christ vorwärts schreiten will — das ist des Irenäus Meinung, und diese Meinung teilen auch die anderen altkatholischen Väter[1]. Das wird besonders deutlich, wenn wir von Clemens und Tertullian hören, daß Eheleute zusammen die h. Schrift lesen sollen. Augenscheinlich handelt es sich hier um eine Regel für Christenhäuser, die schon seit langem bestand. Clemens schreibt, daß die Eheleute den Tag mit Gebet und Lesen (d. h. Lektüre der h. Schrift) und guten Werken zubringen sollen[2], und Tertullian fragt in bezug auf die gemischten Ehen, deren Zulässigkeit er verwirft: „Quae dei mentio, quae Christi invocatio, ubi fomenta fidei de scriptura-

---

1) Auch der hierarchische Cyprian macht hier keine Ausnahme, wie denn überhaupt von den Spannungen Hierarchie und Bibel oder Hierarchie und Bibel gegenüber den Laien schlechterdings noch nichts zu bemerken ist. In der Schrift de zelo et livore 16 schreibt er: „Sit in manibus divina lectio, in sensibus dominica cogitatio“. So beendet auch Novatian (Pseudocyprian) seine adlocutio de bono pudicitiae mit den Worten: „Ego pauca dictavi, quoniam non est propositum volumina scribere . . . vos scripturas aspicite, exempla vobis de ipsis praeceptis huius rei maiora conquirite!“ Der Redner setzt, sei es auch ideell, voraus, daß die Bibel in Aller Hände ist. Ob aber in der berühmten Abercius-Inschrift (ihre Kirchlichkeit vorausgesetzt) Abercius wirklich von sich erzählt, er habe auf seiner Reise ein Exemplar der Briefe des Paulus bei sich getragen (wie der Kämmerer aus dem Mohrenland den Jesajas), ist bekanntlich zweifelhaft (s. Texte u. Unters. Bd. 12, H. 4b S. 4 ff.).

2) Paedag. II, 10, 96: . . . ὁπηνίκα εὐχῆς καὶ ἀναγνώσεως καὶ τῶν μεθ' ἡμέραν εὐεργῶν ἔργων ὁ καιρός.

rum interiectione [interlectione?][1]". Also gehört das Bibellesen zur idealen christlichen Lebensführung. Das geht auch schlagend aus dem umfangreichen 12. Kapitel des 3. Buches des Pädagogen des Clemens hervor[2], das eine Anleitung zum stufenmäßigen Eindringen in die h. Schriften für die Geförderten durch eigene Lektüre bringt. Auch die passendste Zeit für das Bibellesen gibt Clemens an, nämlich vor der Hauptmahlzeit[3]. Die allgemeine Zugänglichkeit der h. Schriften wird von demselben Kirchenvater ausdrücklich hervorgehoben[4], und entschleiert sich auch ihr tieferer Sinn nur dem fortgeschrittenen Gnostiker, so sind die Schriften doch für jeden in ihrem schlichten Verständnisse deutlich[5], und er muß sich ihrer bemächtigen, wenn sein Glaube nicht ein grundloser, sondern ein fundamentierter sein soll[6].

Tertullian fordert im Apologeticus (c. 31) seine heidnischen Leser auf, die h. Schriften einzusehen, „quas neque ipsi subprimimus et plerique casus ad extraneos transferunt"[7]. Daß

---

1) Ad uxor. II, 6. Daß vom häuslichen Leben die Rede ist, zeigt der Kontext.

2) Paedag. III, 12, 87: *Ὅσα μὲν οὖν οἴκοι παραφυλακτέον καὶ ὡς τὸν βίον ἐπανορθωτέον.* Beiläufige Wendungen in den theologischen Schriften dieser Zeit, die privates Bibellesen voraussetzen, sind häufig, s. z. B. Hippolyt, in Daniel IV, 15 p. 222: *Δεῖ πάντα ἄνθρωπον τὸν ἐντυγχάνοντα ταῖς θείαις γραφαῖς μιμεῖσθαι τὸν προφήτην Δανιήλ.*

3) Strom. VII, 7, 49: *αἱ πρὸ τῆς ἑστιάσεως ἐντεύξεις τῶν γραφῶν.* Auch dies wird alte Gewohnheit sein und stammt vielleicht schon von den Juden her.

4) Strom. I, 7, 38: *Διὰ τοῦτο Ἑλλήνων φωνῇ ἡρμηνεύθησαν αἱ γραφαί, ὡς μὴ πρόφασιν ἀγνοίας προβάλλεσθαι δυνηθῆναί ποτε αὐτούς.* Strom. VII, 16, 97 heißen die h. Schriften *τὰ ἐν μέσῳ καὶ πρόχειρα.* Um so beklagenswerter ist es, daß die Ketzer *ψεύσματα* und *πλάσματα* aufbringen, *ἵνα δὴ εὐλόγως δόξωσι μὴ προσίεσθαι τὰς γραφάς* (Strom. VII, 16, 99).

5) Clemens (Strom. VI, 15, 131) bezieht sich auf einen Vorgang, den Hermas erzählt, und fährt dann fort: *Ἐδήλου δ' ἄρα τὴν μὲν γραφὴν πρόδηλον εἶναι πᾶσι κατὰ τὴν ψιλὴν ἀνάγνωσιν ἐκλαμβανομένην, καὶ ταύτην εἶναι τὴν πίστιν στοιχείων τάξιν ἔχουσαν.*

6) Strom. VII, 16, 95. 96.

7) Der Kuriosität wegen sei erwähnt, daß Walch a. a. O. S. 52 übersetzt: „die so viele besondere Pflichten gegen Nichtchristen vorschreiben"!! Schon Lessing hat den schweren Übersetzungsfehler in seinem Sendschreiben an Walch moniert.

sie seiner Aufforderung Folge leisten würden, glaubt er selbst nicht. Sie verschließen sich absichtlich gegen die Wahrheit, sagt er, und weisen sie ab. In dem Traktat „De testimonio animae" (c. 1) klagt er bitter: „Tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo venit nisi iam Christianus". Diese Konstatierung ist wichtig! Celsus war fast ein weißer Rabe[1]. Die heiligen Schriften der Christen gehörten um das Jahr 200 noch nicht zur „Literatur", so wenig wie heute die Traktate der Heilsarmee zur Literatur gehören. Dennoch ist die Behauptung: „ad quas nemo venit nisi iam Christianus", übertrieben, wie immer bei Tertullian; auch waren es nicht nur „plerique casus", welche Nichtchristen mit ihnen bekannt machten, sondern die Christen bemühten sich („non subprimimus"), sie den Griechen nahe zu bringen, wo nur eine Hoffnung auf Verständnis vorhanden war[2]. Da sich die h. Schriften, vollständig oder in Teilen, in vielen christlichen Familien befanden[3], so konnten sie leicht zugänglich gemacht werden.

---

1) Vgl. Norden, Kunstprosa S. 517 f.: „Man kann sich den Kreis derjenigen Heiden, welche das Neue Testament überhaupt lasen, gar nicht klein genug denken . . . ich glaube nicht zu irren, wenn ich behaupte, daß Heiden nur dann das N. T. gelesen haben, wenn sie es widerlegen wollten".

2) Man vergleiche die Erzählung Justins von seiner Bekehrung. Die zahlreichen und sorgfältig zusammengestellten Bibelstellen in manchen Apologien wollen auch als Auszüge aus der Bibel für Leser, die sonst von der Bibel keine Notiz nahmen, gewürdigt sein.

3) Diese Tatsache, die hinreichend sicher ist, läßt sich aber nicht aus dem Traktat De coron. 1 beweisen. Die Worte: „Nec dubito quosdam [quasdam H] scripturas [scriptore D; secundum scripturas B sec. m.] emigrare, sarcinas expedire, fugae accingi de civitate in civitatem", können nicht übersetzt werden: „daß einige ihre Bibeln fortschaffen". Zur Not könnte ja „emigrare" = „emigrare facere" sein (man beruft sich hierfür auf Ps. 51, 7 Vulg.); aber wenn sie selbst auswandern, warum sollten sie ihre Bibeln nicht mitnehmen? Dazu kommt, daß diese Sorge um die Bibeln wohl in der Diokletianischen Verfolgung angebracht war, aber nicht ebenso hundert Jahre früher. Ist der Text in Ordnung („secundum" ist eine Verlegenheitkonjektur), was mir nicht sicher ist, so muß man mit Walch u. a. „emigrare" mit „überschreiten" übersetzen. Inwiefern sie die Anordnung Matth. 10, 24 überschreiten, während sie sie anscheinend erfüllen, sagt Tertullian in einem gleichzeitigen Traktat: die Anordnung galt nur den Aposteln. Daß Tertullian „emigrare" wählt, ist ein in Rücksicht auf das Folgende gemachtes Wortspiel.

Eben diese Tatsache, daß sich die h. Schriften häufig in den christlichen Häusern — natürlich der Wohlhabenderen — befanden, geht aus zahlreichen Zeugnissen des 3. Jahrhunderts hervor. Die ausführlichste Urkunde darüber besitzen wir in der syrisch erhaltenen „Apostolischen Didaskalia", und sie mag hier statt vieler anderer Stellen stehen. Sie ist namentlich deshalb ausgezeichnet, weil sie zeigt, daß man darauf hingearbeitet hat, auch das Literatur- und Lesebedürfnis der Gebildeteren auf die h. Schriften abzulenken und durch sie zu befriedigen, um so die „schlechte" Literatur — sei es die wirklich schlechte, sei es die profane überhaupt — aus den christlichen Kreisen zu verbannen. Es heißt in der Didaskalia:[1]

„Wenn du wohlhabend bist und kein Handwerk nötig hast, um davon zu leben, so streife nicht umher und treibe dich nicht nutzlos herum, sondern sei eifrig zu jeder Zeit, die Gläubigen und Gesinnungsgenossen zu besuchen. Denke mit ihnen nach und unterrichte dich über die lebendigen Worte. Und wenn nicht, sitze zu Hause und lies im Gesetz, im Buch der Könige und der Propheten und im Evangelium, der Erfüllung jener. Von allen Schriften der Heiden jedoch halte dich fern. Denn was willst du mit den fremden Worten oder den Gesetzen und falschen Prophezeiungen, die junge Leute sogar vom Glauben abbringen? Was fehlt dir denn an dem Worte Gottes, daß du auf diese Geschichten der Heiden dich stürzest? Wenn du Geschichtsberichte lesen willst, so hast du das Buch der Könige, wenn aber die Weisen und Philosophen, so hast du die Propheten, bei denen du mehr Weisheit und Verstand findest, als (bei den) Weisen und Philosophen; denn es sind die Worte des Einen, allein weisen Gottes. Und wenn du Hymnen begehrst, so hast du die Psalmen Davids, und wenn (etwas über) den Anfang der Welt, so hast du die Genesis des großen Moses, und wenn Gesetze und Vorschriften, so hast du das Gesetz, das herrliche Buch Gottes des Herrn. Aller jener fremden Dinge also, die dawider sind, enthalte dich gänzlich. Indessen, wenn du im Gesetz liest, so hüte dich vor der Wiederholung des Gesetzes (dem Zeremonialgesetz) . . . .; denn unser Erlöser ist

1) S. Achelis und Flemming in den Texten u. Unters. Bd. 25, Heft 1 (1904) S. 5f.

um keiner anderen Sache willen gekommen, als das Gesetz zu erfüllen und uns von den Banden der Wiederholung des Gesetzes zu befreien. . . . Du nun, der du ohne die Schwere dieser Lasten bist, lies das einfache Gesetz, welches mit dem Evangelium übereinstimmt, und auch im Evangelium selbst und in den Propheten, ebenso im Buche der Könige, damit du weißt, wie viele Könige gerecht waren, die sind auch in dieser Welt durch Gott den Herrn zu Ansehen gelangt und sind in der Verheißung Gottes auf das ewige Leben geblieben. Die Könige aber, welche von Gott abfielen und den Götzen dienten, sind nach Verdienst durch ein schnelles Gericht grausam zugrunde gegangen und des Reiches Gottes beraubt worden, und anstatt der Ruhe litten sie Pein. Wenn du dies also liest, wirst du sehr im Glauben wachsen und zunehmen."

Wir lernen hier die Bemühungen um Verbreitung des Bibellesens von einer neuen Seite kennen! Es galt, die heidnische Literatur zu verdrängen, und das hoffte man durch die Bibel mit ihrem, mannigfaltigen und verschiedenen Bedürfnissen entgegenkommenden, Inhalte zu erreichen[1]. Förmliche Verbote, heidnisch-religiöse und ketzerische Schriften nicht zu lesen, sind

---

1) Auch dem Besuche der Schauspiele gegenüber wird von Novatian auf den reichen dramatischen Inhalt der h. Schriften hingewiesen, deren Lektüre den Genuß der Schauspiele zu ersetzen vermag; s. de spect. 10: „Scripturis sacris incumbat Christianus fidelis: ibi inveniet condigna fidei spectacula. videbit instituentem deum mundum suum et cum ceteris animalibus homines illam admirabilem fabricam melioremque facientem. spectabit mundum in delictis suis(!), iusta naufragia, piorum praemia impiorumque supplicia, maria populo siccata et de petra rursus populo maria porrecta. spectabit de caelo descendentes messes, non ex areis aratro impressas. inspiciet flumina transitus siccas refrenatis aquarum agminibus exhibentia. videbit in quibusdam fidem cum igne luctantem, religione superatas feras et in mansuetudinem conversas. intuebitur et animas ab ipsa iam morte revocatas. considerabit etiam de sepulcris ad mirabiles ipsorum consummatorum iam vitas corporum redactas. et in his omnibus iam maius videbit spectaculum, diabolum illum, qui totum detriumphaverat mundum, sub pedibus Christi iacentem!" Die Bibel interessanter und aufregender als die Schauspiele! Tertullian verweist in einem ähnlichen Zusammenhang nicht deutlich auf die private Bibellektüre, wohl aber sagt auch er (de spect. 29): Si scenicae doctrinae delectant, satis nobis litterarum est, satis versuum est, satis sententiarum, satis etiam canticorum, satis vocum, nec fabulae, sed veritates, nec strophae, sed simplicitates.

in der vorkonstantinischen Kirche nicht ergangen. Aber während man die historische und philosophische Literatur im allgemeinen freiließ — doch galt auch hier die Mahnung des Apostels[1]: „Lasset euch nicht durch die Philosophie verführen“ —, ja sie für die notwendige weltliche Bildung und auch für die Apologetik gar nicht entbehren konnte, war es von Anfang an selbstverständlich, daß sich der Christ von der schmutzigen Belletristrik, den frivolen und obscönen Dramen, den magischen Büchern und den fremden Religionsbüchern fern zu halten habe. Und noch selbstverständlicher war es, daß er alle ketzerische Lektüre zu meiden habe. Wenn er mit einem Häretiker nicht umgehen, nicht mit ihm essen, ihn nicht grüßen durfte[2], ja, wenn ihm schon das bloße Anhören ketzerischer Worte unerträglich sein sollte[3], so durfte er noch viel weniger seine Bücher lesen[4]. In dieser Richtung hat sogar schon in unserem Zeitalter eine gewisse Kontrolle bestanden, wenn auch keine förmliche, wie die lehrreiche Geschichte, die Dionysius der Große von sich selbst erzählt, bezeugt[5]. Daß aber in eben dieses Zeitalter die

---

1) Koloss. 2, 8. 2) II Joh. 10; Tit. 3, 10 usw.

3) S. Polykarp bei Euseb., h. e. V, 20, 7.

4) Wie uns das Muratorische Fragment belehrt, fügte man schon um das J. 200 dem Kataloge heiliger Schriften, die in die Kirche aufgenommen sind, in einer Appendix (oder auch schon im Text) die Bezeichnungen dessen an, was man als häretisch verwarf. Waren solche Kataloge auch zunächst bestimmt, die beim Gottesdienst zu gebrauchenden Schriften kenntlich zu machen, so sollten sie doch auch für die Privatlektüre gültig sein. Indessen hat man dieser doch in der älteren Zeit weitere Grenzen gezogen. Tertullian weist de bapt. 17 den Versuch zurück, ein Taufrecht der Frauen aus den Acta Pauli zu begründen, da dieses Buch eine junge Fälschung, wenn auch eine gutgemeinte, sei; aber er sagt kein Wort darüber, daß man diese Schrift nicht lesen dürfe („Quodsi qui Pauli perperam scripta legunt, exemplum Theclae defendunt etc.“).

5) Dionys., ep. ad Philem. bei Euseb., h. e. VII, 7: *Ἐγὼ δὲ καὶ τοῖς συντάγμασι καὶ ταῖς παραδόσεσι τῶν αἱρετικῶν ἐνέτυχον, χραίνων μέν μου πρὸς ὀλίγον τὴν ψυχὴν ταῖς παμμιάροις αὐτῶν ἐπιθυμήσεσιν, ὄνησιν δ᾽ οὖν ἀπ᾽ αὐτῶν ταύτην λαμβάνων, τὸ ἐξελέγχειν αὐτοὺς παρ᾽ ἐμαυτῷ καὶ πολὺ πλέον βδελύττεσθαι. καὶ δή τινος ἀδελφοῦ τῶν πρεσβυτέρων* [hat er eine berufsmäßige Kontrolle ausgeübt?] *με ἀπείργοντος καὶ δεδιττομένου συμφύρεσθαι τῷ τῆς πονηρίας αὐτῶν βορβόρῳ· λυμανεῖσθαι γὰρ τὴν ψυχὴν τὴν ἐμαυτοῦ, καὶ ἀληθῆ γε λέγοντος, ὡς ᾐσθόμην· ὅραμα θεόπεμπτον προσελθὸν ἐπέρρωσέ με* [eines so drastischen Mittels bedurfte

Anfänge der Bestrebungen fallen, die profane Literatur überhaupt beiseite zu schieben, und daß die Bibel dafür angespannt wurde, lehrt die Didaskalia. Gewiß wäre dies schon in früherer Zeit geschehen, wenn schon damals ein starkes Bedürfnis nach solchen Maßregeln vorhanden gewesen wäre. Aber die Zahl der gebildeten Christen war noch verhältnismäßig gering, und es ist sogar wahrscheinlich, daß man unter solchen Umständen in den Gemeinden umgekehrt noch stolz darauf war, Männer als christliche Brüder zu begrüßen, die den Plato und Sophokles kannten und in alle Wissenschaften hineingeschaut hatten. Erhielt doch Justin noch im zweiten Jahrhundert in den christlichen Gemeinden neben dem Ehrennamen „der Märtyrer" auch den anderen: „der Philosoph"!

Daß in solche Häuser, in welchen keine Bibeln vorhanden waren, Brüder kamen und in Erbauungsstunden die h. Schriften vorlasen[1], dafür besitzen wir zwei Zeugnisse in dem pseudo-

---

es also], *καὶ λόγος πρός με γενόμενος προσέταξε διαρρήδην λέγων· Πᾶσιν ἐντύγχανε οἷς ἂν εἰς χεῖρας λάβοις· διευθύνειν γὰρ ἕκαστα καὶ δοκιμάζειν ἱκανὸς εἶ, καί σοι γέγονε τοῦτο ἐξ ἀρχῆς καὶ τῆς πίστεως αἴτιον* [hiernach scheint Dionysius durch vergleichende religionsphilosophische Studien zum Glauben gekommen zu sein]. *ἀπεδεξάμην τὸ ὅραμα, ὡς ἀποστολικῇ φωνῇ συντρέχον τῇ λεγούσῃ πρὸς δυνατωτέρους* [apokryphes Herrenwort]· *Γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται.* Man könnte hierher auch die Geschichte ziehen, die uns von Eusebius berichtet wird (h. e. VI, 12) über den Bischof Serapion von Antiochien und die Gemeinde von Rhossus, das Petrusevangelium betreffend. Allein es handelt sich hier m. E. nicht um privates Lesen, sondern um die öffentliche Vorlesung. Übrigens hätte Lessing versuchen können, seine Annahme, daß das Bibellesen jedesmal von der Erlaubnis des Bischofs bzw. Klerus abhängig gewesen sei, durch diese Erzählung zu stützen. Allein die Stelle ist doch dafür nicht geeignet; denn sie zeigt nur, daß der Bischof eine Entscheidung traf, als sich in der Gemeinde ein Streit erhoben hatte, ob das Petrusevangelium der Vorlesung würdig sei oder nicht. Daß er in solchen Fällen angerufen wurde bzw. selbständig eingriff, war selbstverständlich.

1) Daß es neben den Hauptgottesdiensten auch kleinere, mehr oder weniger formlose Versammlungen fort und fort gegeben hat, in welchen neben anderem auch heilige Bücher vorgelesen worden sind, ist a priori gewiß; denn der Hauptgottesdienst in einem besonderen Raum ist ja aus formloseren Hausgottesdiensten herausgewachsen, und das Bedürfnis nach solchen ist — auch wenn man von der relativen Seltenheit des Hauptgottesdienstes absieht — durch ihn nicht vollständig gedeckt. Auf Nebengottesdienste, die ihm nicht ungefährlich dünken, spielt Ignatius an; aus

klementinischen Brief De virginitate. Hier heißt es, indem ein Unfug bekämpft wird, der unter diesem Vorwande sich eingeschlichen hatte, von gewissen Leuten[1]: „Alii circumeunt per domos virginum fratrum aut sororum sub praetextu visitandi illos aut legendi scripturas aut exorcizandi eos aut docendi". Und an einer anderen Stelle[2]: „Propterea non psallimus gentilibus neque scripturas illis praelegimus". Von einer Geschichte, wie die der Susanna nimmt Hippolyt an, daß sie in weitesten Kreisen gelesen wird[3]: „Ich bitte nun alle, welche diese Schrift lesen, Frauen und Jungfrauen, Kleine und Große, daß sie das Gericht Gottes vor Augen habend, ihr nachahmen, damit auch ihr Lohn von Gott empfanget . . . Ihr Männer nun, nacheifernd usw." Der tiefste Grund, warum jeder Christ die Bibel lesen soll, liegt aber schließlich darin, daß jeder Gott so häufig wie

---

Hermas, Vis. II, 4, 3 kann man auf Nebenversammlungen schließen, und religiöse Konventikel, in denen aus den h. Schriften gelesen wurde, lassen sich ebenso für das 3. Jahrhundert nachweisen, wie für jedes folgende. Zahn (Gesch. des NTlichen Kanons II S. 111 ff.) hat nun gemeint, auf solche Nebenversammlungen die Worte des Muratorischen Fragments über den Hirten des Hermas beziehen zu sollen: „legi eum quidem oportet, se publicare vero in ecclesia populo . . . in finem temporum non potest". Allein wenn hier die Unterscheidung „Nebenversammlung — Hauptgottesdienst" gemeint wäre, müßte das m. E. deutlich gesagt sein. Daher ist es geboten, das „legi" einfach auf Privatlektüre zu beziehen, die freilich dadurch einen auffallenden Akzent bekommt, daß sie für den Hermas nicht nur gestattet, sondern gefordert wird. Das kann nur bedeuten: „die Prophetien und Offenbarungen des Hirten müssen den Gläubigen unvergeßlich bleiben". Immerhin haben wir hier die einzige Stelle in der älteren Literatur, in der ausgesprochen wird, daß Schriften fortgesetzt gelesen werden sollen, die auf kanonischen Rang doch keinen Anspruch haben, und in der folgerecht die Privatlektüre in Anspruch genommen wird. Sachlich kommt übrigens diese Erklärung der Stelle der Zahnschen ziemlich nahe, es sei denn, daß man es mit Jülicher (Theol. Lit.-Ztg. 1889 Col. 168) für statthaft hält, „oportet" nicht mit „soll", sondern mit „darf" zu übersetzen.

1) I, 10.

2) II, 6. Das Umhergehen christlicher Lehrer in den Häusern, um Schriftstellen vorzulesen, bezeugt auch Porphyrius bei Makarius Magnes (III, 5): . . . *ἀμέλει γοῦν χθές, οὐ πάλαι, γυναιξὶν εὐσχήμοσι ταῦτ' ἐπαναγινώσκοντες· Πώλησόν σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δὸς πτωχοῖς, καὶ ἕξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς.*

3) Comm. in Daniel I, 22 p. 34.

möglich reden hören soll, wie er selbst so häufig wie möglich zu Gott sprechen soll. Oratio und lectio gehören daher zusammen: das ist an zahllosen Stellen von den späteren Vätern ausgesprochen; aber ganz klar sagt es schon Cyprian. Er schreibt dem Donatus (c. 15): „Sit tibi vel oratio adsidua vel lectio; nunc cum deo loquere, nunc deus tecum“[1].

Daß häusliches Bibellesen häufig gewesen sein muß, läßt sich endlich durch einen Schluß a minore ad maius sicherstellen, nämlich aus der Verbreitung der nicht-biblischen christlichen Literatur. Es ist natürlich schwer, hier ein sicheres Bild zu gewinnen; aber man hat doch den Eindruck, daß den „Laien“ in der christlichen Religion sehr viel mehr zugemutet worden ist in bezug auf theologische und erbauliche Lektüre als in anderen Religionen. Der geistige Charakter dieser Religion zeigte sich auch hier. Wieviele theologische Schriften sind

1) Weil die „lectio“ den redenden Gott selbst darstellt, so ist Schriftverfälschung das schlimmste Verbrechen. Es ist, sagt Justin Dial. 73, schlimmer als die Aufrichtung des goldenen Kalbes, als das Molochopfer und Prophetenmord. Dennoch fehlte sie nicht, und die private Verbreitung der h. Schriften kam ihr entgegen. Aus dem Dialog des Justin selbst lernen wir christliche Interpolationen des Alten Testaments kennen. Von ihnen sind natürlich die Fälle zu unterscheiden, wo Laien eine Recensio der Bibeltexte vornehmen in der Überzeugung, sie zu verbessern. Das bedeutendste Beispiel dafür ist der Text des Marcion, der freilich nichts verbessert, sondern alles verfälscht hat. Zahlreiche Bemühungen um die h. Texte sind uns von den Theodotianern in Rom berichtet (um d. J. 200); leider sind sie uns im Einzelnen nicht bekannt; ganz deutlich handelt es sich aber dabei um Handschriften, die im Privatbesitz sind (Hippol. bei Euseb., h. e. V, 28, 15 sq.): *ταῖς θείαις γραφαῖς ἀφόβως ἐπέβαλον τὰς χεῖρας, λέγοντες αὐτὰς διωρθωκέναι. καὶ ὅτι τοῦτο μὴ καταψευδόμενος αὐτῶν λέγω, ὁ βουλόμενος δύναται μαθεῖν. εἰ γάρ τις θελήσει συγκομίσας αὐτῶν ἑκάστου τὰ ἀντίγραφα ἐξετάζειν πρὸς ἄλληλα* (diese Möglichkeit muß also vorgelegen haben, d. h. diese Kritiker müssen ihre Textrezensionen veröffentlicht haben), *κατὰ πολὺ ἂν εὕροι διαφωνοῦντα* (vgl. auch das Folgende). Eigenmächtige Konjekturen werden als dämonischer Frevel beurteilt, weil „die Kritiker weiser sein wollen als der heilige Geist“. Vgl. auch, wie Irenäus diejenigen beurteilt, welche die Variante 616 als Zahl des Antichrists aufgebracht haben und verteidigen (V, 30, 1). Im 4. Jahrhundert schreibt Sulpicius Severus (Dial. I, 6): „Non est mirum, si in libris neotericis et recens scriptis fraus haeretica fuisset operata, quae in quibusdam locis non timuisset impetere evangelicam veritatem“. Dieselbe Klage findet sich schon bei Dionysius von Korinth (Euseb., h. e. IV, 23, 12).

Laien gewidmet, wie schnell verbreiteten sich diese Schriften überallhin[1] und werden auch von den Laien wirklich gelesen, wie wenig zeigen sie, auch noch im dritten Jahrhundert, klerikalen Typus! Sie sind auf alle Christen berechnet, und auch die schwierigeren unter ihnen richten sich an die ganze Christenheit, so gewiß nur ein Bruchteil imstande war, sie zu lesen und zu erfassen. Sehr bezeichnend sind in dieser Hinsicht solche beiläufige Bemerkungen wie die des Tertullian, die „gloriosissima multitudo psychicorum" sei unwissend und habe ihre Kenntnisse der neuen Bewegung des Parakleten samt den Einrichtungen „sola forsitan lectione, non etiam intentione" gewonnen[2]. „Sola lectione" — wir wundern uns, daß sie sich Kenntnisse auf diesem Wege erworben haben, und wir schließen daraus auf die weite Verbreitung der Bibelkunde zurück.

Das mußte man freilich mehr und mehr einsehen, daß es unzweckmäßig sei, die jungen und unreifen Christen auf das weite Meer der Bibel steuerlos zu versetzen. Aus dieser Einsicht heraus hat Cyprian seine schnell weitverbreiteten und einflußreichen systematischen Bibelzitate in den „Testimonia" für die tirones zusammengestellt, „quae legenti prosint ad prima fidei liniamenta formanda"[3]. Aber sie sollen das Bibellesen keineswegs dauernd ersetzen, sondern von demselben abgelöst werden, sobald sie ihren Zweck erfüllt haben[4]. „Plus roboris tibi dabitur et magis ac magis intellectus cordis operabitur scrutanti scripturas veteres ac novas plenius et universa librorum spiritalium volumina perlegenti, nam nos nunc de divinis fontibus implevimus modicum, quod tibi interim mitteremus. bibere uberius et saturari copiosius poteris, si tu quoque ad eosdem divinae plenitudinis fontes nobiscum pariter potaturus accesseris." Auch von anderen Schriften der Väter, die es nicht ausdrücklich in der Einleitung sagen, gilt, daß sie der Bibellektüre vorausgehen und zu ihr überleiten sollten. Theoretisch war die Bibel das Er-

---

1) S. Nachweise hierüber in meiner Geschichte der Mission I² S. 314 f.

2) De jejunio 11.

3) Testim., Praef.

4) Doch behaupteten die Testimonia ihren Wert, auch wenn man zu selbständigem Bibellesen fortgeschritten war, insofern noch, als ein jeder Christ für die Sätze des Taufbekenntnisses bzw. der Glaubensregel den Schriftbeweis in Kernsprüchen parat haben sollte; vgl. unten die Anweisung des Cyrill von Jerusalem.

bauungsbuch, ja das einzige Erbauungsbuch; aber praktisch bot sie doch — namentlich den Lateinern — so große Schwierigkeiten des Verständnisses und so vieles, was höchstens durch Erklärung erbaulich gemacht werden konnte, daß ein großes Bedürfnis nach Erbauungsschriften neben dem Bedürfnis nach Einleitungen und Erläuterungen der Bibel bestand. Wir werden im nächsten Abschnitte sehen, welche Bedeutung daher in der abendländischen Kirche die Traktate und Briefe Cyprians neben der Bibel im 4. Jahrhundert erlangt haben.

Fast alles, was wir bisher über den privaten Gebrauch der heiligen Schrift ausgeführt haben, läßt sich aus den Werken des großen Bibeltheologen Origenes reichlich belegen. Von den zahlreichen einschlagenden Stellen will ich aber nur solche anführen, die noch etwas besonderes enthalten:

1. Von der häuslichen Lektüre der h. Schriften spricht Origenes in seinen Homilien ziemlich häufig und schärft sie ein; täglich [1] soll man sie lesen und 1—2 Stunden scheinen ihm noch zu wenig für die Beschäftigung mit göttlichen Dingen zu sein [2]. Mit der letzteren Forderung sehen wir ihn auf dem Wege fortschreiten, den er auch sonst oft genug betreten hat, nämlich den Christen sämtlich ein Ideal vorzuhalten, welches nur im Kloster erfüllt werden kann. „Conversum esse ad dominum est, si his omnibus [scil. terrenis] terga vertamus et studio, actibus, mente, sollicitudine v e r b o dei operam demus et in lege eius die ac nocte meditemur, omissis omnibus deo vacemus, excerceamur in testimoniis eius", Hom. in Exod. XII, 2 T. IX p. 143.

1) Hom. X in Genes., 2 T. VIII (ed. Lommatzsch) p. 218: „Rebecca quotidie veniebat ad puteos . . . docet quotidie venire ad puteos scripturarum, ad aquas spiritus sancti et haurire semper etc."

2) Hom. II in Num., 1 T. X p. 19: „Sed et unusquisque nostrum si de cibo et potu sollicitus sit et omnem curam in rebus saecularibus gerat, unam vero aut duas horas ex integro die etiam deo deputet et ad orationem veniat in ecclesiam vel in transitu verbum dei audiat, praecipuam vero curam erga sollicitudinem saeculi et ventris expendat: iste non complet mandatum, quod dicit, ut homo secundum ordinem suum incedat". Zur häuslichen Lektüre s. auch noch Hom. XI in Gen., 3 T. VIII p. 231; XII in Gen., 5 T. VIII p. 239 sq.; Hom. XII in Exod., 2 T. IX p. 143 sq. Die divina lectio neben orationes assiduae und sermo doctrinae („non solum in ecclesia audire verbum dei, sed in domibus vestris exerceri") als „nutrimentum spiritus" Hom. XI in Levit., 7 T. IX p. 356.

2. Von dem taedium verbi divini bei den Christen redet Origenes an mehreren Stellen; in der Kirche und zu Hause ist ihnen die lectio zuwider, ja sie drücken sich um sie herum, wo sie nur können[1]. Es gehört das zu den charakteristischen Zügen eines weltförmigen Massenchristentums, die uns zuerst in den Schilderungen bei Origenes und Cyprian begegnen und uns so frappieren, weil die älteren Väter es in ihrer Schriftstellerei noch wenig berücksichtigen. Origenes beklagt das aufs tiefste; denn diese Leute bringen sich um die tägliche Erneuerung, welche die Frucht der täglichen Lectio ist[2].

3. Bei dem taedium verbi divini hat der dem feineren Geschmack nicht entsprechende Stil der biblischen Erzählungen und Ermahnungen eine Rolle gespielt. Nicht nur gegen Celsus hat Origenes das bescheidene Gewand der Bibel verteidigt[3] (aus der Absicht des h. Geistes, auch den Ungebildeten und Kleinen verständlich zu sein, und weil hinter dem Gewand Mysterien verborgen liegen), sondern auch in den Homilien[4]. Dem taedium verbi divini bei vielen katholischen Christen steht aber als das entgegengesetzte Übel das „viele Suchen" der Häretiker in der Schrift gegenüber, die sich dadurch ins Verderben stürzen[5].

---

1) Hom. X in Genes., 1 T. VIII p. 216; Hom. XII in Exod., 2 T. IX p. 142 sq.; Hom. XX in Iesu Nave, 1 T. XI p. 170.

2) Comment. in Rom., lib. IX, 1 T. VII p. 288: „Renovatur sensus noster per exercitia sapientiae et meditationem verbi dei et legis eius intelligentiam spiritualem, et quanto quis quotidie ex scripturarum proficit lectione, quanto altius intellectus eius accedit, tanto semper novus et quotidie novus efficitur".

3) C. Cels. VI, 1 f.

4) S. z. B. Hom. XV in Genes., 1 T. VIII p. 259: „Quae observationes ostendunt scripturam divinam non, ut plurimis videtur, inerudito et agresti sermone compositam, sed secundum disciplinam divinae eruditionis aptatam, neque tantum historicis narrationibus, quantum rebus et sensibus mysticis servientem". Ähnlich an vielen anderen Stellen, z. B. Hom. VIII in Iesu Nave, 1 T. XI p. 74: „Deprecamur vos non cum taedio vel fastidio ea, quae leguntur, audire pro eo quod minus delectabilis eorum videtur esse narratio". De princ. IV, 1. 7. 26.

5) Hom. IV in Levit., 5 T. IX p. 223: „Est ergo ostendere, qui multum quaerendo invenit perditionem: ut verbi gratia dicamus: haeretici ad construenda et defendenda dogmata sua multum perquirunt et discutiunt in scripturis divinis, ut inveniant perditionem". Ähnlich Tertullian in dem Traktat de praescr.

4. Was das Verständnis der h. Schrift betrifft, so muß auch Origenes im Prinzip daran festhalten, daß sie auch den bloßen Gläubigen ganz zugänglich ist; daher muß sie ihnen auch täglich zur Hand sein. Daß Priester und Diakone als solche der Schrift gegenüber erleuchteter sind als Laien, dieser Gedanke liegt dem Origenes ganz fern. Im Gegenteil — er spricht es offen aus, daß Laien bessere Exegeten sein können als Kleriker, denen oft genug die Decke vor den Augen hängt[1]. Aber wie er anderseits nur dem vom Geiste erleuchteten kirchlichen Gnostiker die Fähigkeit zuschreibt, wirklich in die Tiefen der h. Schriften einzudringen[2], so reagiert auch den Pistikern und Unreifen gegenüber sein wissenschaftliches und pädagogisches Gewissen und verlangt, daß sie erst die leichteren und ihnen zugänglichen Schriften lesen sollen. Zum ersten Mal werden von ihm, soviel wir wissen, solche Schriften bezeichnet, die sich für die Anfangsstufe eignen (die Sache findet sich schon bei Clemens Alex.). Er schreibt[3]:

1) Hom. II in Num., 1 T. X p. 19: „Saepe accidit, ut is, qui humilem sensum gerit et abiectum et qui terrena sapit, excelsum sacerdotii gradum vel cathedram doctoris insideat, et ille, qui spiritualis est et a terrena conversatione tam liber, ut possit examinare omnia et ipse a nemine iudicari, vel inferioris ministerii ordinem teneat vel etiam in plebeia multitudine relinquatur, etc.“ Origenes spricht hier aus eigener Erfahrung.

2) Vgl. Gregor Thaumat., Panegyr. in Orig. c. 15. Er sagt, daß Origenes selbst als Bibelerklärer aus derselben Kraft geschöpft habe, wie die Propheten. Die Dunkelheiten der Schrift anlangend, so verweist Gregor hypothetisch darauf, daß unwürdige Seelen sie nicht verstehen sollen, bzw. daß wir alle durch unseren Abfall das Klare nicht mehr verstehen.

3) Hom. XXVII in Num., 1 T. X p. 332 f. Speziell hat er sich in bezug auf das Hohelied also ausgesprochen (Prolog. in Cantic. Cant. T. XIV p. 288 sq.): „Primo scire nos oportet, quoniam, sicut puerilis aetas non movetur ad amorem passibilem, ita nec ad capienda quidem verba haec parvula et infantilis interioris hominis aetas admittitur, illorum scilicet, qui lacte in Christo aluntur, non cibo forti, et qui nunc primum rationabile et sine dolo lac concupiscunt . . . Parvuli si veniant ad haec loca, potest fieri, ut nihil quidem ex hac scriptura proficiant nec tamen valde laedantur, vel ipsa quae scripta sunt legentes, vel quae ad explanationem eorum dicenda sunt recensentes. si vero aliquis accesserit, qui secundum carnem tantummodo vir est, huic tali non parum ex hac scriptura discriminis periculique nascetur . . . . occasione divinae scripturae commoveri et incitari videbitur ad libidinem carnis. ob hoc ergo moneo et consilium do omni, qui nondum carnis et sanguinis molestiis caret neque ab affectu naturae materialis abscedit, ut a lectione libelli huius eorumque quae in

„Inter homines sunt quaedam differentiae in appetendis cibis, et alius quidem, qui bene sanus est et habitudine corporis valens, fortem cibum requirit et credit confiditque se edere omnia, velut robustissimi quique athletarum. si quis vero infirmiorem se sentit et invalidum. delectatur oleribus et fortem cibum pro sui infirmitate corporis non recipit. si vero sit aliquis parvulus, etiamsi voce indicare non possit, re tamen ipsa nullam aliam quam lactis requirit alimoniam. . . . Sicut in nutrimentis corporis multas dedimus differentias, ita et natura rationabilis, quae ratione et verbo dei pascitur, non omnis uno atque eodem verbo nutritur. unde ad similitudinem corporalis exempli est aliquibus etiam in verbo dei cibus lactis: apertior scilicet simpliciorque doctrina, ut de moralibus esse solet, quae praeberi consuevit iis, qui initia habent in divinis studiis et prima eruditionis rationabilis elementa suscipiunt. his ergo cum recitatur talis aliqua divinorum voluminum lectio, in qua non videatur aliquid obscurum, libenter accipiunt, verbi causa, ut est libellus Hester aut Iudith vel etiam Tobiae aut mandata Sapientiae. si vero legatur ei liber Levitici, offenditur continuo animus et quasi non suum refugit cibum.... Sed et alius, cum leguntur Evangelia vel Apostolus aut Psalmi, laetus suscipit, libenter amplectitur et velut remedia quaedam infirmitatis suae inde colligens gaudet. huic si legatur Numerorum liber et ista maxime loca, quae nunc habemus in manibus (Num. XXXIII), nihil haec ad utilitatem nihil ad infirmitatis suae remedium aut animae salutem prodesse iudicabit". Hier wird es uns mit dürren Worten gesagt, was wir sonst nur ahnen konnten, daß die sog. alttestamentlichen Apokryphen die erste Stufe in der Bibellektüre gebildet haben, die Psalmen, Evangelien und Briefe aber die zweite, an die sich dann als weitere Stufen die übrigen

---

eo dicentur penitus temperat. aiunt enim observari etiam apud Hebraeos, quod, nisi quis ad aetatem perfectam maturamque pervenerit, libellum hunc ne quidem in manibus tenere permittatur. sed et illud ab iis accepimus custodiri, quandoquidem moris est apud eos, omnes scripturas a doctoribus et a sapientibus tradi pueris simul et eas, quas δευτερώσεις appellant, ad ultimum quattuor ista [d. h. retineri], i. e. principium Genesis, in quo mundi creatura describitur, et Ezechielis prophetae principia, in quibus de Cherubim refertur, et finem, in quo templi aedificatio continetur, et hunc Cantici Canticorum librum."

Bücher der Bibel reihten[1]. Ob diese zeitliche Bevorzugung der Apokryphen in Alexandrien und sonst nicht schon aus dem Spätjudentum stammte und von dort her in die kirchliche Praxis übergegangen ist? Keineswegs in jeder Hinsicht war diese Ouvertüre für die Entwicklung christlicher Charaktere eine glückliche. Wieviele mögen (als Katechumenen) lediglich diese Bücher genauer gelesen und dann nur Fragmente aus den übrigen aufgenommen haben! Das ist freilich nicht des Origenes Absicht; er will, daß man im Fortgang auch vor dem Schwierigen und Dunklen der h. Schriften nicht zurückschrecke; ja selbst in dem Unverstandenen stecke Kraft und Nutzen[2].

Von Origenes selbst hören wir[3], daß er, „bereits von Jugend an in den h. Schriften geübt, einen guten Grund für die Lehren des Glaubens gelegt hatte. Er hatte aber auch keine geringe Mühe hierauf verwendet, da sein Vater neben dem Unterricht in den gewöhnlichen Schulwissenschaften gerade darauf sein Hauptaugenmerk gerichtet hatte. Er trieb ihn an, sich vor allem vor der Pflege der griechischen Wissenschaften in den Lehren der Religion zu üben, und Origenes mußte jeden Tag einige Stellen auswendig lernen und hersagen (*ἐκμαθήσεις καὶ ἐπαγγελίας* scil. der h. Schriften). Dies aber war für den Knaben nichts Lästiges, sondern er verlegte sich mit der größten Freude

1) Nicht auf das ganze Alte Testament, sondern nur auf die schwierigeren Bücher desselben kann es sich beziehen, wenn Origenes ermahnt, man solle nicht nur die neutestamentlichen Bücher lesen (Comm. in Matth. t. X, 15, T. III, p. 40): *Συνάγειν παντὶ τρόπῳ πειρατέον ἐν τῇ καρδίᾳ ἡμῶν διὰ τοῦ προσέχειν τῇ ἀναγνώσει, τῇ παρακλήσει, τῇ διδασκαλίᾳ καὶ ἐν τῷ νόμῳ κυρίου μελετᾷν ἡμέρας καὶ νυκτός, οὐ μόνον τὰ καινὰ τῶν εὐαγγελίων καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῆς ἀποκαλύψεως αὐτῶν λόγια, ἀλλὰ καὶ παλαιὰ τοῦ σκιὰν ἔχοντος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν νόμου καὶ τῶν ἀκολούθως αὐτοῖς προφητευσάντων προφητῶν.*

2) Man vgl. Hom. XX in Iesu Nave, 1 T. XI p. 170 sq. Hier wird erst wahrheitsgemäß und schön ausgeführt, daß aus dem Unverstandenen der lectio ein taedium entstehen könne, daß man aber darnach ringen und darauf hoffen solle, daß einem auch das Schwierigere klar wird. Dann heißt es, daß schon der Klang heiliger Worte, der ins Ohr dringt, wenn sie auch dunkel sind, Nutzen schaffe, und es wird in diesem Sinn an die Macht heidnischer Zaubersprüche erinnert: wieviel mehr werden heilige Worte Effekt haben! Das ist echt antik empfunden! Mit solchen überraschenden antiken Reminiszenzen frappiert uns Origenes öfters.

3) S. Euseb., h. e. VI, 2, 6 sq.

darauf. Er begnügte sich nicht mit dem einfachen und oberflächlichen Lesen der h. Schriften, sondern er strebte noch mehr an und suchte bereits den tieferen Sinn darin zu erforschen, so daß er sogar seinem Vater zu schaffen machte mit Fragen, welches denn der tiefere Sinn der von Gott eingegebenen heiligen Schrift sei.“ Wir sehen hier in ein christliches Bürgerhaus hinein: die Kinder hören täglich die h. Schrift und lernen Teile derselben auswendig. Eine Bibel ist nicht nur im Hause, sondern sie ist das vornehmste Unterrichtsbuch; die Erziehung zum Bibelverständnis ist der Hauptzweck der ganzen Unterweisung.

Der große Gegner und Rivale des Origenes, Porphyrius, hat seinen nachdrücklichen Kampf gegen die Christen als Kampf gegen die Bibel geführt. Vergleicht man die Anlage seines gewaltigen Werkes — soweit die Reste ein Urteil ermöglichen — mit der ganz anderen Anlage der Streitschrift des Celsus, so tritt deutlich hervor, daß das Neue Testament als das Buch der Christenheit im Laufe von 80 Jahren eine fundamentale und zentrale Stellung gewonnen hatte, so daß nach ihm die Christensache beurteilt werden mußte, und daß es in voller Publizität jedermann zugänglich war. Nicht Verborgenes oder Geheimnisse hat Porphyrius ans Licht zu ziehen, sondern es galt ihm, die öffentlichen Urkunden des Christentums durch strenge historische und philosophische Kritik zu widerlegen. Nirgendwo nimmt er daher die Miene an, das gebildete Publikum erst über das von den Christen verborgen gehaltene Wesen des Christentums aufzuklären, sondern er will die Erbärmlichkeit und Nichtigkeit desselben diesem Publikum, welches sich nicht die Mühe genommen hat, diese Religion zu studieren, vor Augen führen. Hieraus darf man auf den Grad der Öffentlichkeit der christlichen h. Schrift schließen[1].

---

1) Hierokles hat es in seiner Streitschrift ebenso gemacht wie Porphyrius: um die Christen zu widerlegen, hat er die Bibel angegriffen: „in libris suis ita falsitatem scripturae sacrae arguere conatus est, tamquam sibi esset tota contraria. nam quaedam capita quae repugnare sibi videbantur exposuit adeo multa, adeo intima enumerans, ut aliquando ex eadem disciplina fuisse videatur . . . nisi forte casu in manus eius divinae litterae inciderunt. quae igitur temeritas erat id audere dissolvere quod illi nemo interpretatus est“. Auch Hierokles hob das Barbarische der h. Schriften hervor: „discipulos Christi rudes et indoctos fuisse testatus est“ (Lactant. V, 2). — Übrigens darf man wohl die Frage aufwerfen, ob

Für diese sorgten auch begüterte Christen, indem sie auf eigene Kosten Bibeln herstellen ließen und an ärmere Brüder und Schwestern verschenkten oder verliehen. So wird uns von Pamphilus, dem verehrten älteren Freunde des Eusebius von Cäsarea, berichtet (Hieron. adv. Ruf. I, 9): „Scripturas sanctas non ad legendum tantum, sed et ad habendum tribuebat promptissime, nec solum viris sed et feminis, quas vidisset lectioni deditas, unde et multos codices praeparabat, ut, cum necessitas poposcisset, volentibus largiretur". Pamphilus ließ also sogar auf Vorrat Bibeln abschreiben.

Am Schluß der uns hier beschäftigenden Periode stehen Arnobius und Lactantius; beide sind Laien, und beide haben ihr Christentum aus den h. Schriften gewonnen. Arnobius verteidigt die h. Schriften gegen die Vorwürfe, erstlich sie seien lügenhaft und ihre Geschichten erfunden, zweitens sie seien von ungelehrten und rohen Menschen geschrieben („et idcirco non facili auditione credenda") und wimmelten von Barbarismen und Solözismen [1].

Porphyrius und Hierokles nicht auch deshalb die Bibel so fleißig unter die Lupe genommen und so heftig angegriffen haben, weil sie schon wußten, daß gebildete Griechen anfingen, der Bibel bzw. einigen Teilen derselben eine sympathische Aufmerksamkeit zu schenken, ja daß sogar neuplatonische Philosophen den Moses und Johannes mit Eifer und Beifall zu studieren begannen und sich förmlich auf sie beriefen (s. meine Missionsgeschichte I² S. 415: Numenius las und zitierte das A. T. mit hoher Achtung, Amelius das Johannesevangelium). Schon Celsus hatte in den heiligen Schriften der Christen bzw. in den Worten Jesu auch Beifallswertes konstatieren müssen, glaubte aber diesem Eindruck durch die Annahme, hier handle es sich um Plagiate aus Plato, begegnen zu können. Diese billige Theorie trat in der Folgezeit zurück; um so „gefährlicher" wurden aber dann die Bücher zumal für offenbarungsgläubige Philosophen. Hatte doch Porphyrius selbst, bevor er sein großes Werk gegen die Christen schrieb, viel günstiger über einige Teile der Bibel gedacht und sich in seinem Buch: „Philosophie aus den Orakeln" in anerkennendem Sinne ausgesprochen. Er hatte also die Anziehungskraft der Bibel selbst erfahren uud sich zeitweise um eine Verständigung und Versöhnung bemüht. Ist nicht sein wilder Eifer gegen Johannes und Paulus (s. den Philosophen bei Makarius Magnes) auch daraus zu erklären, daß er das aufsteigende Interesse, das sich bei den Hellenen für diese Schriftsteller einzustellen begann, um jeden Preis unterdrücken wollte?

1) Arnob. I, 55 sq. II, 6: „Ab indoctis hominibus et rudibus scripta sunt". „Barbarismis, soloecismis obsitae sunt res vestrae et vitiorum deformitate pollutae". Ein ähnliches Urteil hielt auch noch den jugend-

Möglich, daß das Werk des Prophyrius die Grundlage dieser Vorwürfe gewesen ist, aber notwendig ist diese Annahme nicht. Die h. Schriften wurden bereits viel verhandelt und in den Gemeinden selbst tauchten diese Vorwürfe auf. Speziell der Vorwurf des barbarischen Stils traf die lateinische Bibel in viel höherem Maße als die griechische und mußte sich jedermann aufdrängen. Man hat aus dem Werke des Arnobius den Eindruck, daß die Verhandlung über die Bibel zu einer öffentlichen Kontroverse auf dem großen Markt der Literatur geworden ist, und denselben Eindruck gewinnt man auch aus Lactantius. Das konnte aber nur geschehen, wenn die Bibel in den Händen zahlreicher Personen war. Auch Lactantius muß auf den Vorwurf eingehen, die Bibel sei in einem rohen und niedrigen Stil geschrieben[1]. Die Verteidigung lautet auch hier: „die Bibel gilt dem Volke[2]“. Auch die übrige christliche Literatur findet bei den Gebildeten, berichtet Lactantius ferner, keine Gnade — ein Beweis, daß man sich mit ihr beschäftigte. „Cyprianus a doctis huius saeculi, quibus forte scripta eius innotuerunt, derideri solet.“ „Audivi ego“, führt er fort, „quendam hominem sane disertum, qui eum immutata una litera ‚Coprianum‘ vocaret, quasi quod elegans ingenium et melioribus rebus aptum ad aniles fabulas contulisset. quodsi accidit hoc ei cuius eloquentia non insuavis est, quid tandem putemus accidere eis quorum sermo ieiunus est et ingratus[3]?“ Schließlich sieht sich Lactantius ge-

---

lichen Augustin ab, sich in die Schrift zu vertiefen: „incessu humilis ... visa mihi indigna quam Tullianae dignitati compararem“. Der Stil war in der Tat in vielen Partien greulich; viele Verse boten, weil der Übersetzer sie selbst nicht verstanden hatte, überhaupt keinen Sinn. Baruch 2, 29 z. B. lautete in hilfloser Wörtlichkeit: „Dicens: si non audieritis vocis meae, si sonos magnos hagminis iste avertatur in minima in gentibus, hubi dispergam ibi“. Ein Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca ist zu dem Zweck gefälscht worden, um die Anstöße zu beseitigen, welche der Stil der Paulusbriefe in der lateinischen Übersetzung bot.

1) Lactant. V, 1. 2) L. c.: „ut ad populum“.

3) Vgl. auch Epitome 57 (62): „Inde est quod scriptis caelestibus, quia videntur incompta, non facile credunt, qui aut ipsi sunt diserti aut diserta legere malunt: non quaerunt vera, sed dulcia, immo illis haec videntur verissima, quae auribus blandiuntur“, s. auch VI, 21: „Homines litterati, cum ad religionem dei accesserint, ab aliquo imperito doctore fundati, minus credunt“.

zwungen offen einzugestehen: die Bibel ist in einem niedrigen Stil geschrieben, bedarf also, um wirksam zu werden, der Erklärung; es fehlt aber den Gebildeten gegenüber an geeigneten und erfahrenen Lehrern[1].

Die Bibel hat schwierige Teile, die Bibel ist ihrer Form nach nicht anziehend, Häretiker ziehen aus der Bibel ihre gottlosen Lehren — dennoch soll sie das große öffentliche Buch der Christenheit bleiben, zu welchem alle Menschen hinzugeführt werden und mit dem sie sich durch tägliches Lesen vertraut machen müssen. In dieser Überzeugung ließ sich die Kirche durch nichts erschüttern, und daß sie darnach gehandelt hat, beweist die letzte große Verfolgung unter Diocletian und seinen Mitkaisern, die zugleich eine förmliche Bibelverfolgung gewesen ist[2]. Der Staat suchte die Kirche durch Vernichtung ihrer Gebäude, ihrer Vorsteher und der Bibel zu vernichten: hier sah er die Fundamente der Kirche. Das ist der beste Beweis für die Stellung, welche die Bibel in der Christenheit und bereits schon in der Öffentlichkeit einnahm[3].

Die Bibeln wurden von der Obrigkeit zunächst in den Kirchen gesucht und von den Klerikern abgefordert, ja es ist möglich, daß eine Ausführungsbestimmung gelautet hat: „ut libros deificos peterent (extorquerent) de manu episcoporum et presbyterorum“[4]. Es handelte sich ja darum, die Organisation in allen ihren Elementen zu zerstören, die Laien aber und ihren Besitz zunächst nicht anzutasten. Somit kamen streng genommen nur die Bibeln in Betracht, die der Gemeinde

---

1) L. c. V, 2. 4. Auch Cyprian hat es, nach Lactantius, dem Demetrianus gegenüber nicht richtig angefangen: „dilatis paulisper divinis lectionibus“, die auf den Mann gar keinen Eindruck machen konnten, hätte er ihm zuerst mit Vernunftgründen zusetzen müssen.

2) Augustin, c. Cresc. III, 26: „persecutio codicum tradendorum“.

3) An der Stellung in der Christenheit hatte sich nichts geändert — der Versuch Lessings, eine Änderung in diesem Zeitalter nachzuweisen, ist stecken geblieben und aussichtslos, s. das Fragment „Von den Traditoren“ Werke Bd. 17 S. 183 ff. —, aber für die Öffentlichkeit bedeutete die Bibel allerdings etwas ganz anderes als zwei Menschenalter vorher.

4) Acta S. Felic.; Euseb., h. e. VIII, 2 referiert generell: *τὰς μὲν ἐκκλησίας εἰς ἔδαφος φέρειν, τὰς δὲ γραφὰς ἀφανεῖς πυρὶ γενέσθαι.* In den Acta purg. Felicis (Optati Opp. p. 198 ed. Ziwsa) heißt es: „ut quascumque scripturas haberent Christiani, incendio traderent“.

gehörten[1]; aber die heiligen Schriften stellten sich — namentlich für ein heidnisches Urteil — nicht als Privatbücher dar, sondern der Laie, der solche besaß, besaß in ihnen etwas, was ideell Eigentum der Religionsgemeinde war. Somit konnten die ausführenden Beamten hier nach Gutdünken verfahren: sie konnten die Nachforschung auch auf Laien ausdehnen oder sie konnten sich damit begnügen, bei den Klerikern zu suchen; hier mußte es sich bald herausstellen, daß ein besonderes Augenmerk auf die Häuser der Diakonen und Lectoren zu richten sei. Die Quellen bestätigen dies. In vielen Fällen wurden bei der Bibelverfolgung wohl nur Geistliche belästigt[2] (und sie wurden z. T. Traditoren)[3]; in anderen Fällen hören wir aber, daß auch Laien ausliefern mußten; denn auf eine Vernichtung der Bibeln war es abgesehen (man vermutete häufig bei den Laien keine Bücher und so geschah ihnen nichts). Jene Vorgänge interessieren uns hier nicht, so interessant die Zahlen der Bibeln für einzelne Kirchen und die Angaben über die „Kirchenbibliotheken" sind[4]; diese sind uns in concreto nicht eben zahl-

1) Ephraem Syrus, Serm. III de fide, denkt nur an diese, wo er von der Bibelverfolgung spricht.

2) Der Prokonsul in Karthago wollte selbst nicht in das Haus des Bischofs eindringen, sondern begnügte sich mit Untersuchung der Kirche (s. August., Brevic. coll. die III c. 13).

3) Mit den Bibeln wurde auch alles Schriftliche (und die Kirchengeräte) verlangt, da ja die Beamten eine Unterscheidung nicht zu machen vermochten, s. Gesta apud Zenoph. p. 186 (Optati Opp. ed. Ziwsa). — Man könnte vermuten, daß die Meinung, Bibelauslieferung sei ein fürchterliches Verbrechen, aus abergläubischen Vorstellungen zu erklären sei; solche mögen mitgewirkt haben, aber die Bekenntnistreue verbot die Auslieferung. Übrigens haben auch fromme Leute des 4. und 5. Jahrhunderts Entschuldigungen für die Traditoren gehabt, so Augustin und namentlich Optatus im 7. Buch.

4) Ob ein Teil dieser Bibeln ständig in den Häusern der Kleriker aufbewahrt wurde oder ob sie nur zeitweilig dahin gebracht waren, läßt sich nicht immer entscheiden. Das Wichtigste steht in den Gesta apud Zenophilum. Die Angaben, die dort über die Einziehung der h. Schriften der Gemeinde von Cirta gemacht sind, sind leider deshalb wenig brauchbar, weil wir über den Inhalt der eingezogenen 37 Bände nichts erfahren. Vollständige Bibeln sind es gewiß nicht gewesen; höchstens der „codex unus pernimius maior" war ein Altes oder Neues Testament. Es muß sogar die Möglichkeit offen bleiben, daß die Handschriften nicht sämtlich Teile von Bibeln enthalten haben, sondern auch Liturgisches. Der Be-

reich berichtet, aber generell sind viele Zeugnisse vorhanden. Am interessantesten sind die Akten der Agape, Chionia usw.[1] Die Chionia antwortet auf die Frage: habt ihr Kommentare, Pergamente oder Bücher der gottlosen Christen? „Wir haben keine; die jetzt regierenden Kaiser haben sie uns alle genommen." Bei Irene wird festgestellt, daß sie eine bedeutende Menge von Pergamenten, Büchern, Tafeln, codicilli et paginae scripturarum verheimlicht und abgeleugnet hat. Auf die Frage, ob sie die Schriften auch jetzt noch zusammen gelesen hätten, antworteten die Frauen: Nein, wir getrauten uns nicht; es war unser größter Kummer, daß wir nicht Tag und Nacht in ihnen lesen konnten, wie wir von Anfang an bis zum vorigen Jahre, in welchem wir sie versteckt haben, zu tun gewohnt waren[2].

Manche Laien konnten sich über den Verlust ihrer Bibeln trösten, denn sie hatten zahlreiche Stellen sicher im Gedächtnis.

---

richt lautet (p. 187 sq.): „Felix flamen perpetuus curator reipublicae dixit: proferte scripturas, quas habetis, ut praeceptis imperatorum et iussioni parere possimus [die Szene ist ein Kirchenhaus; die Geräte waren schon ausgeliefert]. Catullinus protulit codicem unum pernimium maiorem". Auf die Frage, wo die anderen Schriften seien, antworten die Diakonen, daß die übrigen Codices bei den Lectoren seien. „Et cum ventum est ad domum Eugeni [lectoris] . . . ., protulit Eugenius codices quattuor". . . . „et cum ventum fuisset ad domum Felicis sarsoris [lectoris] protulit codices quinque, et cum ventum esset ad domum Victorini, protulit codices octo, et cum ventum fuisset ad domum Proiecti, protulit codices V maiores et minores II, et cum ad grammatici domum ventum fuisset . . . Victor grammaticus [lector] obtulit codices II et quiniones quattuor. Felix flamen perpetuus curator reipublicae Victori dixit: profer scripturas; plus habes. Victor grammaticus dixit: si plus habuissem, dedissem. et cum ventum fuisset ad domum Eutici Caesariensis [lectoris], Felix Euticio dixit: profer scripturas, quas habes . . . Euticius dixit: non habeo. Felix dixit: professio tua actis haeret. et cum ventum fuisset ad domum Coddeonis [lectoris], protulit uxor eius codices sex. Felix dixit: quaere, ne plus habeatis, profer. mulier respondit: non habeo. Felix Bovi servo publico dixit: intra et quaere, ne plus habeat. servus publicus dixit: quaesivi et non inveni. Felix Victorino, Silvano et Caroso [fossoribus] dixit: si quid minus factum fuerit, vos contingit periculum."

1) Ruinart, Acta mart. p. 424 ff. (Ratisb.). Der griechische Originaltext ist im 9. Stück der „Studi et Testi" von Franchi di Cavalieri publiziert.

2) Von Laientraditoren weiß auch Optatus I, 13.

Eusebius erzählt uns aus eigener Erfahrung von einem blinden Ägypter, Namens Johannes, der nach Palästina verbannt war[1]: „Er hatte ganze Bücher der h. Schriften nicht auf steinernen Tafeln, wie der göttliche Apostel sagt, auch nicht auf Tierhäuten oder auf Papier, das die Motten und die Zeit verzehren, sondern . . . . in seiner Seele, so daß er je nach Belieben gleichwie aus einem reichen literarischen Vorrat bald Stellen aus dem Gesetz und den Propheten, bald aus den Geschichtsbüchern, bald aus den Evangelien und Briefen der Apostel mündlich herzusagen vermochte“. Es wurde im Altertum viel auswendig gelernt, und auch aus der Bibel wurde vieles gedächtnismäßig eingeübt. Eusebius erzählt uns beiläufig, daß die christlichen Kinder mit dem Lernen biblischer Gesänge begönnen[2].

Die Bibel hatte in der vorkonstantinischen Kirche eine andere, weil viel bedeutendere, Stellung als die Offenbarungs- und Religionsbücher in den heidnischen Kultvereinen. Sie war das Buch des Glaubens, der Disziplin, des Lebens und des Wissens für Alle und für jeden Einzelnen, und die Theologen aus Origenes' Schule beurteilten sie als die zweite Schöpfung Gottes neben dem Weltgebäude. Nach dem Prinzipe der Kirche sollten schlechthin Alle „gottgelehrt“ sein d. h. in der Bibel und von der Bibel als der täglichen Seelenspeise leben. Nur die harte Wirklichkeit der Dinge ließ dieses Ideal nicht zur Tatsache werden. Niemals hat sich die Kirche ihren Gläubigen gegenüber mit der kirchlichen Lectio begnügt, vielmehr sollte Jeder — Mann und Frau, Große und Kleine — täglich in der Schrift lesen. Auch der Anfänger, der sich eben erst dieser Religion näherte, soll sofort mit ihr bekannt gemacht werden, verlangt Eusebius[3]. In dieser Periode ergänzte man das Paulinische Wort: „der Glaube kommt aus der Predigt“, durch das andere: „der Glaube kommt aus der Lectio“. Indem man diese betrieb, war man nicht allzu ängstlich dem Herrnworte gegenüber: „Ihr sollt das

1) Euseb., de mart. Pal. 13.

2) Euseb., Prapar. ev. XII, 20.

3) Praepar. ev. XII, 3: *Παρ' ἡμῖν τοῖς μὲν ἄρτι εἰσαγομένοις καὶ τὴν ἕξιν ἀτελέσιν, ὡς ἂν τὰς ψυχὰς νηπίοις, ἁπλούστερον ἡ ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς ἀνάγνωσις παραδίδοται μετὰ τοῦ δεῖν πιστεύειν ὡς θεοῦ λόγοις τοῖς ἐμφερομένοις παρακελεύεσθαι.*

Heilige nicht den Hunden geben und eure Perlen nicht vor die Säue werfen", sondern man wollte lieber zuviel tun als zu wenig. Kein Zweifel, daß auch ein mächtiger Antrieb zur Verbreitung der Lesekunst und damit der Bildung hierin gegeben war. Die Kirche ist damals, weil sie überall auf Bibellektüre drang — und sie mußte auf sie dringen, weil nach ihrer Lehre Seelen auch durch Unwissenheit verloren gehen[1] —, zur großen Elementarlehrerin bei den Griechen und Römern geworden[2]. Und nicht nur bei diesen Völkern! Indem die Kirche auf Versionen der Bibel drang — es ist die griechische Kirche gewesen; die lateinische verfuhr anders —, hat sie mit Zurückstellung ihres eigenen nationalen Vorteils den Grund zu den Nationalliteraturen bei Völkern gelegt, die bisher ohne Literatur, ja z. B. ohne eigene Schrift waren. Das Bibellesen, von Griechen gefordert, hat sie hervorgerufen! Noch in unsere Periode fallen die Anfänge der koptischen Bibelübersetzung, und die armenische und gotische Übersetzung sollten bald folgen.

Natürlich ist die Bibel auch schon in dieser Periode zu abergläubischen Zwecken — in Weise der Heiden — benutzt worden, jedenfalls viel häufiger als die sehr spärlichen Zeugnisse es dartun. Wenn wir zufällig hören, daß Julius Africanus in den „Kestoi" das Rezept gegeben hat, man könne Wein vor dem Sauer-Werden dadurch schützen, daß man einen Apfel in das Faß legt und auf ihn die Worte einritzt: „Schmecket und sehet, wie freundlich der Herr ist"; wenn wir von Phylakterien

---

1) Dies ist ein höchst wichtiger Unterscheidungspunkt von den übrigen Religionen. Die christliche Religion hielt trotz allem eindringenden Mysterienwesen und Sakramentarismus daran fest, daß jeder Christ wissen müsse, was er glaubt, also ein Verständnis der Religion in irgendwelchem Maße besitzen müsse (genauer Optatus VII, 1 p. 165: „lex [die Bibel] non magis pro doctrina quam pro futuro iudicio scripta esse videtur, ut sciat peccator, quid pati possit, si minus iuste vixerit"). In dieser Forderung näherte sich die christliche Kirche den Philosophenschulen (der Religionsphilosophie), was auch sehr frühe schon bemerkt worden ist. Mit dürren Worten hat Cyrill von Jerusalem das Seelengefährliche der Unwissenheit in bezug auf die h. Schriften ausgesprochen und das Symbol als Surrogat hingestellt, s. unten.

2) Dies war um so wichtiger, als im 2. Jahrhundert und noch mehr im 3. mit der höheren Bildung auch der Elementarunterricht in erschreckender Weise bergab ging. Daher wuchs die Zahl der Analphabeten.

mit Bibelsprüchen, Exorzismen mit Bibelworten und dergleichen hören, so dürfen wir annehmen, daß uns aus einer großen Fülle von Fällen nur weniges erhalten ist. Am schlimmsten ist, daß selbst ein Theologe wie Origenes auf den heiligen Wortzauber eingegangen ist[1]. Allein der abergläubische Mißbrauch ist eigentlich selbstverständlich in einer Zeit, die voll Aberglauben steckte und das Heilige fast nur als Zauber kannte[2]. Aber daß die

---

1) S. oben S. 52 A. 2. Um der Wichtigkeit der Sache willen stehe hier die Stelle (Hom. XX, 1 in Iesu Nave) im Wortlaut: „Verum tamen etiam illud admoneo, non parum ex hoc ipso utilitatis animae conferri, quod aures nostras, licet obscura videantur, penetrant. si enim creditum est a gentibus, quod quaedam carmina, quas praecantationes appellant, quibus istud artis est, insusurrantes, nominibus quibusdam compellatis, quae ne illi quidem, qui invocant, norunt, ex solo vocis sono vel sopiunt serpentes vel etiam de cavernis protrahunt abstrusis. saepe autem et in corporibus humanis tumores vel fervores aut alia huiuscemodi voce sola reprimere dicuntur, interdum etiam animae stuporem quendam sensus infligere, ubi tamen Christi non restiterit fides: quanto magis totius praecantationis et carminis validiorem et potentiorem ducendam credimus quamcumque illam scripturae sanctae vel sermonum vel nominum appellationem? sicut enim apud infideles contrariae virtutes, audientes illa vel illa nomina in carminibus vel praecantationibus adsunt et exhibent famulatum et dant operam in hoc, ad quod invocari se ex illo vel ex illo nomine senserint . . ., eo magis utique coelestes virtutes et angeli dei, qui nobiscum sunt, videntes faciem eius libenter et grate accipiunt, si semper verba scripturae et horum nominum appellationes velut carmina quaedam et praecantationes ex nostro ore promamus. quia etsi nos non intelligimus, quae de ore proferimus, illae tamen virtutes, quae nobis adsunt, intelligunt et velut carmine quodam invitatae adesse nobis et ferre auxilium delectantur."

2) Wollte man der heutigen Mode folgen, so müßte man diesen Gebrauch der Bibel als den „religionsgeschichtlichen" oder als den „religionsgeschichtlich-wichtigen" bezeichnen; allein er ist der unwichtige und uninteressante. Der religionsgeschichtlich-wichtige Gebrauch der Bibel in der christlichen Religion ist derjenige, durch welchen sich diese Religion in Hinsicht auf ihre heiligen Schriften von den anderen Religionen unterscheidet. Optatus tritt sogar einer allzu hoch gespannten Verehrung des Bibelbuches (freilich aus tendenziösen Gründen; er will die Traditoren möglichst rehabilitieren) in seinem großen Werk lib. VII entgegen. Hier führt er aus (c. 1), daß sozusagen die eigentliche Bibel die ins Herz geschriebene sei und die auf Papier oder Pergament geschriebene erst in zweiter Linie stehe (p. 163); auch sei das Gesetz (die Bibel) nicht gegeben, „ut ipsa pro deo coleretur" (p. 165), ferner (l. c.) heiße es nicht,

Bibel als das Buch für den Glauben, die Sitte, das Leben in geistigem und innerem Sinn eine so gewaltige Rolle spielte und Verständnis für sie gefordert wurde[1], so beschränkt dasselbe auch nur sein konnte, das ist das Große und Wichtige. Wenn die Kirche die Bibel als die Sammlung der effata divina, ja als Orakel-Sammlung bezeichnete, wenn sie sie auch benutzte, um die Zukunft zu erforschen und in steigendem Maße, wie bei den Sakramenten, allerlei Aberglaube, der mit ihr getrieben wurde, duldete oder beförderte, so suchte sie in ihr in der Hauptsache doch etwas anderes als was die Heiden in ihren Religionsbüchern suchten: sie las in ihr den großen Gang der Geschichte von der Schöpfung bis zu der Wende der Zeiten, sie las sie als die Urkunde der Erlösung und des Heils für alle Menschen. die das hingebendste Studium und die Anspannung des Verstandes verlangt, und sie schöpfte aus ihr alle Kräfte zu einem heiligen und seligen Leben. Ebendeshalb gab sie ihr die größte Publizität.

Fragmente von biblischen Büchern in Exemplaren des 3. Jahrhunderts sind uns aus Ägypten im letzten Jahrzehnt zugeführt worden. Das umfangreichste und wertvollste Stück, die fast vollständige Genesis, liegt in der Berliner Königlichen Bibliothek

---

Abraham hörte die Schrift und glaubte, sondern „Abraham glaubte Gott und das wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet"; weiter sei der Mensch nicht um der h. Schrift willen gemacht, sondern die Schrift um des Menschen willen (p. 166), endlich, für Gott muß man sterben, nicht aber für die Bibel (l. c.).

1) Bei den Lateinern tritt diese Forderung in unserer Periode noch zurück (man besaß keine Exegeten vor Victorinus von Pettau, welche Anleitung zu geben vermochten), bei den Griechen erhielt sie durch Origenes die schärfste Anspannung. Auch das Bibelstudium, wie er es forderte, mußte freilich ins Kloster treiben. „Tu ergo si volueris filium tuum scire literas, quas liberales vocant, scire grammaticam vel rhetoricam disciplinam, numquid non ab omnibus eum vacuum et liberum reddis? numquid non omissis ceteris huic uni studio dare operam facis? paedagogos, magistros, libros, impensas, nihil prorsus deesse facis, quod usque perfectum propositi studii opus reportet. quis nostrum ita se ad divinae legis studia convertit? quis nostrum ita operam dedit? quis tanto studio ac labore divina quaerit studia, quanto quaesivit humana? et quid conquerimur, si, quod non didicimus, ignoramus? aliqui vestrum ut recitari audierint, quae leguntur, statim discedunt. nulla ex his, quae dicta sunt, inquisitio ad invicem, nulla collatio." (Hom. XII in Exod., 2. T. IX, p. 143).

und wird demnächst veröffentlicht werden[1]. Durch Konstantin[2] und seit seiner Zeit nahm die Bibelverbreitung einen neuen Aufschwung.

III. Capitel.

Die Zeit von Eusebius bis Theodoret.

Am Ende dieser Periode schreibt Theodoret (Graec. affect. cur. V[3]) Folgendes: „Alle Herolde der Wahrheit, nämlich die Propheten und Apostel, besaßen zwar die hellenische Wohlrednerei nicht, waren aber erfüllt von der wahrhaftigen Weisheit, brachten allen Völkern sowohl den hellenischen als auch den barbarischen, die göttliche Lehre und erfüllten alle Länder und Meere mit ihren Schriften, deren Inhalt Tugend und Frömmigkeit ist. Und nun haben alle Menschen die Torheiten der Philosophen verlassen, schwelgen in den Lehren der Fischer und Zöllner und ehren die Worte des Teppichmachers. Von der italienischen und ionischen und eleatischen Schule wissen sie nicht einmal mehr die Namen; denn vertilgt hat die Zeit ihr Gedächtnis; von den Propheten aber, die doch 1500 Jahre früher als jene gewesen sind, führen sie die Namen im Munde. Ja auch die, welche noch älter sind als die Propheten, nämlich Abraham und dessen Kinder, und die noch früheren, durch ihr Leben berühmten Männer, nämlich Abel, Henoch, Noah usw. kennen sie. Von den sieben Weisen, die nach den Propheten gelebt haben, und ihren Nachfolgern kennen selbst die griechisch Redenden die Namen nicht mehr . . . Die Namen des Matthäus und Bartholomäus und Jakobus und fürwahr auch des Moses und Davids und des Jesajas und der anderen Apostel und Propheten kennen sie als gebräuchliche Kinder-Namen, wenn sie sie auch als barbarische verlachen . . . . Doch solche Spötter gibt es nur noch wenige, leicht zu zählende, und die griechische Beredsamkeit fehlt ihnen auch; ihre Rede zeigt in jedem Wort den Barbaren . . .

---

1) Zahlreiche kleinere Fragmente sind von Grenfell und Hunt herausgegeben worden.

2) S. Euseb., Vit. Const. IV, 36 sq.

3) Opp. ed. Schulze T. IV p. 837 sq.

Welchen Diadochen seiner Schule, sagt mir doch, hat der Kolophonier Xenophanes hinterlassen, wen der Eleate Parmenides, wen Protagoras und Melissus, wen Pythagoras oder Anaxagoras, wen Speusippus oder Xenokrates, wen Anaximander oder Anaximenes, wen Arkesilaus oder Philolaus? Wer steht (heute) an der Spitze der stoischen Schule? Wer vertritt die Lehre des Stagiriten? Wer regiert nach den „Gesetzen" des Plato? Wer bekennt sich zu seinem „Staate"? Ihr könnt uns keinen einzigen Lehrer dieser Dogmen nachweisen; wir aber zeigen die apostolischen und prophetischen Lehren als in Kraft bestehend auf; denn soweit die Sonne scheint, ist alles erfüllt von ihnen, und was in der hebräischen Sprache (einst) gesagt worden ist, ist nicht nur in die griechische übersetzt worden, sondern auch in die römische, ägyptische, persische, indische, armenische, skythische und sauromatische, kurz in die Sprachen aller Völker[1]. Der weise Plato, der zahlreiche Abhandlungen über die Unsterblichkeit der Seele verfaßt hat, vermochte nicht einmal seinen Schüler Aristoteles zu überzeugen; unsere Fischer aber und Zöllner und der Teppichmacher haben sowohl die Hellenen, als auch die Römer und Ägypter und einfach alle Völker von der Unsterblichkeit und der Vernunftkraft der Seele überzeugt . . . und nicht nur die Lehrer der Kirche kennen diese Lehren, sondern auch die Teppichmacher, Schmiede, Wollarbeiter und die anderen Handwerker, ebenso auch die Frauen, nicht nur die gelehrten, sondern auch die Handarbeiterinnen, Hebammen, ja sogar Sklavinnen, und nicht nur die Städter, sondern auch die Bauern besitzen diese Erkenntnis. Man findet Grubenarbeiter, Kuhhirten und Gärtner, die über die göttliche Dreiheit und die Weltschöpfung reden und die Menschennatur viel besser kennen als Aristoteles und Plato; auch die Tugend üben sie, das Schlechte meiden sie und die kommenden Strafen fürchten sie. Dies haben sie von niemandem anders gelernt als von den Männern, die ihr ‚Barbarophonoi' nennt . . . Bewundert auch die Breviloquenz der göttlichen Worte und ihre Kraft, und lernet die Wahrheit der göttlichen Lehren!"

---

1) Vgl. dazu die Homilie des Chrysostomus (Opp. T. III p. 71 sq.) über den Nutzen des Bibellesens; Augustin, de doctrina Christ. II, 5.

Die Bibel hat die griechische Literatur, speziell die philosophische, abgelöst; die Bibel ist in alle Sprachen übersetzt! Das verkündet Theodoret hier — in Worten, die zwar reichlich übertrieben sind und deren triumphierender Übermut die Kritik herausfordert, die aber doch in der Hauptsache dem Tatbestande entsprechen, wie er sich unter Theodosius II. entwickelt hat. An diesem Ergebnis hat die private Bibellektüre unzweifelhaft einen großen Anteil, auch wenn es, wie sehr wahrscheinlich, nie eine indische, skythische und sauromatische Übersetzung, sondern höchstens nur Übersetzungen von Lektionen gegeben hat.

Die private Bibellektüre ist auch in dieser Blüte- und Hauptperiode der alten Kirchengeschichte schlechterdings von niemandem eingeschränkt, vielmehr womöglich noch lebhafter und energischer gefordert und eingeschärft worden als in dem vorhergehenden Jahrhundert. Und zwar ist sie schrankenlos gefordert und ihr Nutzen als ein absoluter für jedermann behauptet worden. Pädagogische Erwägungen in bezug auf die rechte Auswahl biblischer Bücher und Klagen über den Mißbrauch durch aufgeblasene Laien — sie werden unten zur Sprache kommen — sind höchst selten, und noch seltener hat sich die Einsicht hervorgewagt, daß es einen so geförderten Christenstand geben könne, daß er sich auch ohne Bibellektüre zu behaupten vermöge.

Die fast unzähligen Stellen aus den Schriften der griechischen Väter des 4. Jahrhunderts zusammenzustellen, an denen sie die private Lektüre der Bibel konstatieren oder empfehlen, wäre ein ganz überflüssiges Unternehmen. Erheblich anders steht es in der lateinischen Hälfte der Christenheit. Wie diese damals und auch noch geraume Zeit später keine Sorge dafür getragen hat, daß die Bibel in die „barbarischen“ Sprachen übersetzt werde — es hat niemals eine punische Bibel gegeben, aber auch viele Jahrhunderte hindurch keine fränkische, keltische, angelsächsische usw. —, so hat sie sich auch selbst weder damals noch in den folgenden Generationen in ihre lateinische Bibel wirklich eingelebt. Selbst das unsterbliche Werk des Hieronymus, seine Bibelübersetzung, hat daran wenig geändert. Die gebildeteren Lateiner vermochten dem vulgären Bibellatein der alten Übersetzungen schlechterdings keinen Geschmack abzugewinnen, und auch die geistige Welt und der Horizont der Bibel war und blieb ihnen um einen bedeutenden Grad unverständlicher und

ferner als den mit orientalischem Geist durchtränkten Griechen. Die ungebildeten Lateiner aber waren relativ zahlreicher als die ungebildeten Griechen, und die Menge derer, die nicht zu lesen vermochten, wuchs trotz aller Bemühungen der Kirche. Unter solchen Umständen sind die Mahnungen zu privater Bibellektüre im Abendland bei den Predigern und Schriftstellern viel seltener als im Morgenland. Es ist doch bemerkenswert, daß z. B. Zeno von Verona in den sehr zahlreichen Predigten, die wir von ihm besitzen, m. W. niemals zum Lesen der Bibel ermahnt, und bei anderen Predigern ist es nicht anders [1]. Die Entschuldigung: „Ich bin kein Mönch, und brauche daher die Bibel nicht zu lesen“, ist allerdings in unserer Periode in Antiochien ebenso laut geworden wie in Rom; allein daß sie von den Geistlichen des Abendlandes ebenso energisch bekämpft worden ist wie von Chrysostomus, ist uns nicht überliefert, wenn es auch dort an einzelnen Vorkämpfern nicht gefehlt hat. Ein solcher Vorkämpfer für die lateinische Bibel und ihre Lektüre war Sulpicius Severus gegenüber der vornehmen und feingebildeten aquitanischen Gesellschaft [2]. In der Vorrede seiner Weltchronik sagt er, er habe dieses mit der Erschaffung der Welt beginnende Werk aus der Bibel exzerpiert — nicht damit seine Leser die Bibel vernachlässigen, sondern umgekehrt damit sie zu ihrer Lektüre geführt werden; „denn alle Geheimnisse der göttlichen Dinge können schlechterdings nur aus den Quellen selbst geschöpft werden“ [3]. Augenscheinlich war die Bibel in den Kreisen der Leser, auf die Sulpicius rechnet, wenig verbreitet.

Dürfen wir hier aber auch davon absehen, solche Zeugnisse zu sammeln, die nichts anderes enthalten als die Tatsache, daß

---

1) In der außerordentlichen Propaganda, die Martin von Tours in dem noch wesentlich heidnischen mittleren Frankreich für das Christentum gemacht hat, spielt die Bibellektüre augenscheinlich gar keine Rolle, obgleich für ihn selbst regelmäßiges Bibellesen beiläufig bezeugt ist (Vita 26); aber ein Bibeltheologe war er nicht.

2) Ihre Feinheit und Empfindlichkeit gegenüber barbarischer Ausdrucksweise: Sulp. Sev., Dial. I, 27.

3) Chron. I, 1: „Ea quae de sacris voluminibus breviata digessimus, non ita legentibus auctor accesserim, ut praetermissis his, unde derivata sunt, appetantur: nisi cum illa quis familiariter noverit, hic recognoscat quae ibi legerit: etenim universa divinarum rerum mysteria non nisi ex ipsis fontibus hauriri queunt“.

zum Bibellesen ermahnt und daß das Bibellesen in den griechischen Gemeinden reichlich geübt worden ist, so ist doch mit diesen Zeugnissen vieles verbunden, was für die Modalität und die Umstände dieser Lektüre von Bedeutung und an sich von geschichtlicher Wichtigkeit ist. Diese Stellen gilt es zu sammeln und zu beleuchten.

1. Zur Verbreitung der erbaulichen Literatur, Käuflichkeit der Bibeln, Privatbesitz, Prachtbibeln, Aufbewahrung, Abergläubisches.

Der intensive Gebrauch und die extensive Verbreitung der Bibel bzw. einzelner ihrer Teile kann nicht besser illustriert werden als durch das, was Sulpicius Severus über die Verbeitung seines eigenen erbaulichen Büchleins „Vita S. Martini" erzählt[1]. Wenn schon ein dürres Holz das erlebte, wieviel mehr das grüne der h. Schrift! Sulpicius läßt den Interlocutor Postumianus sagen: „Numquam a dextera mea liber ister discedit. nam si agnoscis, ecce — et aperit librum, qui veste latebat — en ipsum! hic mihi, inquit, terra ac mari comes, hic in peregrinatione tota socius et consolator fuit. sed referam tibi sane, quo liber iste penetrarit, et quam nullus fere in orbe terrarum locus sit, ubi non materia tam felicis historiae pervulgata teneatur. primus eum Romanae urbi vir studiosissimus tui Paulinus invexit; deinde cum tota certatim urbe raperetur, exultantes librarios vidi, quod nihil ab his quaestiosius haberetur, siquidem nihil illo promptius, nihil carius venderetur. hic navigationis meae cursum longe ante praegressus, cum ad Africam veni, iam per totam Carthaginem legebatur. solus eum Cyrenensis ille presbyter non habebat, sed me largiente descripsit. nam quid ego de Alexandria loquar? ubi paene omnibus magis quam tibi notus est. hic Aegyptum, Nitriam, Thebaidam ac tota Memphitica regna transivit. hunc ego in eremo a quodam sene legi vidi etc." Ganz ähnliches erfahren wir über die Verbreitung der Vita Antonii des Athanasius fast vom Moment ihres Erscheinens an[2]. In Rom machten sich die Verleger sofort das

---

1) Dial. I, 23 (cf. III, 17).

2) Das Büchlein wird schon um 380 in Trier gelesen (August., Conf. VIII, 6, 15). Von den Werken des Hieronymus sagt Sulpicius (Dial. I, 8):

aktuelle Büchlein des Sulpicius zunutze. Die Bücher der Bibel waren in steigendem Maße ein „noch viel besser gehender Artikel". Mommsen verdanken wir ein Bibel-Buchhändlerverzeichnis aus d. J. 359[1], in welchem die Stichen für die einzelnen Bücher angegeben sind, damit die Käufer nicht von betrügerischen Buchhändlern übervorteilt werden[2]. Auf den Inhalt haben wir hier nicht einzugehen, aber von hohem Interesse ist es, daß neben dem Verzeichnis der biblischen Bücher nur noch ein Verzeichnis der Schriften Cyprians, ebenfalls mit Stichen, steht. Das ist nicht zufällig. Diese Schriften genossen im Abendland im 4. Jahrhundert quasi-kanonisches Ansehen[3] und waren neben der vielfach so unverständlichen und schlecht übersetzten Bibel die eigentlichen Erbauungsschriften und die theologischen standard works der an dieser Literatur so armen Lateiner[4]. Unzweifelhaft kamen diese Bücher-Verzeichnisse der privaten Nachfrage entgegen.

Natürlich waren nicht nur in Rom die Bibel und ihre Teile verkäuflich, sondern in jeder größeren Stadt. Für Antiochien ist das durch Chrysostomus bezeugt, für Vorderasien und Mailand durch Augustin. Jener führt in der dritten Homilie über Lazarus den Gedanken durch, daß für jeden Christen die Bibel dasselbe sei, was für den Handwerker das Handwerkszeug; daher müsse

---

„Hieronymus per totum orbem legitur". Mehr als 200 Exemplare des Diatessarons hat Theodoret (h. e. I, 20) in seiner Diözese beseitigt und dafür die getrennten Evangelien eingeführt. Wieviele Exemplare standen ihm also zur Verfügung! Von der ganzen Bibel sagt Optatus (VII, 1): „Librorum milia ubique recitantur . . . bibliothecae refertae sunt libris; nihil deest ecclesiae; per loca singula divinum sonat ubique praeconium; non silent ora lectorum; manus omnium codicibus plenae sunt". Die große Verbreitung der Bibel ist dem Augustin ein wichtiges apologetisches Argument, s. Confess. VI, 5, 7.

1) „Hermes", 1885 S. 142—156; 1890 S. 636—638 (abgedruckt in den Ges. Schriften VII S. 283 ff.).

2) Diese lassen die Stichen weg („avaritiae causa"), um Phantasiepreise machen zu können.

3) S. meine „Literaturgeschichte" I S. 701 ff. Eine Stelle mag hier genügen. Hieron., ep. 107, 12, schreibt, nachdem er eindringlich zum Lesen der Bibel ermahnt hat: „Cypriani opuscula semper in manu teneat".

4) Zur Erbauung wirklich geeignet war übrigens nur ein Teil der Cyprianischen Traktate und Briefe. Man sieht also, wie groß der Mangel an Erbauungsliteratur im Abendland war.

sich jeder eine Bibel kaufen und dürfe sie nicht verkaufen[1]. Selbst Armut sei hier keine Entschuldigung; denn wenn der Arme überhaupt nur irgendwelche Werkzeuge habe, um sein Leben durch Arbeit zu fristen, so müsse die Bibel als das wichtigste Werkzeug stets unter ihnen sein; entschuldigt seien nur die Blutarmen; sie sollen und können sich aber durch fleißiges Anhören der Lektionen die Bibel ersetzen[2]. Skandalös sei es, daß selbst in den Häusern der meisten Reichen keine Bibeln seien oder nur Prunkbibeln, die mit Gold auf das feinste Pergament geschrieben sind und mit denen Staat gemacht wird, die aber nicht gelesen werden, sondern still im Kasten ruhen[3]. „Ich sage das nicht, um das Bücherkaufen euch zu verwehren; ich lobe es vielmehr und wünsche es sehr"[4]. Wer sich keine vollständige Bibel kaufen kann, soll sich wenigstens ein Neues Testament anschaffen[5]. Augustin hatte sich in Mailand die Briefe des Paulus zu fleißigem Studium erworben[6] und hat sicher damals schon mindestens auch noch die Psalmen besessen. Ausdrücklich sagt er, daß es nicht an Bibeln fehle, die zum Kauf öffentlich angeboten werden[7].

Ärmere, schreibkundige Christen schrieben sich wohl selbst Teile der Bibel ab, so die Evangelien jener Hilarion, dessen Leben Hieronymus beschrieben hat. Sie besaßen dann in den Abschriften ein Gut, das sie im Notfall auch zu Gelde machen konnten[8].

---

1) Opp. T. I p. 738.

2) Hom. XI (X) in Joh. Opp. VIII p. 63.

3) Von solchen Prunkbibeln sprechen auch Hieronymus (s. z. B. ep. 107, 12: „Pro gemmis et serico divinos codices amet, in quibus non auri et pellis Babylonicae pictura, sed ad fidem placeat emendata et condita distinctio"; ep. 22, 32: „Inficiuntur membranae colore purpureo; aurum liquescit in literas, gemmis codices vestiuntur, et nudus ante fores earum Christus emoritur") u.a. Wir besitzen noch solche, z.B. den Evangeliencodex von Rossano. Die Herstellung großer prächtiger Bibelcodices wird nicht lange vor der Zeit Konstantins begonnen haben. Er selbst sorgte dafür, daß die Kirchen mit stattlichen Bibeln ausgerüstet seien. Prachtbibeln sind auch der Sinaiticus und Vaticanus; sie stammen aus dem 4. Jahrhundert.

4) Hom. XXXII (XXXI) in Joh. Opp. VIII p. 187 sq.

5) Hom. IX in ep. Coloss. Opp. XI p. 391.

6) Confess. VIII, 6, 14; 12, 29.

7) Sermo I in Ps. XXXVI Opp. IV p. 194.

8) Vita Hilar. 35. 36. 44: „Hilarion ascendit classem, quae Siciliam navigabat . . . . venundato evangeliorum codice, quem manu sua adole-

Aber fromme Leute trennten sich nicht von ihren Bibeln. So behielt Hilarion sein Evangelien-Exemplar bis zum Tode in Händen[1]; so nahm Augustin in der Stunde höchster Aufregung seinen Paulus mit in den Garten; so erzählt uns Paulin von Nola von einem gewissen Martinianus, der sich aus einem Schiffbruch gerettet hatte, Folgendes[2].

> Dilecte frater, accipe et lauda deum
> sanctumque fratrem amplectere:
> ut adlabentem portui sensit ratem
> stridente harena litoris,
> abeunte somno fit sui tandem memor
> recipitque sese, expergitur
> et adiacentes pectori tangit suo
> epistolas apostoli.
> hunc in pavore codicem sed nesciens
> rebus relictis sumpserat,
> vel ille codex spiritu vivens sacro
> non sentienti adhaeserat.

Bei dieser Rettung des Paulus-Codex mag bewußt oder unbewußt auch ein abergläubisches Motiv mitgespielt haben. Wir hören mehrfach, daß man heilige bzw. erbauliche Schriften auf der Brust trug[3]; Chrysostomus bezeugt, daß sich Frauen

scens scripserat, dare naulum disposuit . . . obtulit nauclero evangelium pro subvectione sua . . . noluit accipere, maxime cum videret illum excepto illo codice et his quibus vestitus erat amplius nihil habere . . . . Hilarion LXXX. aetatis suae anno quasi testamentum scripsit epistolam omnes divitias Hesychio derelinquens, evangelium et tunicam sacceam, cucullam et palliolum".

1) Zum Abschreiben vgl. Hieron. ep. 71, 5: „Opuscula mea ad describendum hominibus tuis dedi et descripta vidi in chartaceis codicibus ac frequenter admonui, ut conferrent diligentius et emendarent. ego enim tanta volumina prae frequentia commeantium et peregrinorum turbis relegere non potui . . . Unde si paragrammata repereris vel minus aliqua descripta sunt, quae sensum legentis impediant, non mihi debes imputare, sed tuis et imperitiae notariorum librariorumque incuriae, qui scribunt non quod inveniunt, sed quod intelligunt, et dum alienos errores emendare nituntur, ostendunt suos".

2) Carm. XXIV v. 265 sq. (Opp. ed. Hartel II p. 215).

3) Von einem geliebten Buch sagt Hieronymus (ep. 60, 11): „Illum oculis, illum manibus, illum sinu, illum ore tenebat", s. auch oben S. 67.

und Kinder die Evangelien als schützende Amulette um den Hals hängten[1]. Er verbietet diesen Gebrauch nicht, aber er gefällt ihm nicht: man solle die evangelischen Gebote sich lieber ins Gedächtnis schreiben. Doch ist er der Überzeugung, daß schon der Anblick der Bibel im Hause gute Entschlüsse befördere und vom Bösen abschrecke und daß die bloße Berührung des Evangelienbuchs bereits das Herz erwecke[2]. Das Orakeln aus der Bibel begegnet uns auch in dieser Epoche — Confess. VIII, 12, 29 möchte man nicht dazu rechnen, und doch fällt auch diese erschütternde Geschichte unter das Orakeln. Es ist von der Kirche meistens stillschweigend geduldet, manchmal auch verboten worden. Unter den Kanones für Mönche des Rabulas von Edessa lautet der 19.: „Kein Mönch suche für irgend jemanden eine Entscheidung aus Bibelstellen“[3]. Zum Aberglauben kann man es auch rechnen, daß Männer und Frauen bei gewissen geschlechtlichen Widerfahrnissen die Bibel nicht berühren zu dürfen glaubten[4]. Der Verfasser der Apostolischen Konstitutionen polemisiert aber dagegen[5].

Die Bibeln sollten in den Häusern mit dem größten Respekte behandelt werden, aber schlimme Zufälligkeiten, die sie zerstörten, ließen sich nicht vermeiden. In dem ausgesprochenen Interesse, das Verbrechen der durch die Traditio der Traditoren zerstörten Bibeln abzuschwächen, schildert Optatus[6], auf wie

---

1) Homil. XIX ad populum Antioch. Opp. II p. 197, cf. Homil. LXXII in Matth. Opp. VII p. 703. Wir besitzen noch einzelne als Amulette geschriebene Psalmen und Bibelsprüche aus unserer Periode. Rabulas von Edessa verbietet in seinen Kanones für Priester und Kleriker das Amulettenschreiben, s. Bickell, Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter (Kempten 1874) S. 232.

2) Homil. III de Lazaro Opp. I p. 739.

3) S. Bickell, a. a. O. S. 228.

4) Einfluß der jüdischen Reinigungsgesetze, die durch das Medium des Alten Testaments im 4. Jahrhundert in die Kirchen einzudringen begannen.

5) Const. App. VI, 27: *Εἴ τινες παρατηρούμενοι φυλάσσουσιν ἔθιμα Ἰουδαϊκά, γονορροίας, ὀνειρώξεις, πλησιασμοὺς τοὺς κατὰ νόμον, λεγέτωσαν ἡμῖν εἰ ἐν αἷς ὥραις ἢ ἡμέραις ἕν τι τούτων ὑπομείνωσιν, παρατηροῦνται προσεύξασθαι ἢ εὐχαριστίας μεταλαβεῖν ἢ βιβλίου θιγεῖν. καὶ ἐὰν συνθῶνται, δῆλον ὡς τοῦ ἁγίου πνεύματος κενοὶ τυγχάνουσιν τοῦ ἀεὶ παραμένοντοις τοῖς πιστοῖς.*

6) Lib. VII, 1 p. 166 sq.

verschiedene Weise auch sonst Bibeln im Privatbesitz zugrunde gehen: „Non minus videmus neglegentiam frequenter operari quam necessitas operata est. nam si membranae aut libri, quibus scriptura legitima continetur, in totum debent inlaesa servari, quasi non damnantur aliqui neglegentes, non est longe tradere a male ponere aut male ferre. alter in domo librum posuit, quae domus incendio concremata est: damnetur, qui neglegenter posuit, si damnandus est, qui postulandum librum territus dedit. damnentur etiam illi, qui neglectas membranas aut libros ita posuerunt, ut eos domesticae bestiolae, hoc est mures, ita corroserint, ut legi non possint. damnetur et ille, qui ita in domo posuit, ut nimietate pluviarum sic tecta aliqua stillicidia deliquarent, ut omnia humore oblitterata legi non possint. damnentur et illi, qui ferentes libros legis temerarii se rapacibus undis fluminum crediderunt et se liberari cupientes scripturas in undis e suis manibus dimiserunt."

2. Kanonische, apokryphe und häretische Schriften im Privatgebrauch.

Die Gefahr, daß im öffentlichen Gottesdienst ein ganz häretisches Buch sich unter den Leseschriften produziere, bestand im 4. Jahrhundert wohl kaum irgendwo mehr, aber an der Grenzbestimmung von kanonischen und „apokryphen" Büchern mußte noch in den meisten Kirchen gearbeitet werden. In der griechischen Hälfte der Kirche ging die Auseinandersetzung stetig vor sich, in der lateinischen gewaltsam und sprungweise. Diese Kirche wurde erst im 4. Jahrhundert durch eine wahre Flut von anspruchsvollen Schriften, die ihr früher fast ganz unbekannt waren, nun aber in Übersetzungen auftauchten, überschwemmt[1]. Diese Schriften machten ihr um so mehr zu schaffen, als sie plötzlich kamen, auch erlauchte Namen auf ihren Titeln trugen und als ihr selbst die kirchlich gelehrten Männer nur zu oft fehlten, die diese Bücher zu beurteilen vermochten. Äußerste Strenge war hier am Platze und ist namentlich von römischen Bischöfen von Damasus ab geübt worden. Dennoch hat sie sich in lateinischer Sprache sehr viel mehr „Apokryphes" erhalten als in der griechischen; denn die griechischen Kirchen haben ihre

1) Nicht nur vom Manichäismus, sondern von allen Seiten her.

Kirchenbibliotheken im 4. und 5. Jahrhundert so „gereinigt“, daß neben der Bibel und den erprobtesten Väterschriften fast nichts übrig geblieben ist[1]. Auch hierin zeigt es sich, daß die griechische Kirche — die Kaiser stellten sich ihr mit ihren Bücherverboten zur Disposition[2] — die leitende Kirche im Altertum gewesen ist[3].

Was die private Lektüre betrifft, so galt im allgemeinen der strenge Grundsatz, den Cyrill von Jerusalem also formuliert hat: „Was in den Kirchen nicht gelesen wird, das lies auch nicht privatim[4].“ Wenn nun sowohl er, als auch zahlreiche andere Väter des Morgen- und Abendlands es für notwendig erachtet haben, sei es in den Katechesen, sei es sonst, die kanonischen Bücher Titel für Titel anzuführen und sodann apokryphe Bücher teils generell, teils mit Namennennung auszuschließen, so hatte dies Verfahren nur einen Sinn unter der Voraussetzung weitverbreiteter Privatlektüre. Da diese geherrscht hat und von den Theologen und Bischöfen mit allen Mitteln befördert wurde, so mußten die Laien genauere Anweisungen über die Zahl und Titel der kanonischen Bücher erhalten. Es würde viel zuweit führen, alle Stellen mitzuteilen, wo dies geschehen ist; auch bieten sie die größeren Kanonsgeschichten (namentlich die Zahns) in reicher und bequemer Zusammenstellung. Hier soll nur darauf aufmerksam gemacht werden, daß diese Verzeichnisse auch den Laien und Mönchen in bezug auf ihre Privatlektüre galten. Den Grundsatz Cyrills wiederholt Basilius, wenn er sagt: „Der

1) In den orientalischen Kirchen im strengen Sinn des Worts war es anders; sie haben noch mehr „Apokryphes“ sich reserviert als die lateinischen Kirchen.

2) Konstantin verbot die Schriften des Porphyrius und Arius (Socrat., h. e. I, 9); seitdem erfolgte ein Verbot nach dem andern. Arcadius verordnete, daß die Bücher der Eunomianer verbrannt würden; wer sie nicht abliefere, sollte mit dem Tode bestraft werden (Theod. Cod. XVI, 5, 34).

3) Wie namentlich Reuter in seinen Augustinstudien gezeigt hat, sieht auch noch Augustin die griechische Kirche als die der lateinischen gegenüber maßgebendere an. Unter dieser Voraussetzung zeigt sich das Emporwachsen Roms erst in dem ihm gebührenden Licht. Rom ist nicht das Abendland: das ist das Entscheidende, sondern Rom ist Rom.

4) Catech. IV, 36 (ed. Reischl): *Ὅσαν μὲν ἐν ἐκκλησίαις μὴ ἀναγινώσκεται, ταῦτα μηδὲ κατὰ σαυτὸν ἀναγίνωσκε*, cf. c. 33: *καί μοι μηδὲν τῶν ἀποκρύφων ἀναγίνωσκε.*

Mönch muß die echten Bücher der h. Schriften lesen, die apokryphen aber nicht"[1]. „Betrüge deinen Geist nicht durch fremde Bücher", ermahnt Gregor von Nazianz[2]. „Alle apokryphen Bücher meide", schreibt Hieronymus[3].

Hin und her sprach man sogar so, als ob der Christ außer seiner Bibel überhaupt nichts brauche und nichts lesen solle, so daß die Anordnung Julians, die Christen sollten nicht hellenische Schriften traktieren, sondern den Matthäus lesen, ihren eigenen Wünschen entgegenzukommen schien. Allein wie eine förmliche Anordnung der Kirche für die Christen in unsrer Periode doch nie ergangen ist, sie sollten die griechische Literatur nicht lesen, so dachten die christlichen Theologen auch nicht daran, ihre Lektüre aufzugeben[4], und empfanden das Verbot Julians[5] als einen harten Schlag, wenn einige auch so taten, als berühre es sie nicht, weil die Bibel wirklich Alles ersetze. Freilich, klare und wahrhaftige Verhältnisse wurden nicht geschaffen, und man konnte zu jeder Zeit einem Lehrer einen Strick daraus drehen, daß er seine Aufmerksamkeit heidnischen Autoren überhaupt oder allzusehr schenke. Man weiß, wie es dem Hieronymus gegangen ist, wie er sich von der antiken Literatur zurückziehen wollte, aber gar nicht imstande war, die alten Autoren zu lassen, und welche Vorwürfe ihm andere, vor allem auch sein einstiger Freund Rufin, gemacht haben. Allerdings war er in einer besonders üblen Lage; denn als Mönch war er auf die Lektüre der h. Schriften ganz wesentlich beschränkt — das forderte damals das mönchische Dekorum —, aber nicht nur seine Wissenschaft, sondern ebenso

1) Sermo de asc. discipl. 1 T. II p. 212 (Garnier).

2) Carm. XXXIII T. II p. 98.

3) Ep. 107, 12: „Caveat omnia apocrypha", cf. Augustin, de doctr. chr. II, 8 sq.

4) Am wenigsten die Schüler des Origenes. Man vergleiche, mit welcher Weitherzigkeit Basilius in seiner 20. Rede die Frage behandelt, wie Jünglinge mit Nutzen heidnische Schriftsteller lesen können. Es ist ihm selbstverständlich (s. c. 2), daß die Lektüre guter heidnischer Bücher dem Bibelstudium vorangehen muß.

5) Vgl. auch seine sehr beherzigenswerte Frage an die Christen (*Κατὰ Χριστιανῶν* p. 204 ed. Neumann): *Τοῦ χάριν ὑμεῖς τῶν παρ' Ἕλλησι παρεσθίετε μαθημάτων, εἴπερ αὐτάρκης ὑμῖν ἐστιν ἡ τῶν ὑμετέρων γραφῶν ἀνάγνωσις; καίτοι κρεῖττον ἐκείνων εἴργειν τοὺς ἀνθρώπους ἢ τῆς τῶν ἱεροθύτων ἐδωδῆς.*

sein verhaltener Weltsinn verlangten eine andere Kost. Er konnte es auch nicht lassen, mit Aussprüchen wie: „Mein Vergil, mein Horaz, mein Cicero“ um sich zu werfen und seine Eitelkeit in seiner Belesenheit leuchten zu lassen, und er erntete deshalb mit Recht Tadel und Angriffe. Besonders hat ihm Rufin vorgeworfen, daß er auch Frauen und Jungfrauen gegenüber mit langen Schriftsteller-Zitaten prunke, während diese doch nur aus der Bibel zu erbauen seien[1]. Immerhin ging es aber den profanen Büchern besser als den häretischen[2].

Apokryphe Bücher wurden in steigendem Maße, auch wenn sie unschuldig, ja erbaulich waren, so behandelt wie häretische[3], und den Laien und Mönchen wurde eingeschärft, daß sie auf sie in ihrer Privatlektüre zu verzichten hätten. Allein es gab am Ende des 4. Jahrhunderts in der spanischen Kirche einen Mann, der aufs lebhafteste für das Recht der Lektüre guter (prophetischer) apokrypher Bücher (des Alten Testaments) eintrat — das war Priscillian. Unter seinen Gründen ist der hauptsächlichste, daß auch die Apostel diese Bücher gelesen hätten, und er hat mit dem größtem Fleiße und Scharfsinn zahlreiche Zeugnisse dafür gesammelt[4]. Seine Gegner hielten mit Energie an dem Grundsatz der Suffizienz der kanonischen Schriften fest und erklärten: „plus legisse peccare est“. Er bestritt diese Suffizienz[5]: die Alttestamentlichen Bücher bedürften in geschichtlicher Hinsicht der Ergänzung aus anderen prophetischen

---

1) Vgl. das 2. Buch der Invektiven Rufins; dazu Hieron., ep. 22, 29. 30; 70, 2.

2) Mit dem Verbot der Thalia des Arius durch das nicänische Konzil beginnt die lange Reihe der Verbote häretischer Schriften durch die Kirche. Der Reihe nach werden die Bücher des Origenes, Nestorius, Eutyches usw. verboten. Gegen die gnostische Literatur, längst zurückgewiesen, wird seit c. 400 von Staat und Kirche ein Vernichtungskrieg geführt.

3) Den apokryphen Schriften ist es demnach ebenso ergangen wie den schismatischen Gemeinschaften.

4) S. seinen Traktat III (liber de fide et apocryphis) p. 44 sq. ed. Schepps. Allerdings verbarg Priscillian hinter der Forderung, die Apokryphen für die Lektüre freizugeben, allerlei dogmatische Sondermeinungen; aber von den stulta haereticorum dogmata wollte auch er nichts wissen (s. Tract. I p. 5).

5) Die einzigartige Bedeutung der h. Schrift bestritt er durchaus nicht, s. p. 52: „Facile natura hominum obligata saeculo fidem perderet, si ad praedicationem divini nominis scripturarum testimonia non haberet“.

Schriften, wie Henoch, apokryphe Esrabücher usw. (p. 47). „Si quaero“, schreibt er p. 51, quod Christiani hominis est, si quod ecclesiasticae dispositionis, si quod dei Christi est, in his invenio qui deum praedicant, in his invenio qui profetant. non est timor, fides est, quod diligimus meliora et deteriora respuimus, unum inter ista servantes, ut — quoniam in huiusmodi libris, quos extra canonicorum librorum numerum ad legendi laborem diligentia retentabat atque ad conprobanda ea quae scripta in canone legimus adsumpti sunt, haereticorum in pleraque sensus invadens pugnam catholicis parans falsare maluit quam tenere — illam apostolicam feramus iure sententiam, omnem spiritum qui negat Jesum de deo non esse et omnem spiritum qui confitetur Christum Jesum de deo esse, sicut scriptum est: nemo enim dicit in spiritu sancto anathema Jesu et nemo nisi in spiritu sancto loquitur dominum Jesum.“ Daher fährt er p. 52 fort: „Qualiter pauca ex his [apocryphis prophetarum] legentes culpabiles sumus, cum magis ob hoc rei sumus, quod omnia quae de deo sunt profetata non legimus? non dubito autem quemquam ex his qui calumnias potius quam fidem diligunt esse dicturum: ultra nihil quaeras! sufficit te legere quod in canone scriptum est. cuius quidem verbis facile ingenio humanae naturae quae otium potius quam laborem requirit adsurgerem, nisi me Lucae evangelistae testimonium perurgeret dicentis in actibus apostolorum: ‚at discipuli pariter conferebant inter se scripturas, si ita esset‘, quemadmodum locutus fuerat ad eos Paulus, et ea quorum cognitionem volo testimonium prophetiae in canone accepisse cognosco. quamvis enim crimen sit apostolicis non credidisse sermonibus, non est tamen damnabilis culpae firmamentum fidei scriptorum probatione construere et nihil in quo nos infirmes redarguitio diaboli faciat reservare. potuit enim sermo divinus, quoniam ipsius erat omne quod dixerat, tamquam ab se loquens non scriptum ab alio dicere, sed ex se ipse proferre; dicens autem scriptum esse, necessaria proponens nobis legendi sollicitudinem, et suam de quo profetatum fuerat gloriam et illius qui profetaverat debitam posteritati gratiam non omisit. ergo certe inter utrosque utrisque debitor sum, ut et illum qui ad memoriam divinam profetaverit legam et deo credam. quis enim non delectetur Christum ante saecula non a paucis, sed ab omnibus profetatum?“

Ich habe diese Ausführungen um ihrer Einzigartigkeit willen

ausführlich mitgeteilt; denn die beiden Grundsätze, welche Priscillian vertritt, sind höchst bemerkenswert: (1) das Prophetische reicht über den Kreis des Kanonischen heraus, (2) der Kreis der kanonischen Bücher und der Leseschriften ist nicht identisch[1]. Aber vergeblich stemmte er sich gegen eine Entwicklung, die fast schon zur Reife gekommen war[2]. Materiell bedeutete es keinen großen Verlust, daß die „Apokryphen" allmählich aus der Privatlektüre verschwanden, also auch der Hirt des Hermas, der lange Zeit hindurch bedeutende Patrone besessen hat[3], und die Apokalypse Henoch, deren Fernhaltung vom Kanon Tertullian einst den christusfeindlichen Juden zur Last zu legen geneigt war[4]. Im Interesse der Freiheit aber mußte man es beklagen, daß auch die Privatlektüre immer mehr eingeengt wurde[5]. Auch mußten die kanonischen Bücher in dem Maße

---

1) In bezug auf diese Punkte hat Priscillian sogar den Ton angeschlagen: „Ubi libertas, ibi Christus" (p. 55).

2) Schon Origenes hatte sich (Prolog. in Cantic. Cant. T. XIV p. 325) also ausgesprochen: „Apocryphae: pro eo, quod multa in iis corrupta et contra fidem veram inveniuntur a maioribus tradita, non placuit iis dari locum nec admitti ad auctoritatem. supra nos est pronuntiare de talibus. illud tamen palam est, multa vel ab apostolis vel ab evangelistis exempla esse prolata et Novo Testamento inserta, quae in his scripturis, quas canonicas habemus, nunquam legimus, in apocryphis tamen inveniuntur et evidenter ex ipsis ostenduntur assumpta. sed ne sic quidem locus apocryphis dandus est, non enim transeundi sunt termini quos statuerunt patres nostri. potuit enim fieri, ut apostoli vel evangelistae sancto spiritu repleti sciverint, quid assumendum ex illis esset scripturis quidve refutandum; nobis autem non est absque periculo aliquid tale praesumere, quibus non est tanta spiritus abundantia".

3) Völlig ist Hermas übrigens im Abendlande nicht verschwunden, wie die zahlreichen Handschriften beweisen.

4) „Cum Enoch scriptura etiam de domino praedicarit, a nobis quidem nihil omnino reiciendum est quod pertineat ad nos. et legimus omnem scripturam aedificationi habilem divinitus inspirari. a Iudaeis potest iam videri propterea reiecta, sicut et cetera fere quae Christum sonant" (de cultu fem. I, 3). Priscillian mag (vgl. auch die weiteren Ausführungen Tertullians) seinen Vorgänger gekannt haben.

5) Eine Reaktion gegen das Verbot der Bücher des Origenes (durch eine alexandrinische Synode v. J. 399) erhob sich, von der Sulpicius Severus berichtet (Dial. I, 6 sq.). Sulpicius stellt es so dar, als ob die Mönche sich gegen die Bischöfe erhoben hätten; aber das gehört zur Tendenz seines Werkes; in Wahrheit standen die Mönche z. T. auf der einen Partei,

aller Historie und allen irdischen Bedingungen entrückter erscheinen, je mehr das Mittelglied fortfiel, das in den „apokryphen" prophetischen Schriften gegeben war.

3. Modalitäten der privaten Bibellektüre.

Durch das Vorlesen wurde gewiß auch in unserer Periode die Bibellektüre noch immer am stärksten gefördert. Zu den Lektionen im Hauptgottesdienst kamen die Lektionen in Nebengottesdiensten, in Hausandachten[1] und in privaten „Bibelkränzchen". Chrysostomus und andere Prediger haben zu diesen ermahnt[2]. Beiläufig hören wir, daß die bei manchen Kirchen sich befindenden „Bibliotheken" in besonderen Nebenräumen standen, auch den Laien zugänglich waren und hier die Bibel gelesen bzw. vorgelesen werden konnte[3].

z. T. auf der anderen. Die Verteidiger des Origenes sagten, er sei ein tractator scripturarum sacrarum peritissimus gewesen, für die Verfälschungen seiner Bücher sei er nicht verantwortlich, übrigens könne das Falsche leicht von den Lesern erkannt werden. Die Gegner erwiderten: „recte etiam universa cum pravis et cum ipso auctore damnantur, quia satis superque sufficerent libri, quos ecclesia recepisset; respuendam esse penitus lectionem, quae plus esset nocitura insipientibus quam profutura sapientibus". Sulpicius mißbilligt es übrigens, daß, als die Autorität der Bischöfe nicht ausreichte, „scaevo exemplo ad regendam ecclesiae disciplinam" der Präfekt hinzugezogen worden sei. Hieronymus sagt, er lese häretische Schriften, um das Gute herauszunehmen (ep. 119, 11), ähnlich Theophilus von Alexandrien (Socrat., h. e. VI, 15). Allein diese Entschuldigung ließ schon das fünfte Jahrhundert nicht mehr gelten.

1) Von Chrysostomus und anderen Vätern wird häusliche gemeinsame oratio und lectio — diese beiden gehören stets zusammen — vorausgesetzt.

2) Chrysost., Hom. VI in Genes. T. IV p. 48: man soll seine Nachbarn zusammenrufen und mit ihnen die Bibel lesen.

3) S. Paulin v. Nola, ep. 32 (Beschreibung der Kirche von Nola), 12: „Totum vero extra concham basilicae spatium alto et lacunato culmine geminis utrimque porticibus dilatatur, quibus duplex per singulos arcus columnarum ordo dirigitur. cubicula intra porticus quaterna longis basilicae lateribus inserta secretis orantium vel in lege domini meditantium etc.", cf. 16: „In secretariis vero duobus, quae supra dixi circa absidam esse, hi versus indicant officia singulorum. A dextra abside:

Hic locus est, veneranda penus qua conditur et qua
Promitur alma sacri pompa ministerii.

Die Öffentlichkeit und Zugänglichkeit der Bibel war eine Hauptsorge der Kirche auch den Heiden gegenüber[1]; denn noch immer machte man die Erfahrung, daß sie der beste Missionar sei. Hilarius[2] und Victorinus in Rom[3] waren die größten Beispiele dafür; die heiligen Schriften hatten sie zur Kirche geführt. Freilich gab das Alte Testament, wenn man es ohne Führer las, sehr starke Anstöße[4], viele evangelische Geschichten und Sprüche erschienen zunächst läppisch, die apostolischen theologischen Darlegungen waren z. T. unverständlich und der Stil der meisten Bücher wenig anziehend[5]; aber die Kirche nahm den

---

A sinistra eiusdem:

Si quem sancta tenet meditanda in lege voluntas,
Hic poterit residens sacris intendere libris.

1) Natürlich wurde auch jedem Juden das N. T. gegeben, wenn er es lesen wollte, s. z. B. Epiphan. 30, 11.

2) De trinit. I, 5, 10.

3) Augustin, Confess. VIII, 2, 4.

4) Wieviele mag das A. T., wie den Augustin, statt zur Kirche zum Manichäismus geführt haben! Unter den Vätern des 4. Jahrhunderts macht sich der praktische Ambrosius die Gefahren des Bibellesens (ohne Führer oder mit falschen Führern) am deutlichsten klar; s. z. B. de paradiso 58 (I p. 318 Schenkl): „Gentilis si quis scripturas accipiat, legit: ‚oculum pro oculo etc." legit etiam: ‚si scandalizaverit te dextera tua, abscide illam', non intelligit sensum, non advertit divini sermonis arcana, peius labitur quam si non legisset". Augustin, de catech. rud. 8 sagt, daß viele auf Grund der kanonischen Schriften, in denen gewiß die reinste Wahrheit enthalten ist, eine Masse verderblicher Lehren aufgebracht haben, und fügt in seiner Milde hinzu, daß man das der menschlichen Schwäche zugute halten müsse, wenn sie sich der Belehrung (wenigstens) nachträglich zugänglich erweise.

5) Die Bemühungen, den Stil der Bibel zu verteidigen bzw. zu entschuldigen, ihre Schmucklosigkeit zu erklären und aus der Not eine Tugend zu machen, haben nicht aufgehört. Von Eusebius bis Theodoret (Graec. cur. affect.) liegen einschlagende Zeugnisse vor. Die Argumente sind immer dieselben, die sich schon bei den älteren Vätern finden: der h. Geist müsse die weltliche Rhetorik und Schönrednerei vermeiden; er müsse allgemein verständlich und einfach reden; hinter den Dunkelheiten stecken große Geheimnisse; was den Worten an Schmuck fehle, ersetzen sie durch Wahrheit und Kraft usw. (Hieron., ep. 48 [49], 4: „Eloquentiam quam pro Christo in Cicerone contemnis, in parvulis ne requiras. ecclesiastica interpretatio etiamsi habet eloquii venustatem, dissimulare eam debet et fugere, ut non otiosis philosophorum scholis paucisque discipulis, sed universo loquatur hominum generi"). Hin und her versuchte man es trotz-

Spott und das Unverständnis gern in den Kauf; denn sie wußte, daß ein Buch, wie die Genesis, daß religiöse Lieder, wie die Psalmen, daß der Tiefsinn von Joh. 1 und vieler apostolischer Ausführungen in der Regel siegreich über alle Anstöße und Bedenken triumphieren werden. Ausdrücklich sagt Augustin, daß gebildete Männer, die sich als Katechumenen anmelden, meistens schon viel von den heiligen Schriften kennen und es ihnen nur noch um die Zulassung zu den Sakramenten zu tun ist. „Kommen sie aus den Schulen der Grammatiker und Rhetoren, so muß man sie anweisen, fleißig die Bibel zu hören, „ne sordeat eis solidum eloquium[1]."

---

dem in der Paraphrase, wenn nicht gar im Texte selbst, ein vulgäres Wort durch ein anständigeres und eine dunkle Wendung durch eine deutlichere zu ersetzen (wie es schon Lukas Markus gegenüber getan hat). Aber man mußte sich in acht nehmen! Auf einer cyprischen Synode, erzählt Sokrates, h. e. I, 12, hielt Triphyllius eine Predigt und gebrauchte, als er die Geschichte vom Gichtbrüchigen anführte, statt des vulgären Wortes *κράββατον* das Wort *σκίμπους*. „Bist du", fuhr ihn sein Kollege, der Bischof Spyridon, an, „etwas Besseres als der, der das Wort *κράββατον* gesprochen hat, weil du dich schämst, solche Worte zu gebrauchen?" Augustin sagt (de catech. rud. 9), für Gottes Ohren gebe es keine andere Stimme als die liebende Hingebung des Herzens, auf sprachliche Verstöße achte er nicht; nicht auf „bona dictio", sondern auf benedictio komme es an; übel sei der Spott angebracht, wenn hin und her Vorsteher und Diener der Kirche in barbarischen Ausdrücken oder in falschen Wortverbindungen zu Gott beten oder ihre eigenen Worte nicht verstehen und verkehrt aussprechen. „Ich sage nicht, daß man solche Dinge nicht verbessern solle; denn das Volk soll ‚Amen' sagen zu dem, was es deutlich versteht; aber sie müssen mit Milde ertragen werden."

1) De catech. rud. 8 sq. Man erfährt hier u. a. auch, daß nicht nur die Bibel, sondern hin und her auch andere christliche Schriften den Entschluß, Christ zu werden, bei einigen gereift haben: „Sieht man, daß (ein gebildeter Katechumene) durch die Lektüre, sei es der kanonischen Schriften oder anderer guter Abhandlungen, dazu bewogen worden ist, so kann man zum Beginn des Unterrichts über diese Bücher etwas Rühmliches sagen .... Weiterhin muß man aus dem Katechumenen auch herauszubringen suchen, welchen Schriftsteller er am meisten studiert und zu welchen Werken er eine besondere Vorliebe gefaßt hat, und durch welches von ihnen der Entschluß in ihm gereift ist, sich an die Kirche anzuschließen. Wenn er uns hierüber Auskunft gegeben hat, so müssen wir freudig unseren Beifall äußern, falls wir diese Bücher selbst kennen oder wenigstens aus dem Ruf, den sie in der Kirche genießen, wissen, daß sie von einem angesehenen Katholiken herrühren; ist er aber auf häre-

Die Bibel erschien — sie ist auch öfters von den Vätern so bezeichnet worden — als das große Ausschreiben Gottes an die Menschheit, als der offene Brief, der sich an jedermann richtet und von jedem nicht nur gelesen, sondern auch eingehend studiert werden muß. Daher kann niemand im privaten Bibellesen zuviel tun. Alles Gute für Erkenntnis und Leben wird als Frucht dem Bibellesen, und zwar speziell auch dem privaten, zugesprochen[1]. Die Bibel ist die „Apotheke" des Heils; sie bietet die vitalia und das pabulum der Seele, sie ist succus et esca vitae; sie ergreift, erweckt und erhebt im Innersten; sie ist der größte Schutz gegen die Sünde; sie lehrt uns gute Rede führen; sie wappnet die Leser gegen die Häresien; sie befreit die Seele von der verdammlichen Unwissenheit; sie zieht das Herz von den irdischen Sorgen ab; ja sie läßt hier schon dem Leser das Licht Gottes aufleuchten und, nachdem sie ihn durch das Alte Testament zum Menschen gemacht hat, macht sie ihn durch das Neue zum Engel. Die letztere Wendung stammt von Chrysostomus[2], der ja auch eine eigene Homilie: „Quod utilis sit lectio scripturarum"[3], gehalten hat. Er, der eigentliche Bibelmann des 4. Jahrhunderts, hat auch in bezug auf kontinuierliches privates Bibellesen mit Vorliebe an den ersten Psalm erinnert, daß der Christ dem Baume gleichen soll, der an den Wasserbächen gepflanzt ist, daß er also aus der Bibel seine Nahrung ziehen soll „Tag und Nacht". Dieses „Tag und Nacht" wird auch von anderen Vätern wiederholt und zugleich der Kämmerer aus dem Mohrenland, der sogar auf der Reise las, immer wieder als Vorbild vorgestellt. Wo Mönche und Nonnen ermahnt werden, erhält dieses „semper" noch einen

---

tische Bücher gestoßen und hat er dadurch häretische Ansichten aus Unwissenheit als katholische in sich aufgenommen, usw."

1) Der Kaiser Julian fand freilich, daß kein Mensch durch Bibellesen gebessert werde, s. *κατὰ Χριστιανῶν* p. 206: „Folgendes wird ein Beweis sein. Wählet aus eurer Gesamtheit Knaben aus und lasset sie sich an eurer Literatur bilden; wenn diese Knaben, zu Männern erwachsen, brauchbarer sind als Sklaven, so haltet mich für einen Schwätzer und Melancholiker."

2) Synops. script. s. T. VI p. 317. Cf. Hieronymus, ep. 53, 10: Schriftlesen = im Himmelreich sein.

3) T. III p. 71 sq.

besonderen Nachdruck, und Hieronymus meint das höchste Lob auszusprechen, wenn er von einem Freunde sagt: „Lectione adsidua et meditatione diuturna pectus suum bibliothecam fecerat Christi“ [1].

Mönche und Nonnen — in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts ist es bereits mit Händen zu greifen, daß man die geistlichen und sittlichen Anforderungen, die man der Theorie nach an alle Christen zu stellen hat, mehr und mehr an jene allein stellte. Aber die Theorie trieb ja auch notwendig ins Kloster, wie die „Bekehrung“ Augustins und viele andere Fälle aufs deutlichste dartun. Aber während sich Hieronymus in seinen Ermahnungen schon auf Christen erster und zweiter Klasse einrichtet, kämpft der wahrhaft große Chrysostomus mit aller Kraft seines Herzens, seines Willens und seiner Beredsamkeit noch für die Durchführung eines eindeutigen und strengen christlichen Ideals. Keine Waffe scheint ihm dabei wirksamer als die Bibel. Inmitten einer Großstadt, die angefüllt war von Namenchristen, wird er nicht müde, die Bibel in die Häuser zu pflanzen in der festen Überzeugung, daß, wenn er nur regelmäßige Schriftlesung in den Familien und bei den Einzelnen durchsetze, er den festen Grund zu einem wirklich christlichen Leben damit lege.

Aber gerade die vielen Wiederholungen [2] dieser Mahnung machen es klar, daß er in der Regel aufs Steinige gesäet hat [3], und die Einwendungen, die er zu widerlegen sucht, waren gewiß sehr nachdrückliche. „Wir sind keine Mönche“, sagten die

---

1) Ep. 60, 10.

2) Nicht nur in der Kirche, sondern auch in der privaten Seelsorge, wenn Einzelne ihn aufsuchten.

3) Leider ist es ganz unmöglich, mit irgendwelcher Wahrscheinlichkeit Zahlen anzugeben, wie groß im Verhältnis zur Gemeinde etwa die Zahl der im Privatbesitz befindlichen Bibeln — in Antiochien — gewesen ist. Nach einigen Stellen scheinen es wenige gewesen zu sein. „Wer unter euch nimmt zu Hause ein christliches Buch in die Hand . . . ? Niemand. Würfel finden sich wohl bei den meisten, die Bücher aber nicht, oder doch bei wenigen“ (Hom. XXXII [XXXI] in Ioann. T. VIII, 187 sq.). Nach anderen Stellen aber scheint es anders, und die Klagen der Seelsorger stellen häufig die Zustände in ihren Gemeinden zu schlimm dar. Daß viele einsiedlerisch lebende Mönche keine Bibel hatten, ist selbstverständlich und wird beiläufig von Augustin bezeugt (De doctr. christ. I, 39).

einen und zeigten damit, daß sie sich bereits die neue Unterscheidung von Laien und Mönchen zu einem bequemen Ruhekissen gemacht hatten[1]. „Ich bin als Beamter an den Gerichtshof gefesselt; ich habe öffentliche Geschäfte zu besorgen; ich treibe ein Handwerk; ich muß für Frau und Kinder und Gesinde sorgen; kurz ich bin ein Weltlicher; meine Aufgabe ist es nicht, die Bibel zu lesen; das ist Sache der Leute, die der Welt entsagt haben und auf den Bergeshöhen beständig ein einsames Leben führen[2].“ „Das ist das schlimmste“, sagt Chrysostomus, „wodurch alles verdorben wird, daß ihr glaubt, das Bibellesen sei lediglich Sache der Mönche, während ihr es weit mehr als sie bedürfet“[3]. Die anderen erklärten, sie könnten die Bibel nicht lesen, weil sie sie nicht verstünden, also keinen Nutzen von ihr hätten[4]. Die dritten sagten, sie fänden schlechterdings keine Zeit zu stiller Bibellektüre[5]. Wie vornehmen und feingebildeten Männern das Lesen der h. Schriften von den Bischöfen insinuiert wurde, dafür haben wir zwei schöne Beispiele.

1) Zweihundert Jahre früher fühlten sich die Laien durch den nun erst scharf ausgeprägten Unterschied von Klerus und Laien in ihren religiösen, sittlichen und kirchlichen Pflichten entlastet und schoben die Erfüllung der Gebote Christi den Klerikern zu; man lernt das aus den Klagen und zornigen Ausrufen Tertullians, s. de exhort. cast. 7; de monog. 11. 12: „Cum extollimur et inflamur adversus clerum, tunc unum omnes sumus, tunc omnes sacerdotes, quia sacerdotes nos deo et patri fecit. cum ad peraequationem disciplinae sacerdotalis provocamur, deponimus infulas“.

2) Homil. III de Lazaro, T. I p. 737; cf. Homil. XXI in Genes., T. IV, p. 189 sq.

3) Homil. II in Matth., T. VII p. 29 sq. „Wer mitten in den Zerstreuungen der vielen Geschäfte lebt, hat die Hilfe der Bibel am nötigsten“ (Homil. III de Lazaro, l. c.).

4) Homil. III de Lazaro, p. 739 sq.

5) Einige scheinen sich auch über die Sache als eine ganz neue Zumutung beschwert zu haben (s. Hom. I de Lazaro, I p. 719). Es wäre ja denkbar, daß im Zusammenhang mit dem Mönchtum und seinem Aufschwung auch an die Laien größere bibelasketische Zumutungen gestellt worden sind; allein wahrscheinlich ist das nicht. Das Bibellesen ist längst vor Chrysostomus eingeschärft worden, und die Verwunderung jener Leute über eine neue Zumutung bezieht sich nicht auf das geforderte Bibellesen überhaupt, sondern auf die Ordnung, die sie in ihrem Hause einführen sollen, nach der Abendmahlzeit vor dem Schlafengehen Gottesdienst mit Schriftlektüre zu halten (s. u.).

Augustin schreibt dem Dominus illustris et meritus praestantissimus Volusianus[1]:

„De salute tua, quam et in hoc saeculo et in Christo esse cupio, sanctae matris tuae votis sum fortasse etiam ipse non impar. unde meritis tuis reddens salutationis obsequium hortor, ut valeo, ut litterarum vere certeque sanctarum te curam non pigeat impendere. sincera enim et solida res est nec fucatis eloquiis ambit ad animum nec ullo linguae tectorio inane aliquid ac pendulum crepitat. multum movet non verborum sed rerum avidum et multum terret factura securum. praecipue apostolorum linguas exhortor ut legas; ex his enim ad cognoscendos prophetas excitaberis, quorum testimoniis utuntur apostoli. si quid autem, vel cum legeris vel cum cogitas, tibi oritur quaestionis, in quo dissolvendo videar necessarius, scribe ut rescribam." Wie fein ist dieses Schreiben an einen augenscheinlich ernsthaften Mann!

Paulin von Nola hat in seinem Brief an Jovius[2] auch einen vornehmen Staatsbeamten vor sich und dieser soll von seiner ausgesprochenen Abneigung, die h. Schriften zu lesen, geheilt werden. Paulin schreibt:

„Erige in summam sapientiae mentem tuam et ipsum veri luminis fomitem Christum pete, qui fideles animas inluminat et pectora casta perlabitur. quod et te ita sentire docuisti, licet pro excusatione praetenderis imparem te adhuc et ideo non capacem dei [scil. der h. Schrift], quia terrenis rebus et curis obsessus ab altiore suspectu caelestium quasi nubibus interpositis arcearis. sed utinam ista tam vere possis obtendere, quam facunde potes. arguit enim ipsa facundiae tuae doctrinaeque fecunditas voluntatem tibi potius in sacris litteris parem quam aut vacationem aut facultatem abesse. non enim, opinor, dormiens aut aliud agens tantas oris aut pectoris divitias coegisti. omnium poetarum floribus spiras, omnium oratorum fluminibus exundas, philosophiae quoque fontibus irrigaris, peregrinis etiam dives litteris Romanum os Atticis favis imples. quaeso te, ubi tunc tributa sunt, cum Tullium et Demosthenem perlegis? vel iam usitatiorum de saturitate fastidiens lectionum Xenophontem, Platonem, Catonem Varronemque perlectos revolvis multosque prae-

1) Ep. CXXXII. 2) Ep. XVI (p. 114 sq., Hartel).

terea, quorum nos forte nec nomina, tu etiam volumina tenes? ut istis occuperis, inmunis et liber, ut Christum hoc est sapientiam dei discas, tributarius et occupatus es! vacat tibi ut et philosophus sis, non vacat ut Christianus sis. verte potius sententiam, verte facundiam. nam animi philosophiam non deponas licet, dum eam fide condias et religione; conserta utare sapientius, ut sis dei philosophus et dei vates, non quaerendo sed imitando deum sapiens, ut non lingua quam vita eruditus tam disseras magna quam facias! esto Peripateticus deo, Pythagoreus mundo." Hier ist eine gute Portion Schmeichelei mit Ironie und Tadel verbunden; alles aber ist darauf zugespitzt, die Einwendungen des Jovius zu widerlegen und ihn zum Bibelstudium zu bewegen.

Die Vornehmsten und Geringsten [1], die Alten und die Jungen sollen die Bibel lesen und die Katechumenen ebenso wie die Gläubigen. Wie jene in die h. Schriften eingeführt werden sollen, dafür besitzen wir in den Katechesen des Cyrill von Jerusalem sowie in den Traktaten des Augustin De catechizandis rudibus und De doctrina christiana umfangreiche Anweisungen, die in beiläufigen Bemerkungen anderer Väter ihre Ergänzungen finden. Interessant ist es, daß Athanasius in seinem Festbrief vom Jahre 367 nach Aufzählung der kanonischen Bücher bemerkt, es gäbe neben diesen noch eine Gruppe von Büchern, die nicht zu ihnen gehören, aber von den Vätern als für die Lektüre der Katechumenen passend festgestellt seien, nämlich die Weisheit Salomos, Sirach, Esther, Judith, Tobias, die sog. Apostellehre und der Hirte. Die Auswahl und Bestimmung dieser Bücher geht schon ins 3. Jahrhundert zurück (s. o. S. 51), ja vielleicht fällt auf das „oportet" des Muratorischen Fragments (s. o. S. 45) von hier aus ein Licht.

Die Väter haben kein Bedenken getragen anzuordnen, daß in christlichen Häusern die Kinder schon vom zartesten Alter an zur Bibel geführt werden sollen. Der Elementarunterricht soll damit beginnen, daß die kleinen Mädchen und Knaben mit ihren Elfenbein-Buchstaben biblische Namen zusammenzusetzen

---

1) Das Landvolk war in der Regel ausgenommen. In der 19. Säulen-Homilie, in welcher Chrysostomus eine panegyrische Schilderung der christlichen Bauern, die rings um Antiochien wohnten und an Festtagen zur Kirche kamen, gegeben hat, wird von ihrem Bibellesen nicht gesprochen, wohl aber von den geistlichen Reden, die sie halten.

lernen — die Namen können nach den Genealogien Jesu bei Matthäus und Lukas gewählt werden[!] —, dann sollen sie zum Bibellesen kommen[1]. Vom 7. Jahre an sollen die Mädchen Psalmen auswendig lernen und bis zum Pubertätsalter die Bibel gelesen haben[2]. Zusammenfassend sagen die Apostolischen Konstitutionen (IV, 11): „Lehret euren Kindern das Wort des Herrn gründlich . . . und überliefert ihnen jegliche göttliche Schrift". Daß sie selbst von frühester Jugend an mit der Bibel vertraut gemacht worden sind, bezeugen manche Väter, z. B. Basilius[3]. Daß die Frauen nicht minder als die Männer sich des Bibelstudiums befleißigen sollen, wird von vielen Vätern eingeschärft[4].

Ein tägliches Pensum aus der Bibel soll man lesen[5], da man sich leider nicht, wie man sollte, mit ihr ohne Unterlaß beschäftigen kann. Die, welche ihr Leben ganz Gott weihen,

---

1) Hieron., ep. 107, 4sq.; ep. 128, 1 (wie die kleine Pacatula erzogen werden soll): „Interim modo litterarum elementa cognoscat, iungat syllabas, discat nomina, verba consociet . . . de matris pendeat collo, rapiat oscula propinquorum, psalmos mercede decantet, amet quos cogitur discere, ut non opus sit labor sed delectatio, non necessitas sed voluntas".

2) Hieron., ep. 128, 3: „Cum autem virgunculam rudem et edentulam septimus aetatis annus exceperit et ceperit erubescere, scire quid taceat, dubitare quid dicat, discat memoriter psalterium et usque ad annos pubertatis libros Salomonis, Evangelia, Apostolos et Prophetas sui cordis thesaurum faciat." Auch Basilius (ep. 296) ermahnt eine Witwe, ihre heranwachsende Tochter mit den Worten des Herrn zu nähren. Paulin v. Nola (Carm. XXIV, 829 sq.) gibt Anweisungen über die Erziehung seines jungen Neffen; er soll alle libri sacri durchwandern. Cf. Chrysostomus, Homil. XXI in ep. ad Ephes., T. XI p. 160.

3) Prooem. de iudicio dei, T. II p. 213.

4) Auf die zahlreichen einschlagenden Briefe des Hieronymus an Frauen und Jungfrauen und den Brief des Pelagius an Demetrias sei hier nur verwiesen. Allerdings handelt es sich hier um Nonnen oder um zukünftige Nonnen; aber sie verwirklichen das allgemeine christliche Ideal. Besonders lehrreich ist auch der Brief an Celancia, der unter den Werken des Hieronymus und des Paulinus von Nola gedruckt wird (Hartel I, p. 436sq.), s. namentlich c. 14: „Non tam frequenter recordanda sunt praecepta dei quam semper cogitanda. Sint ergo divinae scripturae semper in manibus et iugiter mente volvantur, nec sufficere tibi putes mandata dei memoria tenere et operibus oblivisci".

5) Hieron., ep. 107, 9: „Reddat tibi pensum quotidie de scripturarum floribus carptum". Ep. 54, 11: „De scripturis sanctis habeto fixum versuum numerum; istud pensum domino tuo redde", und viele ähnliche Stellen.

sollen sich mehrere Stunden der Andachtsübung in der Stille (an einem einsamen Ort) widmen und zwischen Gebet und Lesung abwechseln[1]. Die anderen sollen es ihnen möglichst nachtun und sich auch auf bestimmte Stunden zurückziehen[2]. Sie werden durch die Schriftlektüre nicht von ihrer Familie abgezogen werden, sondern nur aus ihr durch Meditation das rechte Verhältnis zur Familie gewinnen. Regelmäßige Schriftlektüre nach dem Essen (also vor dem Schlafengehen) wird von mehreren Vätern empfohlen, galt aber in Antiochien zur Zeit des Chrysostomus als Neuerung[3]. Caesarius empfiehlt, wenn es unmöglich sei, vor der Mahlzeit zu lesen, es bei Tisch zu tun[4]. Im Hause nach dem Gottesdienst die im Gottesdienst gehörten Lektionen noch einmal zu lesen, empfehlen er[5] und Chrysostomus[6], und dieser machte sogar stets bekannt, welche Lektionen er am nächsten Sonntag lesen werde, damit die Gemeinde sie auch schon vorher im Hause lese und überlege[7]. Ermahnungen, nicht zuviel zu lesen, sind selten; doch hat Pelagius die Demetrias ermahnt, nicht so lange zu lesen, bis sie vor Müdigkeit aufhören müsse, und Ambrosius schreibt über seine Schwester[8]: „Tu multiplicatis

1) Pelag., ep. ad Demetr., cf. die Briefe des Hieronymus an Nonnen.

2) Paulin., ep. ad Celanciam 24 I, p. 454: „Ita habeto domus sollicitudinem, ut aliquam tamen vacationem animae tribuas. eligatur tibi oportunus et aliquantulum a familiae strepitu remotus locus, in quem tu velut in portum quasi ex multa tempestate curarum te recipias et excitatos foris cogitationum fluctus secreti tranquillitate componas. tantum tibi sit divinae lectionis studium, tam crebrae orationum vices, tam firma et pressa de futuris cogitatio, ut omnes reliqui temporis occupationes facile hac vacatione compenses. nec hoc ideo dicimus, quo te retrahamus a tuis, immo id agimus, ut ibi discas ibique mediteris qualem tuis te praebere debeas.“

3) Siehe oben S. 83 (Hom. I de Lazaro I, p. 719). Dazu Hieron., ep. 54, 11: „Quando comedis, cogita quod statim tibi orandum, illico et legendum sit . . . nec ante quieti membra concedas, quam calathum pectoris tui hoc subtegmine impleveris. post scripturas sanctas doctorum hominum tractatus lege“.

4) Sermo CXLI unter den Sermonen Augustins. 5) L. c.

6) „Mit Frau und Kindern.“ Homil. V in Matth., T. VII p. 72 sq.

7) Diese Mitteilung findet sich sehr oft in seinen Homilien; augenscheinlich lag ihm sehr viel daran, diese Ordnung einzuführen, s. Homil. III de Lazaro, T. I p. 737 und sonst.

8) De virginibus III, 4, 15. Ähnliches bei Hieronymus.

noctibus ac diebus innumera tempora sine cibo transigis, et si quando rogaris, ut cibum sumas, paulisper deponis codicem, respondes illico: Non in pane solo vivit homo, sed in omni verbo dei. Ipse epularum usus cibis obviis; ut edendi fastidio ieiunium desideretur: potus e fonte, fletus in prece, somnus in codice."

Daß man einen Teil des Gelesenen, namentlich die Psalmen, auswendig lernen solle, wird oft eingeschärft[1]. Übrigens standen im Altertum Lesen und Auswendiglernen näher zusammen als bei uns. Bitter klagt Chrysostomus in einer Predigt: „Wer unter euch, die ihr hier versammelt seid, kann einen Psalm oder einen anderen Abschnitt aus der Bibel hersagen? Keiner! Und nicht nur dies ist das Traurige, sondern ihr seid in geistlichen Dingen träge, aber zu satanischen desto feuriger. Wenn von euch jemand teuflische Gesänge, unzüchtige Hurenlieder verlangt, so wird er viele finden, die sie gut kennen und mit großer Freude hersagen. Womit verteidigt ihr euch gegen solche Anklagen? Ihr sagt: Ich bin kein Mönch, sondern ein Ehemann, ein Vater und muß meinem Hause vorstehen"[2].

Die Psalmen soll man auswendig lernen — die Psalmen stehen überhaupt bei der Schriftlektüre überall im Vordergrund[3]. Mit ihnen beginnen schon die Kinder, und sie sollen das Leben begleiten; denn alles Nützliche der h. Schrift findet sich in ihnen zusammen: für Laien und für Mönche[4] sind sie gleich wichtig. Abendland und Morgenland sind darin einig, und es bedarf keiner Zeugnisse, um das zu erhärten[5]. Begabten gott-

---

1) Den Mönchen gilt dieses Gebot doppelt; aber jeder Christ soll das Notwendigste im Gedächtnis haben; denn alles Nützliche der h. Schrift findet sich in ihnen zusammen.

2) Hom. II in Matth., T. VII p. 29 sq., s. oben S. 83.

3) Psalmen und lectio werden auch unterschieden, s. Hieron. ep. 130, 11: „nec in lectione nec in psalmis."

4) Nonnen: Hieron. ep. 108, 19 über das Kloster der Paula: „Mane, hora tertia, sexta, nona, vespere, noctis medio per ordinem psalterium cantabant".

5) Am volltönendsten ist der Preis der Psalmen bei Gregor von Nyssa (Tract. I in psalm. inscr. 3, T. I p. 263 sq.). Er will zeigen, warum die schwere Lehre vom tugendhaften Leben, der Vortrag so geheimnisvoller Lehrsätze, die in unbegreifliche Grundsätze eingehüllte Theologie in den Psalmen so leicht, so angenehm gemacht werde, daß nicht nur Vollkommene, die geübte Sinne der Seele haben, Fleiß auf diesen Unterricht

seligen Frauen und Jungfrauen rät Hieronymus sogar an, hebräisch zu lernen, um die Psalmen im Original lesen zu können, und seine Aufforderung ist nicht fruchtlos geblieben [1].

Von den Psalmen aus soll nun die Lektüre der Bibel schrittweise weiter gehen. Die Vielseitigkeit der Bibel soll ausgenutzt werden [2]. Auf einen geordneten Gang der Lektüre zeigen sich manche Väter bedacht [3], ohne in die Details zu gehen. Am genauesten spricht sich hierüber Hieronymus aus (ep. 107, 12); er gibt einen wirklichen Lese- und Lehrgang: „Discat primo Psalterium, his se cantis avocet et in Proverbiis Salomonis erudiatur ad vitam. in Ecclesiaste consuescat quae mundi sunt calcare. in Iob virtutis et patientiae exempla sectetur. ad Evangelia

---

wenden, sondern auch die Frauen dies tun, als wenn es ihr Eigentum wäre, Kinder daran ein Vergnügen finden wie an ihren Spielsachen, Alte wie an ihrem Stabe und an ihrer Ruhe; der Fröhliche glaubt, dieses Geschenk sei recht eigentlich für ihn bestimmt, ebenso der durch einen Unglücksfall Betrübte, seinetwegen habe Gott die Schrift als Gnade gegeben. Ebenso halten es die, welche zu Land und zur See reisen, die, welche sitzend ihre Geschäfte verrichten, kurz alle in allen Ständen, Männer und Frauen, Gesunde und Kranke, für einen Verlust, diesen erhabenen Unterricht nicht im Munde zu haben. Bei unsern Gastmahlen, auf unsern Hochzeiten ist diese Philosophie ein Teil der Ergötzung usw.“ Ambros., Praef. in Psal. I enarr. 7: „In libro Psalmorum profectus est omnium et medicina quaedam salutis humanae . . . Intra unum Psalmum (ps. 67) totam paternae historiae seriem accipit comprehensam . . . 8: In Psalmis nobis non solum nascitur Jesus, sed etiam salutarem illam suscipit corporis passionem, quiescit, resurgit, ascendit ad caelum, sedet ad dexteram patris“, cf. § 9.

1) Hieron., ep. 39, 1 (de Blaesilla): „Si Graece loquentem audiisses, Latine eam nescire putares; si in Romanum sonum lingua se verterat, nihil omnino peregrini sermo redolebat. Iam vero quod in Origene quoque illo Graecia tota miratur, in paucis non dicam mensibus, sed diebus, ita Hebraeae linguae vicerat difficultates, ut in discendis canendisque Psalmis cum matre contenderet“. Ep. 30; 33; 108, 19 (de Paula): „Non licebat cuiquam sororum ignorare psalmos et non de scripturis sanctis quotidie aliquid discere; ep. 108, 26: „Hebraeam linguam discere voluit et consecuta est, ita ut psalmos Hebraice caneret et sermonem absque ulla Latinae linguae proprietate personaret. quod quidem usque hodie in sancta filia eius Eustochia cernimus“.

2) Pelagius, ep. ad Demetr. Aber die Schriftlektüre soll nicht „ad laborem“ sein, sondern „ad delectationem“, Hieron., ep. 130, 15.

3) Siehe oben S. 50 ff. 84. Augustin an Volusianus und De doctr. christ. II, 9.

transeat, numquam ea positura de manibus. Apostolorum Acta et epistolas tota cordis imbibat voluntate. cumque pectoris sui cellarium his opibus locupletaverit, mandet memoriae Prophetas, Heptateuchum et Regum et Paralipomenom libros, Esdrae quoque et Esther volumina. ad ultimum sine periculo discat Canticum Canticorum, ne si in exordio legerit, sub carnalibus verbis spiritualium nuptiarum epithalamium non intelligens, vulneretur. caveat omnia apocrypha . . . Cypriani opuscula semper in manu teneat. Athanasii epistolas et Hilarii libros inoffenso decurrat pede. illorum tractatibus, illorum delectetur ingeniis, in quorum libris pietas fidei non vacillat. ceteros sic legat, ut magis iudicet quam sequatur". Nach Hieronymus ergibt sich also folgender Gang der Bibellektüre: zuerst die Chetubim (außer dem Hohenlied), d. h. die Moralschriften bilden den Anfang; dann folgen die Evangelien, an dritter Stelle der Apostolos, an vierter Stelle alle übrigen Schriften des Alten Testaments unter dem Vortritt der Propheten; das Hohelied bildet den Beschluß. Die Prinzipien dieses Ganges sind durchsichtig.

Aber wie mußte es in den Köpfen der Laien, der Männer und Frauen, aussehen, wenn sie nun mit der Bibel angefüllt waren! Wieviel konnten sie verstehen? Die Väter verschließen sich dem nicht, daß vieles ihnen ganz unverständlich bleiben mußte, namentlich der tiefere Sinn. Aber sie trösten sich mit folgenden Erwägungen: 1) Der Wortsinn nach der sittlichen Seite, die Erzählungen und die evangelischen Geschichten und Wunder sind in den meisten Abschnitten verständlich und gehen daher jedem schon bei einfachem Lesen auf[1]; solches einfaches Lesen will Gott, der von uns keine Grübeleien verlangt[2]; 2) Gott wird schon für das weitere Verständnis, wie Jeder es braucht, sorgen; 3) auch das Unverstandene ist förderlich und nützlich und unterstützt die Heiligung[3], und selbst das scheinbar Unerbauliche, wie Namenlisten und Genealogien, hat einen inneren Reichtum in sich[4]; 4) durch Fragen bei guten Lehrern kann man

1) S. namentlich Chrysostomus, Homil. III de Lazaro, T. I p. 739 sq.

2) S. z. B. Ephraem, Sermo LXX adv. scrutatores, T. III p. 193 (Syro-Lat., Assemani); Hieron., In Jesaj. l. IV, T. III p. 102.

3) Chrysostom. l. c.

4) Chrysost., Hom. XXI in Genes., T. IV p. 181; Hom. II in Jesaj. 6, 2, T. VI p. 109.

sein Verständnis der Bibel fördern. In der Tat haben interessierte Laien davon häufig Gebrauch gemacht, wie besonders die Werke des Hieronymus und Augustin beweisen. Hieronymus hat manchmal unter einem Ansturm von Bibelfragen gestanden, namentlich haben seine geistlichen Freundinnen, die römischen Damen, ihn mit solchen überschüttet. Offenbar ging am Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Einbürgerung des Mönchtums in den gebildeten Kreisen eine Erweckung durch das Land, die zugleich eine biblische Bewegung war; man wollte sich der Bibel bemächtigen, um Gott zu erkennen und das Leben zu vertiefen[1]. In den unteren Schichten war sie schon früher vorhanden; aber auch dort strebte man nun stärker nach der Bibel als früher. Auch unter den Barbaren fehlten Bibelfreunde nicht: „Jam Aegyptius Serapis factus est Christianus, Marnas Gazae luget inclusus et eversionem templi iugiter pertimescit. de India, Perside, Aethiopia monachorum quotidie turbas suscipimus. deposuit pharetras Armenius, Hunni discunt psalterium, Scythiae frigora fervent calore fidei: Getularum rutilus et flavus exercitus ecclesiarum cirumfert tentoria[2].“ „Quis hoc crederet“, ruft Hieronymus in einem Briefe aus[3], „ut barbara Getarum lingua Hebraicam quaereret veritatem et dormitantibus, imo contendentibus Graecis ipsa Germania spiritus sancti eloquia scrutaretur?“

Die Nachteile dieses Bibellesens, die sich bei allen Bibel-Autodidakten und Bibelkonventikel-Leuten einstellen — Aufgeblasenheit, Frömmigkeitsstolz, Verachtung der theologischen Wissenschaft —, haben auch hier nicht gefehlt, aber sie wurden selten gerügt aus Besorgnis, den Geist zu dämpfen und das Bibellesen zu beschränken. Nur die drei bedeutendsten und gebildetsten Väter, Augustin, Hieronymus und Gregor von Nazianz, haben es gewagt, sich darüber auszusprechen und zu warnen. Augustin hat in dem bedeutenden Vorwort zu seinem Werk De

1) Hierher gehört die große Bibel-Quästionen-Literatur, die teils selbständig auftritt (vgl. als ältestes lateinisches Werk die umfangreichen und wertvollen „Quaestionen“ Pseudoaugustins zu beiden Testamenten, die dem Ende des 4. Jahrhunderts angehören und vielleicht von dem Judenchristen Isaak stammen, ed. Souter 1908), teils allgemeineren Quästionen-Werken beigemischt ist.

2) Hieron., ep. 107, 2. 3) Ep. 106, 1.

doctrina christiana aufs energischste den Gedanken zum Ausdruck gebracht, daß die, welche sich der Bibel gegenüber allein auf den Geist verlassen, in Irrtümer geraten und den wirklichen Sinn nicht zu erfassen vermögen, daß also hingebendes Studium und wissenschaftliche Vermittelung nötig seien. Der Geist, so führt er aus, sei nie ohne den Buchstaben; daher sei menschliche Anleitung zum Verständnis der Schrift nötig; denn Buchstaben wollen gelernt sein. „In allem Ernst sei es gesagt: Jeder lerne ohne Selbstüberschätzung, was von Menschen erlernt werden muß, und wer andre lehrt, teile ohne Selbstüberschätzung und Neid mit, was er empfangen hat. Lasset uns den nicht versuchen, dem wir uns hingegeben haben, damit wir nicht, durch solche Schliche des Erbfeindes und durch eigene Verkehrtheit irregeleitet, weder in die Kirchen gehen noch ein Buch lesen noch die Vorlesung und Predigt eines Menschen anhören wollen, selbst nicht um das Evangelium zu hören und zu lernen. Da müßten wir freilich darauf warten, im Körper oder außer dem Körper, wie der Apostel sagt, in den dritten Himmel entrückt zu werden und dort geheimnisvolle Worte zu hören, die einem Menschen zu sagen nicht gestattet ist, oder dort den Herrn Jesus Christus zu sehen und lieber von ihm als von Menschen das Evangelium zu hören.“ Sehr treffend weist dann Augustin noch darauf hin, daß selbst Paulus zu Ananias geschickt worden ist, obgleich er eine göttliche Stimme gehört hatte, und daß der Hauptmann Cornelius, obgleich einer Engelerscheinung gewürdigt, doch des Petrus zum Unterricht bedurfte. „Alles hätte durch den Engel geschehen können; aber die Menschenwürde wäre weggeworfen, wenn sich Gott den Anschein gäbe, er wolle nicht Menschen durch Menschen sein Werk verkündigen“ . . . „Wenn Menschen durch Menschen nichts lernen, würde selbst der Liebe, welche die Menschen durch das Band der Einheit sich gegenseitig verbindet, keine Gelegenheit geboten, die Geister sozusagen in gegenseitigen Fluß zu bringen und miteinander zu verschmelzen.“ Sehr beachtenswert ist noch folgende Ausführung gegen die autodidaktischen Spiritualisten: „Sie haben gutes Vertrauen zu dem ihnen gewordenen göttlichen Geschenk, die Dunkelheiten der h. Schrift ohne weiteres zu verstehen, und sie suchen dabei nicht ihre, sondern Gottes Ehre. Wenn aber ein solcher selbst liest und ohne menschliche Erklärung versteht,

warum macht er sich daran, anderen Erklärungen zu geben, und weist sie nicht lieber an Gott, damit auch sie nicht durch menschliche Vermittelung, sondern durch Gottes innere Belehrung zur Einsicht gelangen? Fürchtet er sich vielleicht vom Herrn jenes Wort zu hören: ‚Nichtsnutziger Knecht, du hättest mein Geld den Wechslern geben sollen?' Wie nun diese ihr Wissen durch Wort und Schrift andern mitteilen, so verdiene auch ich ihren Tadel nicht. . . . Es darf ja niemand irgendetwas als sein ausschließliches Eigentum betrachten außer der Lüge."

In anderer Weise, aber doch ähnlich beschwert sich und klagt Hieronymus darüber, daß alle Welt die Bibel erklären zu können vermeint. Seine zugespitzten und beißenden Worte mögen hier stehen[1]: „Sola scripturarum ars est, quam sibi omnes passim vindicant. ‚Scribimus indocti doctique poëmata passim' [Horatius]. Hanc garrula anus, hanc delirus senex, hanc sophista verbosus, hanc universi praesumunt, lacerant, docent, antequam discant. alii adducto supercilio grandia verba trutinantes inter mulierculas de sacris literis philosophantur. alii discunt, proh pudor, a feminis, quod viros doceant, et ne parum hoc sit, quadam facilitate verborum, imo audacia edisserunt aliis, quod ipsi non intelligunt. taceo de mei similibus, qui si forte ad scripturas sanctas post saeculares literas venerint, et sermone composito aurem populi mulserint, quidquid dixerint, hoc legem dei putant, nec scire dignantur, quid prophetae, quid apostoli senserint, sed ad sensum suum incongrua aptant testimonia, quasi grande sit et non vitiossimum docendi genus, depravare sententias et ad voluntatem suam scripturam trahere repugnantem[2]."

---

1) Ep. 53, 7.

2) Vgl. auch Ep. 119, 11; 130, 17: „Certe si rudes saecularium literarum de tractatibus hominum disertorum quippiam legerint, verbositatem solam discunt absque notitia scripturarum, et iuxta vetus elogium: cum loqui nesciant, tacere non possunt docentque scripturas quas non intelligunt, et cum aliis persuaserint, eruditorum sibi assumunt supercilium, prius imperitorum magistri quam doctorum discipuli. bonum est igitur obedire maioribus, parere perfectis et post regulas scripturarum vitae suae tramitem ab aliis discere nec praeceptore uti pessimo, scilicet praesumptione sua. De talibus feminis [also um solche handelt es sich] et apostolus loquitur."

Der Einzige aber, der mit dürren Worten sagt, daß nicht die ganze heilige Schrift für jedes Alter sei, daß es Torheit und Verwegenheit sei, ohne Kenntnisse sich als Bibelerklärer aufzuspielen, daß viele böse Mißverständnisse daraus entstehen und daß einige alte hebräische Lehrer geurteilt hätten, die ganze Bibel sei den Gläubigen erst nach dem 25. Jahr zugänglich zu machen, ist Gregor von Nazianz[1]. Er wagt es aber nicht, sich rund zu diesem Grundsatz zu bekennen. Augenscheinlich war es ganz aussichtslos, solche Beschränkungen in den Kirchen einzuführen. An bindende Einschränkungen des Bibellesens hat weder Augustin noch Hieronymus noch Gregor gedacht.

4. Die Bibelwissenschaft und die Laien.

Die Wissenschaft der Kirche ist Bibelwissenschaft, und im Grunde gibt es für die Kirche außer ihr keine andere. Die beiden Begründer der kirchlichen Wissenschaft, Justin und Valentin (Ptolemäus), haben sie bereits in strengem Sinn als Bibelwissenschaft geschaffen[2], und zwar Justin als Wissenschaft vom Alten Testament mit Zuhilfenahme der Evangelien, Ptolemäus als Wissenschaft vom Evangelium und von der Paulinischen Lehre, antithetisch zum Alten Testament. Die Synthese vollziehen dann Irenaeus, Clemens und Origenes: die kirchliche Wissenschaft ist die Wissenschaft von den beiden Testamenten. Erst bei Origenes kommt das zu voller Ausführung[3] und bleibt nun bestehen. Auch Augustins Werk „De doctrina christiana" d. h. „Von der christlichen Wissenschaft" versteht die kirchliche Wissenschaft ausschließlich als Bibelwissenschaft.

Es ist hier nicht der Ort, die weitschichtigen Fragen zu erörtern, wie sich diese Wissenschaft gestaltet hat, wie sie ihre

1) Orat. II, 48 T. I p. 35, vgl. oben S. 21.

2) Ich habe in den Texten und Unters. Bd. 28, 2b, S. 3ff. (1905) auf die Möglichkeit hingewiesen, daß der Ptolemäus in Justins sog. 2. Apologie identisch ist mit dem Gnostiker Ptolemäus. Diese Möglichkeit hat sich mir verstärkt, seitdem ich eingesehen habe, wie verwandt — trotz aller Differenzen — die Stellung der beiden Männer zum Alten Testament ist, s. meine Abhandlung über Matth. 5, 17 in den Sitzungsber. der Preuß. Akademie 1912, 15. Febr. Ich glaube, daß Justin von Ptolemäus gelernt hat wie Origenes von Herakleon.

3) S. sein Werk De principiis, besonders Buch IV.

Prinzipien faßte, sich organisierte und entfaltete — nämlich als eine Art von biblischer Alchemie und in dezidiertem Gegensatz zu allem verständig begründeten Wissen, wenn auch mit reichlicher Benutzung desselben. Hier kommt es nur darauf an, zu konstatieren, daß diese Bibelwissenschaft im 4. Jahrhundert ebenso exoterisch war wie die Bibel selbst, die von jedermann gelesen werden sollte. Das verständige Bestreben des Origenes, die Bibelwissenschaft den „Gnostikern" vorzubehalten, d. h. den Theologen, wurde als eine schwere Beeinträchtigung der Universalität und Popularität der Religion empfunden und abgelehnt. So verhängnisvoll dies nach der einen Seite war — denn nun mußte der Buchstabendienst, mußte die Gemeinde- und Mönchsorthodoxie über kurz oder lang triumphieren —, so anerkennenswert war es nach der anderen Seite: die Bibel ist im kirchlichen Altertum weder den Priestern noch einer besonderen Kaste ausgeliefert worden. Die Bibelwissenschaft war den Laien im Prinzip stets so zugänglich wie dem Klerus, und wirklich haben sich auch Laien an ihr beteiligt[1]. Man stellt sich überhaupt das kirchliche Altertum, indem man allzuschnell die Züge des kirchlichen Mittelalters auf dasselbe überträgt, zu klerikal war. In den Händen der Priester lagen der Gottesdienst und die Sakramente; die Bibel dagegen samt der Bibelwissenschaft waren exoterisch, und möglichst Alle sollten sie erfassen. Es hat im Vergleich mit anderen Religionen etwas Paradoxes, daß die h. Bücher allgemein zugänglich waren; aber eben hierin beruht ein wesentlicher Unterschied der christlichen Religion (und der jüdischen) von den anderen[2]: „Gott gelehrt" sollte jeder sein und persönlich im Bibelwort seine Stimme täglich hören. Daher ist die christliche Religion im Altertum niemals volle Mysterienreligion geworden[3]!

1) Justin und andere Apologeten waren Laien; Origenes hat als Laie die kirchliche Dogmatik begründet; die Vorsteher der alexandrinischen Schule mußten nicht Kleriker sein; Tertullians klerisches Amt wird bezweifelt; Augustin ist als Laie in die kirchliche Wissenschaft eingetreten usw

2) Die Tochterreligion des Christentums, der Islam, hat es mit ihrem Koran ebenso gehalten.

3) Daß sie es nicht war, ist auch eine Bedingung der Entstehung des Mönchtums und seiner theologischen Bemühungen gewesen.

Neben der Bibel besitzt die Kirche als Grundlage und Regel das Symbol, den Niederschlag ihrer Glaubensüberzeugung und ihrer Lehrtradition. Wie verhalten sich Symbol und Bibel bzw. Tradition und Bibel? Darüber sind Bände geschrieben worden. In keiner Periode hat Klarheit über das Verhältnis bestanden. Ist es auch gewiß, daß das Neue Testament „zwischeneingekommen ist“; denn die fides quae creditur ist älter, so ist doch das Alte Testament älter als jene fides. Beide Sätze, die einen circulus darstellen, sind kirchlich korrekt, nämlich daß die tradierte fides deshalb die wahre ist, weil sie sich aus den heiligen Schriften erweisen läßt (bzw. aus ihnen geflossen ist), und daß die Schrift deshalb die authentische Gottesurkunde ist, weil sie die Sätze der tradierten fides bezeugt. Kirchlich korrekt ist es, das Symbol mit Sprüchen der h. Schrift Punkt für Punkt zu stützen — jedem Katechumenen soll ein Vorrat solcher Sprüche geläufig sein[1] — und es als ein Surrogat aufzufassen für den unerschöpflichen Reichtum der Schriften, als ein zweckmäßiges und leicht zu behaltendes Exzerpt[2]; anderseits aber ist es auch kirchlich korrekt, das Symbol als vollständigen Inbegriff der Religion (a Christo per apostolos) zu beurteilen und die Möglichkeit und Tatsächlichkeit eines vollkommenen Christenlebens anzuerkennen ohne die Schrift, nur nach der Richtschnur der fides. Es steht aber die tradierte fides dem Kirchentum und dem Klerikalen näher als die h. Schrift; denn in dieser war jener gegenüber stets ein Band mit der Idee des allgemeinen Priester-

1) S. die Testimonia Cyprians, namentlich aber die Katechesen Cyrills, Epiphan., Ancorat. 119 u. a.

2) Cyrill, catech. V, 12: *Πίστιν ἐν μαθήσει καὶ ἀπαγγελίᾳ κτῆσαι καὶ τήρησον μόνην, τὴν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας νυνί σοι παραδιδομένην, τὴν ἐκ πάσης γραφῆς ὠχυρωμένην. ἐπειδὴ γὰρ οὐ πάντες δύνανται τὰς γραφὰς ἀναγινώσκειν, ἀλλὰ τοὺς μὲν ἰδιωτεία, τοὺς δὲ ἀσχολία τις ἐμποδίζει πρὸς τὴν γνῶσιν· ὑπὲρ τοῦ μὴ τὴν ψυχὴν ἐξ ἀμαθίας ἀπολέσθαι ἐν ὀλίγοις τοῖς στίχοις τὸ πᾶν δόγμα τῆς πίστεως περιλαμβάνομεν . . . . καὶ τέως μὲν ἐπ᾽ αὐτῆς τῆς λέξεως ἀκούων, μνημόνευσον τῆς πίστεως, ἐκδέχον δὲ κατὰ τὸν δέοντα καιρὸν τὴν ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν περὶ ἑκάστον τῶν ἐγκειμένων σύστασιν· οὐ γὰρ ὡς ἔδοξεν ἀνθρώποις συνετέθη τὰ τῆς Πίστεως, ἀλλ᾽ ἐκ πάσης γραφῆς τὰ καιριώτατα συλλεχθέντα μίαν ἀναπληροῖ τὴν τῆς Πίστεως διδασκαλίαν.* Hier erscheint das Symbol in voller Unterordnung unter der Schrift; aber seine Entstehungsgeschichte ist lediglich konstruiert und läßt die wirklichen Ursprünge außer acht.

tums als wirksam gegeben, und der Bibelleser stand in selbständigem und freiem Verkehr mit Gott. Die populäre Durchschnittsansicht über das Verhältnis von h. Schrift und kirchlicher Glaubensregel hat Vincentius von Lerinum im Commonitorium (1 sq.) wiedergegeben, wenn er sagt, die h. Schrift ist für sich allein zu allem genug, aber da sie verschieden gedeutet wird und daher viele Häresien und Irrtümer entstanden sind, muß ihr die kirchliche Glaubensregel als Steuer der Auslegung zur Seite treten. Bei dieser Verhältnisbestimmung erscheint die h. Schrift als das Übergeordnete; aber soviele Väter ähnlich geurteilt haben, so wenig vermochte die römische Kirche mit ihr auszukommen.

Der einzige Augustin hat einen Satz ausgesprochen, der sich kühn sogar über die Freiheit erhebt, die der Besitz der Schrift gegenüber dem kirchlichen Dogma zum Ausdruck bringt. Er schreibt De doctrina christ. I, 39: „Ein Mensch, der sich auf Glaube, Hoffnung und Liebe stützt und sie unerschütterlich festhält, braucht die Schrift nur zur Belehrung anderer. Infolgedessen leben viele durch diese drei (Stücke) ohne die Bücher auch in der Wüste". Der zweite Satz schwächt den Eindruck des ersten ab; aber Augustin läßt den ersten nicht nur für Mönche gelten, wie viele Stellen in seinen Werken beweisen. Er versteht hier unter Glaube, Liebe, Hoffnung einen Habitus, der nicht nur Gehorsam gegen die tradierte fides ist, sondern in einer anderen Sphäre liegt, die er selbst entdeckt hat, aber nicht ausreichend zu beschreiben vermochte. Sein Satz geht weit hinaus über die Erkenntnis des Origenes, daß es der vollkommene Gnostiker nicht mehr mit Vermittelungen zu tun habe, oder vielmehr: er verhält sich disparat zu ihm. Die voraugustinische Zeit bewegte sich zwischen einem autoritativen Christentum des Symbols (oder des „apostolischen Inbegriffs") und einem ebenfalls autoritativen Christentum der h. Schriften, welches aber ein verborgenes Element der Freiheit in sich barg. Dieses wie jenes war dem Laien in gleicher Weise zugänglich. Augustin negierte weder dieses noch jenes, aber drang aus der intensiven Beschäftigung mit dem Geiste der Psalmen und des Paulus zu einem Standpunkte vor, auf welchem jene christliche Selbständigkeit aufleuchtete, die keiner heiligen Schriften mehr bedurfte.

Schließlich erhebt sich noch eine Frage: Hat es in der alten Kirche im Unterschied von der herrschenden Theologie eine Laientheologie (in Spannung zu jener) gegeben? Die Frage ist zu verneinen. Wohl gab es schon seit dem 2. Jahrhundert den großen Gegensatz zwischen einer buchstäbelnden und „realistischen“ und einer idealistischen und pneumatischen Theologie — ich habe diesen Gegensatz und seine Geschichte in meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte ausführlich zur Darstellung gebracht —, und jene Theologie sog damals wie immer einen Teil ihrer Kraft aus dem naiven und fanatischen Glauben der ungebildeten Laien (auch der Mönche); allein die Gegensätze waren niemals so verteilt, daß sich aus ihnen eine Spannung zwischen dem Klerus und den Laien ergab. Der größte Teil des Klerus stand vielmehr selbst stets auf der Seite des naiven realistischen Verständnisses der Religion und der Bibel, und der Gegensatz ist daher immer ein Gegensatz zwischen Theologen und theologischen Laien, niemals aber (oder höchstens lokal) ein Gegensatz zwischen Priestern und Laien gewesen. So war es im montanistischen, im monarchianischen, im eschatologischen und im origenistischen Streit usw. Laien und Mönche brauchten sich niemals zu beklagen, daß ihre der Spekulation feindlichen, realistischen und buchstäbelnden Gedanken auf dem öffentlichen Forum der Kirche unvertreten seien und daß ihr körperlicher, mit allen Gliedmaßen ausgestatteter Gott dort keine Verteidiger habe. Allerdings hat mehr als einmal in der älteren Geschichte des Dogmas der „wissenschaftliche“ Glaube der Theologen den naiven Glauben der großen Menge der Christen überrannt und zu Fall gebracht, aber in dieser Menge steckte regelmäßig auch der größere Teil des Klerus. Als dann seit dem Ausgang des 4. Jahrhunderts der große Kompromiß zwischen den beiden Theologien geschlossen wurde, war die Kraft des naiven Glaubens der Laien durch die Mönche vertreten und feierte nun seine Triumphe; aber doch konnte niemand diese Triumphe als einen Sieg über die Priester-, sondern nur über die Theologen-Religion empfinden und beurteilen, wenn auch einige Priester wie Theophilus von Alexandrien und Hieronymus — als Theologen, nicht als Priester — kapitulieren mußten; denn die Reihen der Siegenden wurden selbst von Priestern, vor allem von Epiphanius, geführt. Man darf daher schlechterdings nicht die Priester als

die unterlegenen bezeichnen und von einer Laienreligion sprechen, die sich damals durchgesetzt habe.

Mit größerem Recht kann man den Standpunkt, den der Kirchenhistoriker Sokrates vertritt[1], als Laientheologie charakterisieren. In der Tat tritt hier ein antiklerikaler, ja — soweit das damals möglich war — ein undogmatischer Typus der christlichen Religion in die Erscheinung, und der konstantinopolitanische Rechtsanwalt hätte diesen Typus nicht so ungescheut zum Ausdruck bringen können, wenn er nicht viele Gesinnungsgenossen gehabt hätte. Allein dieser Standpunkt ist kein Ergebnis der Bibel und des Bibelstudiums gebildeter Laien, sondern ist aus dem Einfluß des Origenes und der origenistischen Theologie auf die Laien zu erklären, wie das von Sokrates selbst bezeugt wird. Diese Theologie hat ein „liberales“, dem Dogmen- und Priestergezänk abholdes Laienchristentum unter Gebildeten hervorgerufen, wie die Aufklärung und die Religionsphilosophie Hegels und Schleiermachers ein solches im vorigen Jahrhundert begründet haben. Dort wie hier ist der private Gebrauch der h. Schriften daran ganz unbeteiligt, und auch die Schriften jener Theologen haben in der zweiten und dritten Generation zum geringsten Teile durch die Lektüre gewirkt, sondern so zu sagen durch „Diffusion“. Unter der Überschrift: „Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften“ ist man also nicht veranlaßt, sich mit diesem byzantinischen Laienchristentum, welches übrigens die Zirkel der Kirche nie gestört hat — man müßte denn den Bilderstreit als eine späte Frucht desselben auffassen wollen —, zu beschäftigen.

Hauptergebnisse.

I. Nach der heutigen Lehre der römisch-katholischen Kirche ist die h. Schrift im Besitze der organisierten Kirche, und sie, d. h. letzlich der Papst, verwaltet diesen Besitz nach pflichtmäßigem Ermessen und hat zu bestimmen, wie und in welchem Maße er den einzelnen Christen zugänglich zu machen ist[2].

1) S. meinen Artikel in der 2. Aufl. der Hauck schen Enzyklopädie.

2) „Die h. Schrift ist für den Einzelnen nicht unmittelbar durch sich selbst Glaubensregel, sie ist es, wie die Tradition, nur durch Vermittlung

Unsere Untersuchungen haben ergeben, daß dieser Anspruch der römisch-katholischen Kirche eine Neuerung ist. Weder in den drei ersten Jahrhunderten noch im vierten erscheint die Bibel in irgendeinem Sinne der Kirche untergeordnet; demgemäß ließ sich auch nicht die geringste Spur davon entdecken, daß die Laien ein anderes, bedingtes Verhältnis zur h. Schrift hatten als der Klerus oder daß sie bei ihrer Schriftlektüre durch bindende Anordnungen der Bischöfe eingeengt waren. Bindende Anordnungen finden sich nur in bezug auf die Unterscheidung kanonischer, apokrypher und häretischer Schriften; darüber hinaus gab es lediglich pädagogische Ratschläge und methodische Anweisungen in bezug auf das Bibellesen. Heilige Schrift und Kirche standen unabhängig nebeneinander. Die Bibel gehört in demselben Sinne jedem Einzelnen wie sie der Kirche gehört. Die Komplikation tritt erst ein in der Weisung, daß die Schrift nach der Glaubensregel zu verstehen sei; aber diese Weisung konstituiert natürlich keinen Unterschied zwischen Klerikern und Laien in bezug auf den Schriftgebrauch[1]. Der Protestantismus hat also das Zeugnis der alten Kirche für sich, wenn er die Kirche in das Verhältnis von h. Schrift und den Einzelnen durch Befehle nicht eingreifen läßt. Würde sich der römische Katholizismus darauf beschränken, Ratschläge bzw. Warnungen in bezug auf das Bibellesen zu erteilen, so ließe sich eine solche Haltung mit der Haltung der alten Kirche vereinigen. Da es aber das kirchliche Lehramt als sein Recht in Anspruch nimmt, bindende Gesetze in bezug auf den Schriftgebrauch zu erlassen und sich damit die Schrift direkt unterzuordnen[2], so ist die Behauptung des Katholizismus, die

---

des kirchlichen Lehramts. Letzterem ist die ganze Hinterlage des Glaubens, die schriftliche wie die mündliche, zum Gebrauch und zur Mitteilung an die Gläubigen . . . übergeben worden" (Wetzer und Weltes Kirchenlexikon, Bd. 10², Col. 1956).

1) Daß jene Weisung in ihrer Wirkung die Schrift der Kirche und damit dem Klerus unterordnen mußte, liegt am Tage; aber diese Tatsache haben wir hier nicht weiter zu verfolgen.

2) Die neuere griechische Kirche ist, wie so oft, in praxi (jedoch in schwächlicher und halbschlächtiger Weise) der römischen gefolgt; in thesi ist ihre Haltung ebenfalls unsicher; die Confessio Dosithei qu. 1 (Kimmel, Monumenta fidei, p. 465), die sich ganz auf den römischen Boden gestellt hat, entscheidet nicht: *Τοῖς μὴ γεγυμνασμένοις . . . ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*

Kirche der unveränderten Tradition zu sein, an diesem Punkte, wie an sovielen anderen, hinfällig.

II. Mit diesem Nachweise ist auch die Lessingsche 9. These widerlegt: „Die Laien der ersten Kirche durften die einzelnen Stücke des Neuen Testaments gar nicht einmal lesen, wenigstens nicht ohne Erlaubnis des Presbyters lesen, der sie in Verwahrung hatte". Lessing selbst hat diese These später auf die drei ersten Jahrhunderte eingeschränkt; aber wir haben gesehen, daß sie für die älteste Zeit ebenso falsch ist, wie für das vierte Jahrhundert. Bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts gab es noch kein Neues Testament, und die Quellen für dieses Jahrhundert sind nicht sehr zahlreich. Aber in bezug auf das Alte Testament standen die Dinge in ihm nicht anders als im dritten und vierten Jahrhundert, das heißt also: von Anfang an war es so, wie es im 4. Jahrhundert und auch später noch gewesen ist. An der Lessingschen These ist aber nicht nur einiges, sondern alles falsch; denn die Laien durften nicht nur die h. Schrift lesen, sondern haben sie auch wirklich gelesen; die Presbyter hatten keine Erlaubnis zu erteilen, und die h. Schriften waren auch nicht in ihrer „Verwahrung", sondern waren jedermann zugänglich und in den Händen vieler Christen. Der große Irrtum Lessings aber in bezug auf die Verbreitung und den Gebrauch der h. Schrift vermag sein unsterbliches Verdienst in einer sehr viel wichtigeren Frage nicht zu schädigen, welches in der Einsicht gegeben ist, daß das Neue Testament als Buch und als prädizierte Urkunde der christlichen Religion aus der Kirche heraus gewachsen ist. Lessing hat aber nicht erkannt, daß das Buch vom Moment seiner Entstehung ab sich von allen Bedingungen befreit hat, aus denen es entstanden ist, und sofort den Anspruch einer ganz selbständigen und unbedingten Größe für sich erhoben hat. Das war natürlich nur möglich, weil das Buch sofort an die Seite des Alten Testaments trat, dessen Selbständigkeit und Unbedingtheit selbstverständlich war, weil es älter als die Kirche ist[1].

. . . *οὐ θεμιτὴν τὴν ἀνάγνωσιν εἶναι ἐντέλλεται*, bald darauf heißt es „*ἀπηγορεύεται*".

1) Ein Geschichtsphilosoph könnte deshalb also argumentieren: Da das Neue Testament ein Erzeugnis der Kirche ist, so räumte die spätmittelalterliche Kirche, bzw. das Tridentinum, indem es die Schrift der

III. Dem Nachweis, daß die Bibel in der alten Kirche kein Geheimbuch, vielmehr jedermann zugänglich war und auch privatim viel gelesen worden ist, kommt aber noch eine besondere Bedeutung zu; denn es folgt hieraus, daß die Religion der alten Kirche — wie das Judentum — keine Mysterienreligion gewesen ist, soviel Mystisches und Sakramentales sie allmählich auch angenommen hat. Wenn die Offenbarungen Gottes — und die Bibel umfaßte nach christlicher Anschauung nahezu alle Offenbarungen, die es gegeben hat — sämtlich allen zugänglich waren, wenn die Priester diesen Offenbarungen gegenüber genau ebenso „Laien" waren wie die Laien, wenn noch kein klerikales Machtgebot und keine klerikale Einmischung zwischen den in der h. Schrift sprechenden Gott und die hörende und lesende Seele treten durfte: so ist eine solche Religion im Kerne noch keine Mysterienreligion, mochte sie es in der Peripherie auch schon sein. Daß sie es um d. J. 300 noch nicht war, zeigt noch in besonderer Weise die Entstehung des Mönchtums, und daß sie es auch um d. J. 400 noch nicht war, zeigt die Tatsache, daß sich das Mönchtum behauptet hat und erstarkte.

Fragt man aber, wie es dem Christentum möglich gewesen ist, inmitten einer Welt von Mysterienreligionen seinen andersartigen Charakter im Kerne zu bewahren und die h. Schrift vor dem Priester zu schützen, so ist zu antworten: Es war dem Christentum möglich, weil es die Tochter des Judentums war, weil es, sofern es etwas anderes war als Judentum, geistiger,

---

Kirche unterordnete, endlich mit der Fiktion auf, als sei das Neue Testament als ein unbedingtes Buch zu verehren und zu behandeln. Hiernach hätte das Tridentinum zwar nicht die alte Tradition wiederhergestellt, wohl aber hinter derselben den wahrhaft historischen Standpunkt in der Beurteilung des Neuen Testaments, der sofort verloren gegangen war, eingenommen. Allein diese Erwägung wäre nur dann zutreffend, wenn das Tridentinum gleichzeitig die Lehre von der Inspiration des Buches abgetan und den freien Untersuchungen über die Entstehung des Kanons Raum gegeben hätte. Da dies nicht geschehen ist, so hat es nur einen neuen Widerspruch geschaffen. Erst die freie protestantische Theologie hat also den zutreffenden historischen Standpunkt gefunden und sie erklärt — hier katholischer als selbst der Papst —, daß das Neue Testament qua Sammlung ein Erzeugnis der katholischen Kirche und nichts anderes ist. Seine einzelnen Teile freilich haben mit der katholischen Kirche lediglich den Boden der Entstehung gemeinsam.

heller, freier, universeller und einfacher war als dieses, und weil es noch energischer als das Judentum die heilige Disziplin des Lebens neben dem Glauben in den Mittelpunkt rückte. Mochten der Glaube und der Kultus bald noch soviele Mysterien an sich ziehen und sich in ihnen gefallen — Gott als der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde, als der Vater der Menschen, als der Vater Jesu Christi, die Botschaft an alle Menschen, der Glaube an den Weltheiland, die regula disciplinae für eine neue Menschheit: alle wesentlichen Grundzüge dieser Religion duldeten es nicht, in Mysterien verkündigt zu werden, und forderten zugleich den uneingeschränkten Gebrauch der Bibel. Das uneingeschränkte Recht, Gottes Stimme täglich direkt zu hören, konnte das stärkste Bollwerk der Selbständigkeit, Freiheit und Gleichheit der Christen und ihr Schutz gegen die völlige Klerikalisierung und Mystifizierung sein und bleiben. Aber die Laien haben von ihrem Rechte allmählich einen immer schwächeren Gebrauch gemacht: la médiocrité fonda l'autorité. Als dann endlich im 12. Jahrhundert in Oberitalien und Südfrankreich auf Grund der privaten Bibellektüre ein selbständiges Laienchristentum zu Luft und Licht strebte, war es zu spät. Die Priester- und Mysterienkirche — soweit sie so geworden war; ganz ist sie nicht so geworden — war jetzt nicht nur stark genug, dies Laienchristentum niederzuschlagen, sondern, unbekümmert um die alte Tradition, begann sie nun auch, zuerst vorsichtig und tastend, mit Maßregeln, um die Bibel dem christlichen Volke zu entziehen. Ganze Arbeit hat sie auf diesem Boden nie getan, weil auch schon die halbe genügte, und weil sie den Schein der Souveränität und Öffentlichkeit der Bibel bewahren mußte. Die Reformation aber hat, gemessen am kirchlichen Altertum, einen ihrer vornehmsten geschichtlichen Rechtstitel daran, daß sie die Bibel dem Christenvolke zurückgegeben hat, weil sie ihre volle Souveränität und Öffentlichkeit als inspiriertes Wort Gottes anerkannte. Nun ist das dogmatische Prädikat der Inspiration zwar gefallen; aber was christlich ist, hat sich an diesen geschichtlichen Urkunden zu bewähren, ihre erbauliche Kraft wird von keiner anderen Schrift erreicht, und was sie enthalten, darüber hat keine Glaubensregel und kein Lehramt zu entscheiden.

Nachträge

(zu Anmerkung 5 auf Seite 88 f.)

Gregor von Nyssa erzählt, daß man sich bei den Gastmahlen und auf den Hochzeiten mit den Psalmen ergötze. Eine andere Art biblischer Ergötzung bildeten die „Cenae" (= „Tischwürzen"), wie uns eine solche aus dem 4. oder 5. Jahrhundert in der „Cena Cypriani" vorliegt und wie sie schon Zeno von Verona (tract. II, 38) kurz ausgeführt hat. Sie sollten biblische Stoffe dem Gedächtnis einprägen, sie amüsant machen und zum Bibellesen anreizen: „Der Hausvater spendet euch kostbares Brot und Wein aus seinen Vorratskammern von seinem Tische. Die ‚drei Jünglinge' essen nach Übereinkunft zuerst Gemüse, das sie, damit der Geschmack ein feiner sei, mit dem Salze der Weisheit bestreuen; Christus gießt das Öl darauf; Moses bereitet bei der Eile, in der es geschah, ein einjähriges und reifes Lamm, Abraham in seinem Glauben ein fettes und gut zubereitetes Kalb; Isaak trägt in seiner Unschuld das Öl und das Holz; Jakob, der Geduldige, bietet verschiedenes Schafvieh an, Joseph . . . spendet allen Getreide, wenn jemandem etwas fehlt . . . Noah, der Wirt der Arche, verweigert ihm nichts. Petrus, der Fischer, legt die frischen Seefische reichlich mit wunderbarer Sülze vor. Tobias, der Fremdling, bereitet und brät mit Sorgfalt die Eingeweide des Flußfisches. Johannes, der demütige Vorläufer im Kleid von Kamelshaaren, sammelt Honig und Heuschrecken aus dem Walde usw." Vgl. Harnack, Texte u. Unters., Bd. 19, H. 3b, 1899; Brewer in der Ztschr. f. kathol. Theol. 1904 S. 92; Haß, Studien z. Heptateuchdichter Cyprian (Berliner Diss.), 1912. Solche Bibelscherze verbunden mit Bibelrätseln sind in pietistischen Kreisen noch im vorigen Jahrhundert beliebt gewesen und sollten das Bibellesen befördern.

H. Achelis (das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, II S. 105f.) hat mich noch an Pseudo-Cyprian (= Novatian), adv. Jud. 10 (christliche Kinder und Bauern sind bibelkundig und belehren über die h. Schriften), Euseb., de mart. Pal. 11 (der Diakon Valens in Jerusalem konnte die ganze h. Schrift auswendig), Can. Hippolyti 27 (jeder Christ soll täglich die Schrift studieren, es sei denn, daß er sie im Gottesdienst gehört hat) sowie an die unausgesetzte Schriftlektüre der Therapeuten erinnert.

Sachregister.

Stellenregister.

1) Aus den Briefen des Hieronymus kann man für die lectio privata noch mancherlei Belehrung aus folgenden Stellen schöpfen: Ep. 5, 2; 7, 2; 22, 17. 25; 29, 1; 31, 3; 34, 3; 38, 4; 43, 1; 43, 2. 3; 45, 2; 50, 1. 3; 52, 7; 53, 1. 3. 6. 9; 54, 13; 58, 6. 9; 60, 10; 65, 2; 66, 9; 68, 2; 75, 4; 77, 7. 9; 79, 9; 84, 8; 125, 11. 15. 16; 127, 4. 7; 128, 4; 130, 7. 20; 148, 14. 24.

BEITRÄGE

ZUR

EINLEITUNG IN DAS NEUE TESTAMENT

VON

ADOLF HARNACK

II

SPRÜCHE UND REDEN JESU

DIE ZWEITE QUELLE DES MATTHÄUS UND LUKAS



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1907



Vorwort.

Auf den folgenden Blättern ist der Versuch gemacht, die zweite Quelle des Matthäus und Lukas (Q) nach Umfang und Inhalt genau zu bestimmen und ihren Wert an sich und im Verhältnis zum Markusevangelium festzustellen. Den Anstoß, diese Untersuchungen zu Ende zu führen und zu veröffentlichen, habe ich von Wellhausens Einleitung in die drei ersten Evangelien (1905) erhalten. Die Hochschätzung dieses Werks ist durch den Widerspruch nicht vermindert, zu welchem mich ein wichtiges Ergebnis der Forschung Wellhausens veranlaßt hat.

Zum Beweise der Einheitlichkeit der Quelle Q kann noch eine Beobachtung dienen, die ich nachträglich angestellt habe. Bei Matthäus finden sich ca. 112 Worte und bei Lukas (ohne Acta) ca. 261, die im Neuen Testament nur in diesen Evangelien vorkommen. Die Textfeststellung von Q, wie sie S. 88ff. gegeben ist, enthält aber von diesen ca. 373 Worten höchstens 16, nämlich 13 (12) aus Matthäus (*βιαστής*, *βροχή*, *διχάζειν*, [*ἐγκρύπτειν*], *εὐνοεῖν*, *ἰῶτα*, *νοσσίον*, *οἰκετεία*, *οἰκιακός*, *παρομοιάζειν*, *παροψίς*, *πλατύς*, *ῥαπίζειν*) und 3 aus Lukas (*ἀπομάσσεσθαι*, *βαλλάντιον*, *κόραξ*); doch ist es bei diesen dreien fraglich, ob sie in Q gestanden haben. Daß man den ziemlich umfangreichen Text von Q feststellen kann und dabei nur 12—16 Worte aus dem weitschichtigen sprachlichen Sondergut des Matthäus und Lukas aufzunehmen braucht, ist ein willkommener weiterer Beweis für die geschlossene Einheitlichkeit von Q. Umgekehrt aber ist die Einsicht in die Mannigfaltigkeit der stilistischen, rhetorischen und poetischen Formen, in denen die Reden und Sprüche in Q gefaßt sind, kein Gegenbeweis gegen diese Einheitlichkeit, sondern stützt ebenfalls das Vertrauen sowohl zu ihr wie auch zur Ursprünglichkeit der Quelle.

Wenn Q in der folgenden Untersuchung richtig erkannt und gewertet ist, so ist damit das längst bestehende Urteil erprobter Forscher nur aufs neue ausgesprochen, aber hoffentlich sicherer begründet als bisher. Was das für die Erkenntnis der Geschichte Jesu bedeutet, bedarf keiner Darlegung. Aber dennoch ist kaum darauf zu hoffen, daß die wilden Hypothesen in bezug auf diese Geschichte verschwinden werden. Die Verlockung, ohne tieferes Studium der Überlieferung und ohne Achtung vor ihr sich lediglich an herausgerissene Einzelheiten zu halten und diese in dem Hohlspiegel der Vorurteile aufzufangen, ist zu groß, als daß je ein Ende dieser Bemühungen abzusehen wäre. —

Meinem Freunde Professor von Dobschütz danke ich herzlich für die wirksame Teilnahme, die er dieser Untersuchung bei der Drucklegung gewidmet hat.

Berlin, d. 8. Dezember 1906. A. H.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

Bereits seit einer Reihe von Jahren war eine neue Auflage der Agrapha notwendig geworden. Die Verlagsbuchhandlung wünschte daher einen anastatischen Neudruck des Werkes, bei welchem jede Änderung des Inhalts und des Wortlautes, jede Berichtigung und jede Ergänzung des Stoffes ausgeschlossen gewesen wäre. Freilich wäre ein solcher anastatischer Neudruck der bequemste, der billigste und der kürzeste Weg gewesen, um die Nachfrage schon längst zu befriedigen. Aber gleichwohl war es mir vom wissenschaftlichen Standpunkt aus unmöglich, dem Wunsch der Verlagsbuchhandlung beizustimmen.

Denn erstlich schon durch die nachstehend auf S. 11—13 geschilderte Vermehrung des Stoffes, welche während des Druckes erfolgt war, hatte die erste Ausgabe einen aggregatartigen Charakter angenommen, welcher bei einer zweiten Auflage unbedingt beseitigt werden mußte.

Dazu kam ein Zweites. Das Werk hatte — in Deutschland wie im Ausland — zahlreiche und zum Teil sehr eingehende Kritiken erfahren, außerdem aber auch eine neue Agrapha-Literatur hervorgerufen, welche eine sorgfältige Berücksichtigung erheischte.

Endlich war das Agrapha-Material teils durch neue Entdeckungen auf diesem Gebiet, teils durch fortgesetzte Forschungen des Verfassers, namentlich auch durch eine erstmalige Zusammenstellung alttestamentlicher Agrapha, in einer solchen Weise angewachsen, daß die Verwertung dieses neuen Materials bei einer zweiten Auflage nicht versäumt werden durfte.

Zugleich konnte aber auch für die zweite Auflage des Werkes eine nicht geringe Entlastung dadurch eintreten, daß die Einleitungsfragen unter Hinweis auf die seit 1889, bezw. 1893 bis 1905 erschienenen Werke des Verfassers viel kürzer gefaßt werden durften, als es bei seinem ersten Hervortreten auf diesem Gebiete möglich war.

Dies alles machte eine gründliche Neubearbeitung des Materials möglich und erforderlich — eine mühevolle Arbeit, welcher aber der Verfasser sich nicht entziehen durfte, wenn überhaupt eine neue Auflage des Werkes an die Öffentlichkeit treten sollte.

Indem ich nun das Werk in seiner neuen Gestalt der wissenschaftlichen Welt übergebe, tue ich es mit wehmutvoller Erinnerung an den von mir so hochverehrten Prof. D. Dr. von Gebhardt, dessen treue und sorgfältige Correctur-Mitarbeit mir stets eine besondere Freude gewesen ist, dessen wohlwollende Beratung und literarische Unterstützung ich allezeit in dankbarem Andenken bewahren werde.

Dabei aber kann ich es nicht unterlassen, den Ausdruck meines Dankes auch denjenigen zu widmen, welche teils durch Beiträge, teils durch Mitarbeit an der Correctur während des Druckes mich erfreut haben, den Herren Prof. D. Harnack, Prof. Carl Schmidt und namentlich auch Prof. D. Nestle.

Schließlich vermag ich den Wunsch nicht zu unterdrücken, daß der leitende Gesichtspunkt, welcher für mich bei der ersten wie bei der zweiten Auflage dieser Agrapha-Monographie maßgebend gewesen ist, sorgfältige Berücksichtigung und Anerkennung finden möge, nämlich die Erkenntnis, daß der wichtigste und wertvollste Teil des Agrapha-Materials einen integrierenden Bestandteil der Evangelienforschung bilden muß.

Klosterlausnitz, am 10. November 1906.

Alfred Resch.

Inhalts-Übersicht.

Erster Teil. Orientierung.

Zweiter Teil. Texte und Einzeluntersuchungen.

Dritter Teil. Ergebnisse.

Verzeichnis der Agrapha und Apokrypha.

I. Agrapha im Kanon des Neuen Testaments.

II. Handschriftliche Agrapha.

A. Agrapha in Evangelienhandschriften.

III. Liturgische Agrapha.

IV. Patristische Agrapha.

A. Agrapha synoptisch-paulinischen Charakters.

V. Apokrypha.

A. Fragmente apokrypher Evangelien.

1. Hebräerevangelium.

C. Sonstige Apokrypha.

VI. Alttestamentliche Agrapha und Apokrypha.

Nr.	AT		Citat	Stichworte	Seite
39	Jerem.	4, 4	Greg. Nyss. p. 313	περιτέμνεσθε τὴν καρδίαν ὑμῶν	316
40		7, 1	Barn. IX, 2	ἀκουσάτω τ. φωνῆς τ. παιδός μου	317
41		7, 22	Greg. Nyss. p. 315	μ. προσενεγκεῖν ὁλοκαυτώματα	317
42		20, 1	Versio Sahidica	triginta argent. in pretium eius	317
43		25, 6	de aleat. c. 9	nolite extendere manus iniuste	319
44		—	Barn. XII, 1	ὅταν ξύλον ξύλῳ κλιθῇ κ. ἀναστῇ	320
45		—	Just. Dial. c. 72	ἐμνήσθη τῶν κεκοιμημένων .	320
46	Ezech.	6, 6	Salvian. VI, 38	exterminabuntur arae . . .	322
47		7, 6	Cl. Al. Qu. div. 40	ἐν οἷς ἂν εὕρω ὑμᾶς	322
48		17, 5	Cl. Rom. I, 23, 3. 4	λάβετε ἄμπελον	325
49		18, 8	de aleat. c. 9	abstinete manus ab iniusto .	326
50		18, 30	Cl. Rom. I, 8, 2. 3	μετανοήσατε, οἶκος Ἰσραήλ .	327
51		32, 7	Cl. Al. Protr. VIII, 81	ἐκλείψει μὲν ὁ ἥλιος	327
52		34, 4	Ep. Haer. LXVIII, 3	μὴ ἐντραπῆναι τὸ χωλόν . .	328
53		34, 4	Didasc. Lat. p. 28	in potentia erudiebatis illa .	328
54		37, 12	Cl. Rom. I, 50, 4	ἀναστήσω ὑμᾶς ἐκ τ. θηκ. ὑμῶν	329
55		48, 12	Cl. Rom. I, 29, 3	ἄνθρωπος λαμβάνει τὴν ἀπαρχ.	329
56		—	Ep. Haer. LXIV, 70	παγανοὶ δύο — χωλός, τυφλός	330
57	Dan.	9, 24	Barn. XVI, 6	τῆς ἑβδομάδος συντελουμένης	331
58	Hos.	14, 10	Greg. Nyss. p. 326	ἔσται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπιφανές	332
59	Zeph.	—	Cl. Al. Str. V, 11, 78	καὶ ἀνέλαβέν με τὸ πνεῦμα .	332
60		—	Soph. Apocal.	Seele, die 5000 Engel peinigten	332
61		3, 19	Barn. XI, 9	ἡ γῆ ἐπαινουμένη	333
62	Sach.	12, 10	Just. Ap. I, 52	κοπετὸς ἐν Ἱερουσαλήμ . . .	334

---

1. Ἀποκάλυψις Ἀδάμ. — 2. 3. Προσευχὴ Ἰωσήφ. — 9. Ἐλδὰτ καὶ Μωδάτ. — 11. Ἀποκάλυψις Μωϋσέως. — 12. Ἀνάληψις Μωϋσέως. — 13. Ἀνάληψις Μωϋσέως. — 16. 17. Pseudo-Esra. — 18. Pseudo-Ezechiel. — 23. Ἀνάληψις Μωϋσέως? — 27. In Agrapha[1] Apokr. 78 S. 444. — 28. In Agrapha[1] Logion 49. S. 129. 248. — 29. Σολομῶν ὁ σοφός. — 38. In Agrapha[1] Logion 61 S. 133. 265. 293. — 39. Jeremiabuch. — 42. Jeremiabuch. — 44. Jeremiabuch. — 45. Jeremiabuch. — 47. Pseudo-Ezechiel. — 48. Pseudo-Ezechiel. — 50. Pseudo-Ezechiel. — 54. Pseudo-Ezechiel. — 55. Pseudo-Ezechiel. — 56. Pseudo-Ezechiel. — 58. Pseudo-Hosea. — 59. Pseudo-Sophonia. — 60. Σοφονίου Ἀποκάλυψις. — 61. Pseudo-Sophonia? — 62. Pseudo-Sacharja?

Statt der 188 in der ersten Auflage (1889) behandelten Stellen, umfaßt die neue nicht weniger als 353, darunter 62 alttestamentliche Agrapha. — Dadurch dürfte in der Tat das Buch ein sicher orientierendes, vollständiges Nachschlagewerk geworden sein für die vielseitigsten biblischen und theologischen Forschungen. Ganz besondere Aufmerksamkeit ist den Registern gewidmet, denen fast ein Zehntel des Gesamtumfanges gewährt ist. —

Der Preis für die 27 5/8 Bogen ist um ca. 40 % niedriger als der der 1. Auflage festgesetzt.

Druck von August Pries in Leipzig

Einleitung.

Die Zahl und der Umfang der Stücke, die dem Matthäus und Lukas über Markus hinaus gemeinsam sind, ist bekanntlich sehr beträchtlich. Sie betragen etwa $^1/_6$ des Lukastextes und $^2/_{11}$ des Matthäustextes[1]. Die Untersuchung sehr vieler Gelehrter ist zu dem Ergebnis gelangt, daß weder Lukas den Matthäus noch dieser jenen ausgeschrieben hat, daß also jenen Stücken eine gemeinsame Quelle oder mehrere gemeinsame Quellen zugrunde liegen. Man bevorzugt gewöhnlich die erste Annahme, methodisch mit Recht; aber man verhehlt sich dabei nicht, daß es auch anders sein könne und daß an mehrere schriftliche Quellen oder auch an die mündliche Tradition im Hinblick auf manche einzelne oder auf viele Stücke gedacht werden dürfe. Aber daneben gibt es noch eine große Zahl anderer Fragen, die hier nicht umgangen werden können. Die wichtigsten sind folgende:

1. Ist nicht nachträglich Lukas so stark aus Matthäus und auch Matthäus so stark aus Lukas[2] korrigiert worden, daß eine Feststellung des Tatbestandes in der Quelle sehr erschwert ist?

2. Ist Q in derselben Fassung von Matthäus und Lukas benutzt worden, oder hat dieser Q^1, jener Q^2 oder gar noch ein Q^3, Q^4 etc. benutzt?

---

1) Schon hier beginnen freilich die Schwierigkeiten. Die Abgrenzung ist nicht überall einfach; so kann man über die Herkunft der Dubletten, die sich sowohl bei Matthäus als auch bei Lukas finden, verschieden urteilen, und in bezug auf ein paar wichtige Perikopen muß es zweifelhaft bleiben, ob hier eine gemeinsame Quelle weit zurückliegt, also mit der Hauptquelle nicht identisch ist.

2) Man vgl. die Textkonstruktion des Matthäus durch Blaß (Evang. sec. Matth., 1901).

3. Hat einer von den beiden oder beide, wenn Q auf ein aramäisches Original zurückgeht, dieses noch eingesehen[1] und stellenweise verwertet?

4. Da es a priori wahrscheinlich ist, daß keiner der beiden Evangelisten die Quelle vollständig ausgeschöpft hat — bei welchem von ihnen ist sie nach Umfang und Anordnung besser erhalten und welche nur von einem Zeugen überlieferten Stücke gehören noch zur Quelle?

5. Ist Q auf Grund der „sicheren" Beobachtungen (an den „sicheren" Bestandteilen) für eine Redesammlung oder für ein „Evangelium" zu erklären und läßt sich nicht von hier aus ein Prinzip für die Ausscheidung bez. für die Hinzufügung kontroverser Perikopen gewinnen? Oder aber — wenn sich diese Frage nicht entscheiden läßt — ist es nicht hoffnungslos, den Umfang von Q bestimmen zu wollen?

Diese Probleme in ihrer großen Zahl und einschneidenden Bedeutung scheinen die Beantwortung der Frage: „Was ist Q?" so zu erschweren, daß man es wohl verstehen kann, wenn ein Skeptischer abrät, sich überhaupt mit ihr zu befassen. Aber anderseits darf ein solcher Skeptizismus doch dann erst zugelassen werden, wenn die Aussichtslosigkeit aller Versuche zur Lösung der Frage erwiesen ist. Allein dieser Erweis ist bisher nicht erbracht. Zwar ist von Weiß, Holtzmann, Wendt und Wernle, und nach diesen Gelehrten von anderen, zuletzt von Wellhausen manches in bezug auf Q untersucht und beschrieben worden — freilich auffallend weniger als in bezug auf Markus —, aber eine alle Details berücksichtigende Untersuchung fehlt noch. Eine solche hat sich zunächst ausschließlich und streng an die dem Matthäus und Lukas über Markus hinaus gemeinsamen Partien zu halten, hat diese grammatisch, stilistisch und literarhistorisch zu durchforschen und von dieser festen Basis aus zuzusehen, wie weit man kommt. Mißglückt diese Untersuchung, d. h. zeigt es sich, daß nichts Zusammenhängendes und Geschlossenes gewonnen werden kann, so ist Q als eine faßbare Größe, und somit überhaupt, aufgelöst, damit aber auch das Problem der Verwandtschaft von Matthäus und Lukas in den über

1) Daß im allgemeinen eine und dieselbe Übersetzung von beiden benutzt worden ist, unterliegt keinem Zweifel.

Markus hinausliegenden Partien für unlösbar erklärt. Die Konsequenz dieser Entscheidung würde dann fordern, daß die hierher gehörigen Reden und Erzählungen (in größeren oder kleineren Perikopen) für sich zu behandeln wären.

Zurzeit aber ist noch nicht einmal die textkritische Vorfrage erledigt, bei welchem der beiden Evangelisten jene Partien in ursprünglicherer Gestalt vorliegen. Sucht man Rat bei den Kritikern, so findet man nur unsichere Urteile, beide Evangelisten hätten sich zahlreiche Änderungen und Eingriffe erlaubt; gewöhnlich wird dann noch hinzugefügt, im ganzen sei doch noch auf Lukas mehr Verlaß als auf Matthäus[1]. Einen Beweis für diese These, soweit ihre lockere Haltung einen solchen überhaupt zuläßt, sucht man vergebens, und bereits die nächstliegende Frage, nach welchen Gesichtspunkten und Prinzipien denn Matthäus und nach welchen Lukas die Quelle korrigiert hat, wird kaum von einem aufgeworfen. Es ist hier wie in bezug auf ein Dutzend anderer Hauptfragen der Evangelienkritik: man ergeht sich in den sublimen Fragen über den Sinn des „Reiches Gottes", über „Menschensohn", „Messianität" etc., in „religionsgeschichtlichen" Untersuchungen und in Echtheitsfragen aus „höheren" Erwägungen (als wenn dem Kritiker die letzte Erkenntnis geschichtlicher Dinge aus einer geheimnisvollen Quelle zuflösse), aber die „niederen" Probleme, bei deren Behandlung Kärrnerarbeit zu leisten und Staub zu schlucken ist, werden umgangen. Oder wo das nicht der Fall ist, da wird die Untersuchung doch immer nicht weit genug geführt, bricht vorzeitig ab und begnügt sich mit halber Arbeit. Hieraus entspringt die Misere, in der sich die Evangelienkritik zurzeit befindet und eigentlich immer befunden hat[2] — von einigen wenigen Kritikern und von dem gründlich behandelten Markusproblem abgesehen.

---

1) Eine Ausnahme bildet Wernle, der gezeigt hat, daß bei Matth. der Text, von einigen starken Eingriffen abgesehen, in zuverlässigerer Gestalt vorliegt. Er hat überhaupt ausgezeichnet über Q gearbeitet, aber summarisch.

2) Diese Misere zeigt sich vor allem bei denjenigen, die in bezug auf die neutestamentliche Kritik aus zweiter Hand zu schöpfen gezwungen sind oder sich selbst zu dieser bescheidenen Haltung verurteilt haben. Sie sind wie die schwankenden Rohre zwischen den extremsten und sich ausschließenden Hypothesen und finden alles, was ihnen hier zugetragen

Aber auch bei diesem Problem ist der „niederen" Kritik noch Wichtiges zu tun übrig gelassen, und über das Verhältnis von Q und Markus ist vollends wenig in den Büchern zu finden. „Die Frage nach dem literarischen Verhältnis zwischen Q und Markus muß jedenfalls aufgeworfen werden und bedarf einer eingehenden Prüfung, der sie wunderlicherweise, um einen gelinden Ausdruck zu gebrauchen, bisher niemals unterzogen ist" (Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien S. 73). Letzteres ist nicht ganz richtig; mehrere Gelehrte haben sich mit der Frage befaßt. Allein Wellhausens Befremden ist trotzdem am Platze: wenn in der Evangelienkritik methodisch gearbeitet worden wäre und ein Arbeiter auf den Schultern des anderen stünde, müßte dieses Hauptproblem längst eingehend erörtert und unter Vorlegung des ganzen methodisch geordneten Materials zum Abschluß gebracht worden sein. Statt dessen steckt alles noch im Nebel der Unsicherheit, und bei dem Mangel zusammenhängender und eingehender Vorarbeiten erklärt es sich, daß Wellhausen eine Lösung des Problems vorlegen konnte, die den Vorzug hat, durch ihre Paradoxie die Fachmänner aus den luftigen Höhen ihrer kritischen Spekulationen zur angestrengten Arbeit ins Bergwerk zu rufen.

---

wird, „sehr erwägenswert". Heute hat ihnen Jesus überhaupt nicht gelebt, während er gestern ein pathologischer Schwärmer war, was eben aus seinen ausgezeichnet überlieferten Worten, wenn man sie nur richtig versteht, schlagend hervorgeht. Morgen ist er ein Essener gewesen, was ebenfalls aus seinen Worten zu erweisen ist; vorgestern aber war keines dieser Worte sein Eigentum; aber vielleicht noch am selben Tage war es auch richtig, daß er einer noch zu entdeckenden hellenistisch-gnostischen Geheimsekte angehörte, die mit Sakramenten und Symbolen ein rückständiges Unwesen, nein ein kulturförderliches Wesen trieb. Oder vielmehr er war ein anarchistischer Mönch wie Tolstoi, noch besser ein wirklicher Buddhist, aber mit sumerisch-babylonisch-persisch-ägyptisch-hellenischem Einschlag, oder noch besser er war der Heros eponymos des sanft revolutionären, gemäßigt radikalen vierten Standes in der Welthauptstadt. Augenscheinlich ist es, daß er alles das gewesen sein kann, und voraussichtlich Eines davon gewesen ist. Behält man alle diese Zügel hypothetisch in der Hand, so ist man vor dem Vorwurf, der Forschung nicht gefolgt zu sein, geschützt, und das ist auf alle Fälle wichtiger als die Sache selbst, auf die ja überhaupt soviel nicht ankommt, da man sich den „Historizismus" so wie so im 20. Jahrhundert abgewöhnen muß.

Ich beginne im folgenden damit, den relativ ursprünglichsten Text der Abschnitte, die dem Matthäus und Lukas ausschließlich gemeinsam sind, festzustellen und bei solcher Feststellung die Gesichtspunkte und Prinzipien zu ermitteln, nach welchen jeder der beiden Evangelisten gearbeitet, bzw. korrigiert hat. In bezug auf die Konstatierung des relativ ursprünglichsten Matthäus- und Lukastextes habe ich Blaß', Wellhausens und anderer Textfassungen neben den älteren durchgearbeitet. Ich habe mich aufs neue davon überzeugt, was ich schon bei meinen Studien über den Text der Apostelgeschichte gelernt hatte, daß der nicht zu verachtende Cod. D mit seinen partiellen Trabanten, sowie die Sonderlesarten anderer Zeugen (Chrysostomus!) von Blaß ungebührlich überschätzt werden. Aber auch Wellhausen geht in dieser Richtung m. E. noch zu weit. Ich vermag auch nicht anzuerkennen, daß der Lukastext auf den Matthäustext den Einfluß nachträglich gehabt hat, den Blaß annimmt, halte vielmehr ihm gegenüber viel stärker an dem Westcott-Hortschen Texte fest.

Bekanntlich steht es in bezug auf die uns beschäftigenden Matthäus- und Lukasperikopen so, daß ein sehr beträchtlicher Teil derselben fast wörtlich gleichlautend von beiden Evangelisten überliefert ist, ein anderer (sehr kleiner) Teil dagegen so große Abweichungen zeigt, daß man zweifeln muß, ob hier überhaupt eine direkte gemeinsame Quelle anzuerkennen ist (s. S. 1). Dazwischen liegt die große Menge der übrigen Perikopen, die mehr oder weniger zahlreiche und einschneidende Varianten aufweisen. Jene erste Gruppe gewährt den großen Vorteil, Schlüsse von höchster Wahrscheinlichkeit zu ermöglichen. Ich habe daher das Material in drei Teile geteilt und behandle zuerst die Perikopen, in denen die Verschiedenheiten zwischen Matthäus und Lukas verhältnismäßig sehr gering sind. Mit den Ergebnissen dieser Untersuchung werde ich dann an die Prüfung der zweiten Gruppe treten, in der sie häufiger sind. Nur anhangsweise werde ich die Perikopen behandeln, in denen die Verschiedenheit so groß ist, daß man ernstlich zweifeln muß, ob sie zu Q gehören. Es sind übrigens nur ein Spruch und zwei Erzählungen.

Erstes Capitel: Ausscheidung und textkritische Untersuchung der dem Matthäus und Lukas (über Markus hinaus) gemeinsamen Abschnitte (Q).

I.

Matth.	Luk.
Matth. 3, 7b: *Γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς;*	= Luk. 3, 7b. 8. 9. 17.
(8) *ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας·*	*καρπους ἀξίους*
(9) *καὶ μὴ δόξητε λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι*	*μὴ ἄρξησθε ἐν ἑαυτοῖς* fehlte wahrscheinlich
δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ.	[*δυνατὸς*?]
(10) *ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν*[1] *ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.* …	*δὲ καὶ*
(12) *οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ.*	*αὐτοῦ* (*τοῦ*) *διακαθᾶραι καὶ συναγαγεῖν* (?) *αὐτοῦ* prim. fehlte vielleicht, *αὐτοῦ* sec. sicher. *ἀποθήκην* (*αὐτοῦ*)

Der Vers 11 (= Luk. 3, 16) steht auch im Mark.; er hat dort und in Q wesentlich ähnlich gelautet; in Q lautete er:

1) Wellhausen streicht *καλόν*, weil es in Syr. Sin. fehlt und der Gegensatz „fruchtbar und unfruchtbar“ sei. Allein Syr. Sin. allein ist ein zu schwacher Zeuge, auch Luk. bietet das Wort, und die bessere Logik entscheidet nicht. Zudem konnte *καλόν* nach *καρπόν* leicht ausfallen.

ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν· ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μού ἐστιν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί.	ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς (ohne ἐν und εἰς μετάν.), wie Mark.; die übrigen Varianten bei Luk. sind ebenso durch Einfluß des Mark.-Textes entstanden. ἁγίῳ ist sehr zweifelhaft.

Die wenigen Varianten erklären sich leicht; fast überall erscheint Lukas als der, welcher den ursprünglichen Text geändert hat. Er hat den Plural καρπούς an die Stelle des nicht ganz logischen Singulars gesetzt, das μὴ δόξητε durch das bei ihm fast formelhafte μὴ ἄρξησθε ersetzt[1], die Construction durch den Infinitiv (διακαθᾶραι) verbessert[2] und statt des gehaltvolleren Ausdrucks: „seinen Weizen in die Scheuer" den glatteren eingefügt: „den Weizen in die (seine) Scheuer". *Καί* ist von Lukas v. 10 zugefügt, um den Satzbau gelenker zu machen, wie zu Matth. 24, 28 und sonst. Auch die Voranstellung des ὕδατι (mit Weglassung des ἐν) ist eine Stilverbesserung. Wahrscheinlich ist auch die ursprüngliche, aber von ihm selbst eingesetzte LA bei Luk. δυνατός. Bei Matth. und Mark. wird es nie persönlich gebraucht, s. aber Luk. 1, 49; 14, 31; 24, 19 und viermal in den Act. — Geschrieben hat Luk. vielleicht: *καὶ τὸν μὲν σῖτον συνάξει εἰς ἀποθήκην. Εἰς μετάνοιαν* wird für Q nicht mit Sicherheit in Anspruch zu nehmen sein; aber es ist doch sehr wahrscheinlich, daß es dort gestanden hat, denn das Fehlen bei Luk. entscheidet nicht, da Luk. dem Markustext folgt und da μετάνοια außer in diesem Q-Stück bei Matth. nicht vorkommt, es also nicht wahrscheinlich ist, daß er es aus eigenem Antrieb eingesetzt hat. (Dagegen setzt Luk. μετάνοια an anderen Stellen willkürlich ein; hier aber konnte es um so leichter wegfallen, da es keine Antithese im folgenden hat). Der Schluß des Verses, wie er in

---

1) Doch ist das nicht ganz sicher. J. H. Moulton (A Grammar of N. T. Greek, 1906, p. 15) meint umgekehrt, daß ἄρξησθε ursprünglicher sei, weil es ein Semitismus sei (so auch Dalman und Wernle); allein es findet sich bei Luk. häufig auch dort, wo er von Q unabhängig ist, und scheint von ihm absichtlich (in Nachahmung) gebraucht worden zu sein.

2) Ob Luk. συναγαγεῖν oder mit Matth. συνάξει geschrieben hat, ist fraglich; die Zeugen halten sich die Wage. In Q stand jedenfalls συνάξει.

Q gelautet hat, kann mit Gewißheit nicht mehr hergestellt werden. Der Text bei Markus lautete *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*, bei Matth. *ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί*, bei Luk. *ἐν πνεύματι καὶ πυρί* (beidemale in Syr. sin. umgestellt). Am wahrscheinlichsten ist *ἐν πυρί*, denn nur dieses wird durch die folgenden Sätze gedeckt, während das *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* ohne jede Folge bleibt.

Matth. 6,21: *ὅπου γάρ [ἐστιν] ὁ θησαυρός σου, ἐκεῖ [ἔσται] καὶ ἡ καρδία σου.* (22) *ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός. ἐὰν οὖν ᾖ ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται·* (23) *ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον!* (24) *οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει· οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ.* (25) *διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε, μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε· οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;* (26) *ἐμβλέψατε εἰς τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι οὐ σπείρουσιν οὐδὲ θηρίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τρέφει αὐτά· οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν;* (27) *τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ*

= Luk. 12,34; 11,34. 35; 16,13; 12, 22—31. Für *σου* beidemal *ὑμῶν*. Wahrscheinlich *σου* nach *ὀφθαλμός* primum.
ὅταν ὁ . . . ἁπλοῦς ᾖ
καὶ ὅλον
ἐστιν *ἐπὰν*
ὁ ὀφθαλμός σου om.
καὶ τὸ σῶμά σου (om. *ὅλ.*)
ἔσται om. *σκόπει οὖν*
μὴ τὸ φῶς *τὸ σκότος*
πόσον om. *οὐδεὶς οἰκέτης*

ὑμῶν om.
ὑμῶν om.
ἡ γὰρ ψυχὴ

κατανοήσατε τοὺς κόρακας
ohne *τοῦ οὐρανοῦ* *οὔτε*
οὔτε *οἷς οὐκ*
ἔστιν ταμεῖον οὐδὲ ἀποθήκη
καὶ ὁ θεὸς (om. *ὑ. ὁ. οὐρ.*)
αὐτούς· πόσῳ μᾶλλον
ὑμ. διαφ. τῶν πετεινῶν;

πῆχυν ἕνα;	ἕνα om.
(28) καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε; καταμάθετε τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ πῶς αὐξάνουσιν· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νήθουσιν·	statt v. 28: εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε, τί περὶ τῶν λοιπῶν μεριμνᾶτε; κατανοήσατε τὰ κρίνα, πῶς οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει·
(29) λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἓν τούτων.	ὅτι om.
(30) εἰ δὲ τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ σήμερον ὄντα καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιέννυσιν,	ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον ὄντα σήμερον
οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι;	πόσῳ für οὐ πολλ.
(31) μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες· τί φάγωμεν; ἢ τί πίωμεν; ἢ τί περιβαλώμεθα;	καὶ ὑμεῖς μὴ ζητεῖτε τί φάγητε καὶ τί πίητε. καὶ μὴ μετεωρίζεσθε (für v. 31)
(32) πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν·	ταῦτα γὰρ (πάντα) τ. ἔθνη τοῦ κόσμου
οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρῄζετε τούτων ἁπάντων.	ὑμ. δὲ ὁ. πατ. οἶδεν (ohne ὁ οὐρ.) ἁπάντων om.
(33) ζητεῖτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ,	πλὴν ζητ. τ. βασ. αὐτοῦ (ohne πρῶτον und κ. τ. δικαιοσ.)
καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν.	πάντα om.

Die Varianten bei Lukas, soweit sie stilistischer Art sind, erscheinen durchweg als secundäre LAA (stilistische Korrekturen). Das ist besonders deutlich bei dem *σκόπει* (*σκοπεῖν* fehlt in den Evangelien, steht aber mehrmals bei Paulus), ferner in den drei Fällen, in denen Luk. die rhetorische Frage als störend entfernt hat (diese Korrektur auch noch an späteren Stellen), weiter bei dem pedantischen Zusatz *οἰκέτης* (das Wort fehlt in den Evangelien, steht aber Act. 10, 7; Röm. 14, 4; I Pet. 2, 18), bei dem doppelten *κατανοήσατε* (dem Lukas geläufig) für *ἐμβλέψασθε εἰς* und das ungewöhnliche *καταμάθετε*, bei *πόσῳ* neben *μᾶλλον*, bei *πόσῳ* für *οὐ πολλῷ*, bei *καὶ* (Zusatz, wie so oft) in v. 22. 23, bei *οἷς οὐκ ἔστιν ταμ. οὐδὲ ἀποθήκη* (Stilverbesserung), bei der matten Nutzanwendung: *εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε* (*τὸ ἐλάχιστον* ist im NT. dem Lukas ausschließlich eigentümlich; s. außer unserer Stelle 16, 10; 19, 17), *τί περὶ τῶν λοιπῶν μεριμνᾶτε;* — Auch das Fehlen von *ἕνα* bei *πῆχυν* ist wohl sekundär,

und ebenso der Satz *πῶς οὔτε νήθει οὔτε ὑφαίνει,* denn *αὐξάνουσι* erschien als unwesentlich und *ὑφαίνει* ist eine stilistische Verbesserung (gegen *κοπιῶσιν*). Die Kleidung hatte Lukas schon (zu Matth. v. 28) durch *τὰ λοιπὰ* ersetzt und dann (s. zu Matth. v. 31) ganz ausgelassen; augenscheinlich hat sie ihm mindere Sorge gemacht als dem Palästinenser. Ebendort hat er das mattere *μὴ μεριμνήσητε λέγοντες* durch das energische Verbot: *καὶ ὑμεῖς* [einer der wenigen Fälle, wo Lukas das Pronomen hat, während es bei Matthäus fehlt] *μὴ ζητεῖτε* ersetzt und so das *ζητεῖτε* (Matth. v. 33) vorbereitet (*ζητεῖν* ist überhaupt bei Lukas viel häufiger wie bei Matth.); *πλήν* ist von ihm eingefügt (es findet sich bei Matth. 5mal, bei Luk. 15mal). Ganz singulär bei Luk. und im NT ist *μὴ μετεωρίζεσθε.* Eine sichere Erklärung dieses Worts (Philo, Sirach, Plutarch, Mediziner) an dieser Stelle gibt es nicht: Überhebt euch nicht? Trachtet nicht nach hohen Dingen? Gieret nicht? Laßt euch nicht (von Sorgen) hin und her werfen? Stand das Wort in Q, so ist es für den Bildungsgrad des Übersetzers nicht unwichtig; aber es ist viel wahrscheinlicher, daß Lukas es eingefügt hat statt des *τί περιβαλώμεθα.* In diesem Falle ist es ebenso allgemein zu nehmen, wie das oben von ihm eingesetzte: *τί περὶ τῶν λοιπῶν μεριμνᾶτε;* Dagegen ist der Text des Lukas, wie es scheint, zu bevorzugen, wo er profaner (minder biblisch und liturgisch) lautet, also bei *τοὺς κόρακας,* bei *ὁ θεός* (für *ὁ πατὴρ ὑμ. ὁ οὐρ.*), bei *τὰ κρίνα* (ohne *τοῦ ἀγροῦ*) und *ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον* (für *τ. χ. τ. ἀγροῦ*), bei dem Wegfall des *ὁ οὐράνιος* (neben *πατήρ*), bei dem Ausdruck *τ. ἔθνη τοῦ κόσμου* (ist in der Bibelsprache unnötig), bei dem Wegfall des *πρῶτον* und der Worte *τὴν δικαιοσύνην. Πρῶτον* fehlt übrigens bei einigen Zeugen im Matth., und *δικαιοσύνη* kommt in der evangelischen Verkündigung der Synoptiker ausschließlich bei Matth. vor. Vielleicht aber ist *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ* (gegen *τοὺς κόρακας*) doch zu halten. In der Parabel vom Senfkorn (s. u.) und c. 9, 58 bietet auch Luk. diesen Ausdruck. Er kann ihn an unserer Stelle determiniert haben, weil nachher auch ein determinierter Begriff (*τὰ κρίνα*) folgt. Auch *τ. κόσμου* kann Zusatz des Luk. sein.

Matth. 7, 1: *Μὴ κρίνετε,* Luk. 6, 37. 38. 41. 42; 11, 9—13; 6, 31.

ἵνα μὴ κριθῆτε. (2) *ἐν ᾧ γὰρ* für *ἵνα* steht *καὶ οὐ* *ἐν ᾧ* bis

κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε, καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν.	*κριθήσεσθε καὶ* fehlt, dafür stehen ganz andere Ausführungen. *ἐν* fehlt. *ἀντιμετρηθήσεται*
(3) *τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου,*	
τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατανοεῖς;	*τὴν δὲ δοκ. τὴν ἐν τ. ἰδίῳ ὀφθ.*
(4) *ἢ πῶς ἐρεῖς τῷ ἀδελφῷ σου· ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου,*	*πῶς* (ohne *ἢ*) *δύνασαι λέγειν ἀδελφέ, ἄφες τὸ κάρφος τὸ ἐν τ. ὀφθ. σου*
καὶ ἰδοὺ ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου;	*αὐτὸς τ. ἐν τ. ὀφθαλμῷ σ. δοκὸν οὐ βλέπων;*
(5) *ὑποκριτά, ἔκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκόν,*	*τ. δοκόν ἐκ τ. ὀφθ. σου*
καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου...	*τ. κάρφος τὸ ἐν τ. ὀφθ. τ. ἀδελφ. σου ἐκβ.*
(7) *αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε· κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν.*	*ἀνοιχθήσεται?*
(8) *πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει, καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει, καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται.*	
(9) *ἢ τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ;* (10) *ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσει, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ;*	*τίνα δὲ ἐξ ὑμ. τ. πατέρα αἰτήσει ὁ υἱὸς ἰχθύν, μὴ ἀντὶ ἰχθύος ὄφιν αὐτῷ ἐπιδώσει; ἢ καὶ αἰτήσει ᾠόν, μὴ ἐπιδώσει αὐτῷ σκορπίον;*
(11) *εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε [δόματα] ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν,*	*ὑπάρχοντες* für *ὄντες* *ὑμῶν* fehlt
πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν;	*ὁ ἐξ οὐρανοῦ* *πνεῦμα ἅγιον* für *ἀγαθά*
(12) *πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι,*	*καὶ* *καθὼς θέλετε*
οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς·	*οὕτως καὶ ὑμεῖς* om. vielleicht *ὁμοίως* nach *αὐτοῖς.*
οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.	*οὗτος* bis *προφῆται* fehlt.

Auch hier sieht man sofort, daß in stilistischen Dingen Q bei Matth. sicherer bewahrt ist; sehr deutlich ist das z. B. bei

ἵνα > *καὶ οὐ*, bei *πάντα οὖν ὅσα ἐὰν* > *καὶ καθὼς* und bei *ὄντες* > *ὑπάρχοντες* (*ὑπάρχειν* ist ein Lieblingswort des Luk.). *Ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε* wird ursprünglich sein; der Parallelismus mit dem Folgenden wurde von Lukas zerstört, weil er Parallelsätze zu *μὴ κρίνετε* einschob (nämlich: *καὶ μὴ καταδικάζετε, καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε· ἀπολύετε, καὶ ἀπολυθήσεσθε· δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· μέτρον καλὸν πεπιεσμένον σεσαλευμένον ὑπερεκχυννόμενον δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν,* das stammt vielleicht aus einem vom Q des Matth. abweichenden Q). *Ἀδελφέ* ist sicher von Lukas eingeschoben; der Vokativ fehlt bei Matth. und Mark., dagegen ist er in den Act. sehr häufig; der Vocat. Sing. steht auch Act. 21, 20. Rätselhaft ist die lukanische Variante zu Matth. 7, 9. 10 (Ei und Skorpion für Brot und Stein und umgestellt). Der Text bei Matth. lautet natürlicher; Lukas ist vielleicht durch ein griechisches Sprichwort beeinflußt oder hatte eine andere Rec. von Q. Deutlich verbessert er den Text, wenn er statt *ἄνθρωπος* und *ὁ υἱὸς αὐτοῦ* Vater und Sohn einsetzt (der Text, den Wellhausen bevorzugt, ist schwerlich der richtige; *τίς* stammt aus Matth.). Ein schwerer sachlicher Eingriff ist bei Luk. *πνεῦμα ἅγιον* für *ἀγαθά;* seine Vorliebe für jenen Begriff ist bekannt.

Der Matthäustext ist nur an zwei Stellen zu beanstanden. Für *ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ* (s. Luk. 11, 16) hat er das ihm geläufige *ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* eingesetzt und zur „goldenen Regel" hat er seinen Interessen gemäß den Zusatz gemacht: „Das ist das Gesetz und die Propheten".

Matth. 8, 19: *καὶ προσελθὼν εἷς γραμματεὺς εἶπεν αὐτῷ· διδάσκαλε, ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ.*	Luk. 9, 57—60. *προσελθ.* *εἷς γραμμ.* om. *εἶπέν τις πρὸς αὐτόν* *διδάσκαλε* om.
(20) *καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ.*	*εἶπεν*
(21) *ἕτερος δὲ τῶν μαθητῶν εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν*	*εἶπεν δὲ πρὸς ἕτερον· ἀκολούθει μοι. ὁ δὲ εἶπεν·* *κύριε* om. *ἀπελθόντι(-τα)* ohne *καὶ*

καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου.	
(22) *ὁ δὲ Ἰησοῦς λέγει αὐτῷ· ἀκολούθει μοι, καὶ ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς.*	*εἶπεν δὲ αὐτῷ* (ohne *ὁ Ἰ.*) *ἀκολ.* bis *καὶ* om. — add. *σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* post *νεκρούς.*

Gewiß ist der Lukastext (zu Matth. v. 21. 22) klarer und insofern besser (Wellhausen), aber er ist schwerlich ursprünglich. Wie der Text bei Matth. lautet, forderte er einen denkenden Schriftsteller geradezu auf, die Perikope mit der Anrede Jesu *ἀκολούθει μοι* zu beginnen. Aber der *εἷς γραμματεύς* des Matth. ist zu streichen (er wird übrigens durch Matth. selbst [v. 21] als ein unbedachter Zusatz entlarvt; Blaß hat ihn sogar aus dem Text gestrichen, aber mit nicht ausreichenden Gründen), ferner *τῶν μαθητῶν* sowie die beiden feierlichen Anreden, nämlich v. 19 und 21, und das *ὁ Ἰησοῦς* in v. 22. Das Präsens hist. des Matth. ist beizubehalten; Luk. hat es fast stets geändert (und auch *πρός* c. Acc. für den einfachen Dativ, sowie das Partiz. für den Inf. bzw. für das Verb. fin. gehört zu seiner Manier). — Der Zusatz bei Lukas hat schwerlich in Q gestanden, denn 1. ist *διαγγέλλειν* im NT nur noch Act. 21, 26 bezeugt (dazu Röm. 9,17 im LXX-Zitat), 2. verlangte das *ἀκολούθει μοι,* welches von Luk. vorweggenommen war, einen Ersatz, der natürlich stärker lauten mußte als das einfache *ἀκολουθεῖν.*

Matth. 9, 37: *τότε λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι·* (38) *δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ.*	Luk. 10, 2. *ἔλεγεν δὲ πρὸς αὐτούς* . *ἐργάτας ἐκβάλῃ*

Die Einleitung lautete in Q einfach: *λέγει αὐτοῖς* oder *τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.* — Matth. gibt das ursprüngliche *ἐκβ. ἐργ.* — *τότε* wird von Matth. öfters eingefügt.

Matth. 10, 10b: *ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.*	Luk. 10, 7b. *τοῦ μισθοῦ*

Nicht nur der Nahrung, sondern — meint Luk. — auch des Lohnes ist der Arbeiter wert; das Ursprüngliche steht bei Matth.

Aber bei der Kürze des Spruchs muß es fraglich bleiben, ob man ihn der Quelle überhaupt zuweisen darf.

Matth. 10, 15: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν· ἀνεκτότερον ἔσται γῇ Σοδόμων καὶ Γομόρρων ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.*	Luk. 10, 12. *ἀμὴν* om. *Σοδόμοις ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἀνεκτ. ἔσται*

Die Wortstellung ist von Luk. geändert. — Die Worte *ἐν τ. ἡμ. ἐκ.* sind nach Wortlaut und Stellung bei Luk. nicht ganz sicher, aber doch nicht zu streichen, da sie den Worten des Matth. entsprechen, aber nicht eine Interpolation aus Matth. sind. Ob in Q *ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως* gestanden hat (so viermal bei Matth., fehlt in den anderen Evangelien) oder *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ* (so, nämlich im Sinne des Gerichtstags, zweimal bei Luk., zweimal bei Matth., einmal bei Mark.), ist nicht zu entscheiden. Vielleicht stand in der Quelle einfach „an dem Tage". Über *γῇ Σ. κ. Γ.* oder einfach *Σοδόμοις* ist schwer zu entscheiden. Wahrscheinlicher ist ersteres, da *γῆ* = Land bei Luk. nie, in den Act. nur in der Stephanusrede vorkommt.

Matth. 10, 16[a]: *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων.*	Luk. 10, 3. *ὑπάγετε* add. ante *ἰδοὺ* *ἐγὼ* om. *ἄρνας*

ὑπάγετε ist Zusatz des Luk., um v. 3 mit v. 2 zu verbinden. — *ἐγὼ* ist oft von Luk. gestrichen worden; ursprünglich ist *πρόβατα* (*ἄρνας* ist feiner). Übrigens gilt hier dasselbe wie zu Matth. 10, 10[b]. Die Zugehörigkeit zu Q bleibt fraglich.

Matth. 10, 26: *οὐδὲν γάρ ἐστιν κεκαλυμμένον ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ κρυπτὸν ὃ οὐ γνωσθήσεται.*	Luk. 12, 2. *δέ* für *γάρ* *συγκεκαλυμμένον*

Luk. bevorzugt die Composita und setzt sie für die Simpl.

Matth. 11, 3: *σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;* (4) *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες*	Luk. 7, 20. 22—28; 16, 16. *ἄλλον* *ὁ Ἰησ.* om.

ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ ἀκούετε	*εἴπατε?* *ἃ εἴδετε*
καὶ βλέπετε· (5) *τυφλοὶ ἀνα-*	*καὶ ἠκούσατε*
βλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπα-	*καὶ* om.
τοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται	
καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, καὶ	*καὶ* om. *καὶ* om.
νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ	*καὶ* om.
εὐαγγελίζονται· (6) *καὶ μακά-*	
ριός ἐστιν ὃς ἂν μὴ σκανδα-	
λισθῇ ἐν ἐμοί. (7) *τούτων δὲ*	*ἀπελθόντων δὲ τ. ἀγγέ-*
πορευομένων ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς	*λων Ἰωάνν. ἤρξ.* *ὁ Ἰησ.* om.
λέγειν τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάν-	*πρὸς τ. ὄχλ.*
νου· τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον	
θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέ-	
μου σαλευόμενον; (8) *ἀλλὰ τί*	
ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν	
μαλακοῖς ἠμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ	*ἱματίοις* add. *οἱ ἐν ἱματισμῷ*
τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς	*ἐνδόξῳ καὶ τρυφῇ ὑπάρχοντες*
οἴκοις τῶν βασιλέων. (9) *ἀλλὰ*	[*διάγοντες*?] *ἐν τοῖς βασιλείοις*
τί ἐξήλθατε; προφήτην ἰδεῖν;	*εἰσίν.* *ἰδεῖν; προφήτην;*
ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότε-	
ρον προφήτου. (10) *οὗτός ἐστιν*	
περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἐγὼ	*ἐγώ* om.
ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν	
μου πρὸ προσώπου σου, ὃς	
κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου	
ἔμπροσθέν σου. (11) *ἀμὴν*	*ἀμήν* om.
λέγω ὑμῖν, οὐκ ἐγήγερται ἐν	
γεννητοῖς γυναικῶν μείζων	*μείζων ἐν γενν. γυν. Ἰωαν.* (om.
Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· ὁ δὲ	*τ. βαπτ.*) *οὐδείς ἐστιν*
μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν	*τοῦ*
οὐρανῶν μείζων αὐτοῦ ἐστιν.	*θεοῦ*
(12) *ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάν-*	v. 12 und 13 sind umgestellt.
νου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι	v. 12 lautet: *ἀπὸ τότε ἡ βασι-*
ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιά-	*λεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται,*
ζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν	*καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.*
αὐτήν. (13) *πάντες γὰρ οἱ*	*ὁ νόμος κ. οἱ*
προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως	*προφ. μέχρι*
Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν.	*ἐπροφήτευσαν* om.

Daß hier Luk. überall der sekundäre ist, bedarf in den

meisten Fällen keines Beweises (zur Streichung des *ἐγώ* s. zu Matth. 10, 16, des *ἀμήν* s. zu Matth. 10, 15); also wird Matth. auch in den neutralen Fällen zu bevorzugen sein (ausgenommen das zweimal stehende *ὁ Ἰησοῦς*). *Τὰ μαλακὰ φοροῦντες* war dem Luk. stilistisch unverständlich und anstößig; *τρυφή* ist ein Wort, welches sonst in den Evangelien fehlt, also wohl auf Rechnung des Luk. kommt. Das Präsens in v. 4 ist von Luk. in das korrektere Perfektum verwandelt. *Οὐκ ἐγήγερται* lautete ihm zu ungriechisch. Nur sein *τοῦ θεοῦ* für *τῶν οὐρανῶν* mag ursprünglich sein. Was Matth. [Q] in v. 12 und 13 bringt, war ihm so schwer verständlich wie uns. Daß Matth. ihm gegenüber die Vorlage an dem Hauptpunkt bewahrt hat — auch *ἕως ἄρτι* ist zu beachten —, ist gewiß, weil *εὐαγγελίζεσθαι* ein Lieblingswort des Lukas ist. Auch die paradoxe Stellung *οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος* ist ursprünglich; *πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται* ist der Versuch einer Erklärung der Worte des Matth. (Q). Soll nun Luk., der überall hier gegen Matth. unrecht hat, bei der Voranstellung von v. 13 vor v. 12 und dem zu supplierenden „erstrecken sich bis" („das Gesetz und die Propheten bis Johannes") für „prophezeien bis" recht haben? Aber für ihn spricht, daß die Stellung der Sätze bei ihm natürlicher als bei Matth. ist. Entscheidet das?

Matth. 11, 16: *τίνι δὲ ὁ-*	Luk. 7,31—35; 10,13—15. 21. 22.
μοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην;	*οὖν* (f. *δὲ*) *τοὺς ἀνθρώπους τ.*
ὁμοία ἐστὶν παιδίοις καθημέ-	*γενεᾶς ταύτης καὶ τίνι εἰσὶν*
νοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς, ἃ προσ-	*ὅμοιοι; ὅμοιοί εἰσιν παιδ. τοῖς*
φωνοῦντα τοῖς ἑτέροις (17) *λέ-*	*ἐν ἀγορ. καθημ. καὶ προσφω-*
γουσιν· ηὐλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ	*νοῦσιν ἀλλήλοις λέγοντες·*
ὠρχήσασθε· ἐθρηνήσαμεν καὶ	
οὐκ ἐκόψασθε. (18) *ἦλθεν γὰρ*	*ἐκλαύσατε ἐλήλυθεν*
Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πί-	*Ἰωανν.* [*ὁ βαπτίστης*] *μήτε ἔσθων*
νων, καὶ λέγουσιν· δαιμόνιον	*ἄρτον μήτε πίνων οἶνον λέ-*
ἔχει. (19) *ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀν-*	*γετε ἐλήλυθεν*
θρώπου ἐσθίων καὶ πίνων. καὶ	
λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φά-	*λέγετε*
γος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν	*φίλ.*
φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. καὶ	*τελ.*
ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν	*πάντων τῶν*
[*ἔργων? τέκνων?*] *αὐτῆς.*	*τέκνων αὐτῆς.*

Matth.	Luk.
(21) *οὐαί σοι, Χοραζείν, οὐαί σοι, Βηθσαϊδάν· ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν,*	*ἐγενήθησαν*
πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετενόησαν. (22) *πλὴν λέγω ὑμῖν,*	*καθήμενοι μετενόησαν λέγω ὑμῖν* om.
Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ ὑμῖν.	(*ἐν τῇ κρίσει*)
(23) *καὶ σύ, Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; ἕως ᾅδου καταβήσῃ .....*	*ἕως τοῦ καταβιβασθήσῃ*
(25) *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν·*	*ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ εἶπεν*
ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· (26) *ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.* (27) *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου,*	*ἀπέκρυψας*
καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.	*γινώσκει, τίς ἐστιν ὁ υἱός .. καὶ τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ* (ohne *γινώσκει*)

Zu Matth. 11, 16: Die Einleitung ist, wie gewöhnlich, bei Luk. mehr oder weniger umgestaltet. Eine stilistische, aber pedantische Verbesserung ist die Einschiebung von *οἱ ἄνθρωποι*, aber *καὶ τίνι εἰσὶν ὅμοιοι* oder vielmehr *καὶ τίνι ἐστὶν ὁμοία* kann aus Q stammen. Der parall. membrorum ist in Q häufig; Matth. hat ihn aus Streben nach Kürze zerstört. Im folgenden aber ist die stilistische Verbesserung bei Luk. deutlich, trotz des *λέγοντες*. *Κλαίειν* ist von Luk. für *κόπτεσθαι* gesetzt; er liebt jenes Wort (11mal bei ihm, bei Matth. nur 2mal, darunter 1mal im LXX-Zitat). *Ἐλήλυθεν* (2mal) für *ἦλθεν* ist vom geschichtlichen Standpunkt des Luk. eine Verbesserung, aber das Herrnwort hat er damit als solches in Frage gestellt (s. Wellhausen z. d. St.). Die Zusätze *ἄρτον* und *οἶνον* sind als solche

deutlich (Pedanterie: in der Tat bedeutet Essen und Trinken Brot essen und Wein trinken); ebenso ist das *λέγετε* bei Luk. eine naheliegende Correktur gegenüber dem unbestimmten *λέγουσιν*. — *πάντων* ist im Text des Luk. nicht zu streichen; er hat eine Vorliebe für dieses Wort; aber in Q hat es ebendeshalb nicht gestanden. *Τέκνων* ist die allein verständliche LA, *ἔργων* ist eine sachlich unverständliche Variante, die übrigens nur in einen Teil der Matth.-Überlieferung gedrungen ist. Ein gedankenloser Schreiber sah sich wohl durch *ἐδικαιώθη* auf *ἔργα* geführt. — *ἐγενήθησαν* ist ebenso wie die Hinzufügung von *καθήμενοι* sprachliche Verbesserung (ebenso das *τοῦ* vor *οὐρανοῦ*). — In Ezech. 31, 16. 17 stehen beide Formen (*κατέβησαν* und *κατεβίβαζον*); Luk. bevorzugte die letztere, vielleicht des Gleichklangs mit *ὑψωθήσῃ* wegen. — Die Sätze c. 11, 25—27 (Luk. 10, 21. 22) habe ich im Text so gegeben, wie man nach den Evangelienhandschriften urteilen muß. Allein aus den hier besonders zahlreichen und alten Zitaten darf man mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß an diesem Spruch um seines eminenten Inhalts willen schon sehr frühe stark korrigiert worden ist (s. den Exkurs am Schluß des Buchs) und daß (1) bei Matth. u. Luk. ursprünglich *μου* nach *πατρός* gefehlt hat, (2) daß die ursprüngliche LA bei Luk. lautete *ἔγνω* (nicht *γινώσκει*)[1], (3) daß die Worte *τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδέ* (und *τις ἐπιγινώσκει*) vielleicht bei Matth. (die synonymen Worte sicher bei Luk.) ursprünglich gefehlt haben. — *Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ* ist ein spezifisch lukanischer Ausdruck (er steht bei ihm 6mal, bei Matth. nie); umgekehrt ist *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ* nur bei Matth. (noch 2mal) nachweisbar und stammt wohl aus Q. — *ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τ. ἁγ.* ist lukanisch; für *τ. πν. τ. ἁγ.* braucht das nicht erwiesen zu werden; *ἀγαλλιᾶν* findet sich bei ihm 4mal (Evv. u. Act.), *ἀγαλλίασις* 3mal, fehlt bei Mark.; bei Matth. findet sich *ἀγαλλιᾶν* 1mal in der formelhaften Verbindung: *χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε*. — *ἀπέκρυψας* hat Luk. für *ἔκρυψας* ge-

1) *Ἔγνω* findet sich z. B. in den Citaten bei Justin, Apol. I, 63 (bis); Iren. I, 20, 3 (Markosier); Tertull., adv. Marc. II, 27; Euseb., Demonstr. V, 1; Euseb., Eclog. I, 12; Euseb., h. e. I, 2, 2; Euseb., eccl. theol. I, 12; Dial. de recta fide I, p. 44 ed. van de Sande; Clem., Homil. 17, 4; 18, 4. 11. 13. 20.

schrieben, weil er die Composita liebt (s. o. zu Matth. 10, 26). Vielleicht hat bereits Matth. den sehr wichtigen Aorist *ἔγνω* in das Präsens (als handle es sich um eine zeitlose Erkenntnis) verwandelt, und dieses Präsens ist dann auch in den Text des Luk. aufgenommen worden. Schwerlich ist *ἐπιγινώσκειν* ursprünglicher als *γινώσκειν*. Wenn Luk. für *τὸν πατέρα* geschrieben hat: *τίς ὁ πατήρ*, so vgl. man Luk. 5, 21; 7, 49; 8, 25; 9, 9.

Der Matth.-Text ist also, von jenem Präsens abgesehen, der authentischere. Außer der Streichung in v. 16 darf man höchstens in dem feierlichen *λέγω ὑμῖν*, in der Einleitung zu v. 25 [Zusatz von *ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς*] und in der *ἡμέρα κρίσεως* Änderungen bei ihm annehmen. Statt des letzteren Ausdrucks hat vielleicht *ἐν τῇ κρίσει* gestanden (s. Matth. 12, 41. 42).

Matth.	Luk.
Matth. 12. 27: *καὶ εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο αὐτοὶ κριταὶ ἔσονται ὑμῶν.*	Luk. 11, 19. 20. 23; 12, 10. *εἰ δὲ* *ὑμ. κρ. ἐσ.*
(28) *εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ᾽ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* . . .	*πνεύματι* (f. *δακτύλῳ*) *ἐγὼ* om.
(30) *ὁ μὴ ὢν μετ᾽ ἐμοῦ κατ᾽ ἐμοῦ ἐστιν, καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ᾽ ἐμοῦ σκορπίζει* . . .	
(32) *καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ·*	*καὶ πᾶς ὃς ἐρεῖ* *εἰς* (f. *κατά*)
ὃς δ᾽ ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ	*τῷ δὲ εἰς τ. ἁγ. πν. βλασφημήσαντι*
οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι[1].	*οὔτε* bis *μέλλοντι* om.

1) Die Beelzebul-Perikope stand sowohl in Q als bei Mark., aber sicher läßt sich für Q nur der Text, der oben abgedruckt ist, ermitteln, dazu aus der Einleitung *δαιμονιζόμενος, κωφός, λαλεῖν, οἱ ὄχλοι* (vielleicht auch *ἐξίσταντο*) und Matth. v. 25 (Luk. v. 17) *ἐρημοῦται*.

ἐγὼ ist von Luk. ausgelassen (wie zu Matth. 10, 16; 11, 10 und sonst) und die geläufige Wortstellung hergestellt. Die luk. LA *δακτύλῳ* scheint auf den ersten Blick die ursprünglichere, ist es aber schwerlich. Luk. setzte trotz seiner Vorliebe für das *πνεῦμα* den biblischen Ausdruck (Exod. 8, 19; 31, 18; Deut. 9, 10; Ps. 8, 4) ein; gewissen Anthropomorphismen, die biblisch begründet sind, ist er nicht abhold, s. c. 1, 51 *βραχίων θεοῦ*, 1, 66 *χεὶρ κυρίου*, 1, 73: *ὅρκος τ. θεοῦ*. Der Schluß von v. 32 (der Vers bei Luk. stilistisch korrigiert) kann feierlicher Zusatz des Matth. sein.

Matth.	Luk.
Matth. 12, 38: *τότε ἀπεκρίθησαν αὐτῷ τινες τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων λέγοντες· διδάσκαλε, θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν·* (39) *ὁ δὲ*	Luk. 11, 16. 29. 30. 32. 31. *ἕτεροι δὲ πειράζοντες σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ ἐζήτουν παρ' αὐτοῦ*
ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον	*ἤρξατο λέγειν ἡ γενεὰ αὕτη γενεὰ πονηρά ἐστιν· σημεῖον ζητεῖ*
Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου .... (41) *ἄνδρες Νινευεῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε.* (42) *βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει*	om. *τοῦ προφήτου* add. *καθὼς γὰρ ἐγένετο Ἰωνᾶς τοῖς Νινευείταις σημεῖον, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ.*
μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτήν, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε.	*τῶν ἀνδρῶν τ. γεν. ταύτ.* *αὐτούς*

Die Verse 41. 42 sind bei Luk. umgestellt oder v. 41 hat vielmehr gefehlt (s. u.).

Die Einleitung ist bei beiden umgestaltet. Die Schriftgelehrten und Pharisäer und die Anrede *διδάσκαλε* sind dem Matth. eigentümlich; die Einleitung wird etwa gelautet haben:

(sie sprachen): *θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν.* Die stilistische Verbesserung bei Luk. ist deutlich; ebenso ist *ἡ γενεὰ κτλ.* eine stilistische Verbesserung. *μοιχαλίς* hat Luk. als vulgär auch sonst vermieden. Auch hier setzt er ausnahmsweise (doch s. zu Matth. 11, 27) das Simplex *ζητεῖ* für das Kompositum, weil er die besondre Bedeutung des Kompositums noch würdigt. — *τοῦ προφήτου* ist wohl feierlicher Zusatz des Matth. — *τῶν ἀνδρῶν* ist von Luk. eingesetzt wie zu Matth. 11, 16.

Die Worte *καθὼς γὰρ* bis *τῇ γενεᾷ ταύτῃ* bei Luk. sind ursprünglich (doch setze *ὥσπερ* für *καθώς*); Matth. hat sie v. 40 durch einen Satz ersetzt bzw. erklärt (Höllenfahrt Christi), den Luk. nicht getilgt hätte, wenn er ihn gelesen hätte: *ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας.* In Q bestand das *σημεῖον* für die Nineviten einfach in der Predigt des Jonas (gegen Wellhausen), daß nämlich überhaupt ein Prophet zu ihnen gekommen ist. Die Umstellung der beiden Verse bei Luk. kann nur auf einem alten Versehen beruhen, wenn nicht mit D und Blaß der v. 41 des Matth. (= Luk. 32) als Interpolation im Lukastext zu tilgen ist. Das ist um so wahrscheinlicher, als hier *τῆς γενεᾶς ταύτης* nicht in *τῶν ἀνδρῶν τῆς γενεᾶς ταύτης* verändert ist. In Q aber wird er gewiß gestanden haben. Das *ἀποκριθείς* in v. 39 ist Stil des Matth.

Matth. 12, 43: *ὅταν δὲ τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, διέρχεται δι᾽ ἀνύδρων τόπων ζητοῦν ἀνάπαυσιν, καὶ οὐχ εὑρίσκει.*	Luk. 11, 24—26. *δέ* om.
(44) *τότε λέγει· εἰς τὸν οἶκόν μου*	*μὴ εὑρίσκον λέγει*
ἐπιστρέψω ὅθεν ἐξῆλθον· καὶ	*ὑποστρ. εἰς τ. οἶ. μ.*
ἐλθὸν εὑρίσκει σχολάζοντα	*σχολάζοντα*
[*καὶ*] *σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον.* (45) *τότε πορεύεται*	[*καὶ*] om.
καὶ παραλαμβάνει μεθ᾽ ἑαυτοῦ	*μεθ᾽ ἑαυτοῦ* om.
ἑπτὰ πνεύματα πονηρότερα	*ἕτερα πνεύμ.*
ἑαυτοῦ καὶ εἰσελθόντα κατοικεῖ ἐκεῖ, καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα	*ἑαυτοῦ ἑπτά*

τοῦ ἀνθρώπου χείρονα τῶν πρώτων.

Sowohl *μή* als *εὑρίσκον* ist stilistische Verbesserung, ebenso die Wortstellung in 44[a] und *ὑποστρέψω* für *ἐπιστρέψω* (*ὑποστρέφειν* findet sich bei Luk. [Ev. u. Act.] 33mal, bei Matth. und Mark. niemals). Die Weglassung von *σχολάζοντα* begreift man, nicht aber die Hinzufügung; dasselbe gilt von *μεθ' ἑαυτοῦ*. *Ἕτερος* findet sich bei Mark. niemals, bei Matth. 9mal, bei Luk. (im Ev.) 33mal; also wird es auch hier Zusatz sein. *Τότε* primum gehört vielleicht dem Matth. an.

Matth. 13, 16: *ὑμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν, καὶ τὰ ὦτα* [*ὑμῶν*] *ὅτι ἀκούουσιν.* (17) *ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε, καὶ οὐκ ἤκουσαν.*

Luk. 10, 23. 24. *ὑμῶν δὲ* om. *οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε* *καὶ τὰ* bis *ἀκούουσιν* om. *ἀμὴν* om. *λέγω γὰρ* [*καὶ βασιλεῖς*] für *καὶ δίκαιοι* *ἠθέλησαν* *ὑμεῖς βλέπ.* [*καὶ ἀκ.* bis *ἤκουσαν* om.]

Im Anfang bringt Luk. eine Verbesserung des Stils und eine pedantische Klärung des Gedankens. Die letzten 7 Worte des Matth. hat Blaß mit Recht bei Luk. nach einigen Zeugen gestrichen. Das „Hören“ fehlte schon v. 16, und wenn v. 17 der Schlußsatz lukanisch wäre, müßte es *ὑμεῖς ἀκούετε* heißen (s. den Lukastext unmittelbar vorher). Augenscheinlich wollte Luk. nicht gesagt wissen, daß die Propheten es nicht gehört hätten; nur gesehen haben sie es nicht. Die Hervorhebung des *ὑμεῖς* bei Luk. ist auffallend, da er sonst die pleonastischen Personalpronomina in Q vielmehr streicht; aber hier hatte er im Anfang das *ὑμῶν* gestrichen, und dort, wo er es bringt, ist das *ὑμεῖς* nicht pleonastisch. — *ἀμήν* kann der Quelle angehören, kann aber auch von Matth. eingeschoben sein. *Καὶ βασιλεῖς* wird trotz der unsicheren Bezeugung bei Luk. beizubehalten sein, da sich die spätere Hinzufügung nicht leicht erklärt, während der Wegfall verständlich ist. Stand es aber in Luk., so stand es auch in Q, und *δίκαιοι* bei Matth. ist Korrektur des Matth., der für *δικαιοσύνη* eine besondere Vorliebe hat. *Ἠθέλησαν* für *ἐπεθύμησαν* ist deutliche Stilverbesserung (*ἐπιθυμεῖν* kommt

sonst bei Matth. nur noch 1 mal vor). In Q wird der Spruch wesentlich wie bei Matth. gelautet haben mit Ausnahme des *δίκαιοι* (und vielleicht des *ἀμήν*). Man beachte auch den Parallelismus bei Matth.

Matth. 13, 33	Luk. 13, 20. 21
Matth. 13, 33: *ἄλλην παραβολὴν ἐλάλησεν αὐτοῖς· ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐνέκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον.*	Luk. 13, 20. 21. *καὶ πάλιν εἶπεν· τίνι ὁμοιώσω τ. βασ. τ. θεοῦ; ὁμοία ἐστὶν ζύμῃ*

Hier ist, von der Einleitung abgesehen, alles identisch. Die lukanische Einleitung scheint bevorzugenswert, da Lukas sonst rhetorische Fragen gern umwandelt.

Mit Recht machen die Exegeten darauf aufmerksam, daß höchst wahrscheinlich auch die bei Matth. (13, 31. 32) und Luk. (13, 18. 19) sich neben der Sauerteig-Parabel findende Parabel vom Senfkorn zu Q gerechnet werden muß, obgleich sie sich auch bei Mark. (4, 30—32) findet. Beweis: (1) Die beiden Parabeln gehören enge zusammen, und es ist an sich unwahrscheinlich, daß die eine von ihnen isoliert überliefert worden ist, (2) sie stehen bei Matth. und Luk. zusammen, (3) sie haben bei ihnen eine von Mark. abweichende Form, (4) diese Form ist der des Sauerteig-Gleichnisses verwandt.

Mark.	Matth.	Luk.
καὶ ἔλεγεν· πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν; ὡς κόκκῳ σινάπεως, ὃς ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς, μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ὅταν σπαρῇ, ἀναβαίνει καὶ γίνεται μεῖζον πάντων τῶν λα-	*ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων· ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ· ὃ μικρότερον μέν ἐστιν πάντων τῶν σπερμάτων, ὅταν δὲ αὐξηθῇ μεῖζον τῶν λαχάνων*	*ἔλεγεν οὖν· τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν; ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔβαλεν εἰς κῆπον ἑαυτοῦ, καὶ ηὔξησεν καὶ ἐγένετο εἰς δένδρον, καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατεσκήνωσεν ἐν*

χάνων, καὶ ποιεῖ κλάδους μεγάλους, ὥστε δύνασθαι ὑπὸ τὴν σκιὰν αὐτοῦ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῦν.	ἐστὶν καὶ γίνεται δένδρον, ὥστε ἐλθεῖν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηνοῦν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.	τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.

Der Text in Q wird demnach etwa gelautet haben: *ἔλεγεν· ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν* (schwerlich *ἔβαλεν*) *ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ, καὶ ηὔξησεν καὶ γίνεται* (*εἰς*) *δένδρον καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῖ ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.* Daß auch die Einleitung bei Luk. ursprünglich ist (*τίνι ὁμοία* bis *αὐτήν*) ist mir wahrscheinlich; Matth. verkürzt. Bemerkenswert ist, daß sich Luk. hier nicht von Markus abhängig zeigt (anders Matth.) und auch eine einfachere Konstruktion befolgt als dieser, weil er sich enge an die Quelle angeschlossen hat. Dagegen ist der *κῆπος* des Luk. schwerlich ursprünglich (Matth.: *ἀγρός* — Mark.: *γῆ*), und auch das Praes. hist. des Matth. wird beizubehalten sein. Der Ausdruck *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ* in Verbindung mit *κατασκηνοῦν* findet sich auch noch Matth. 8, 20 = Luk. 9, 58, *τὰ πετεινὰ τ. οὐρανοῦ* auch noch Matth. 6, 26 (Luk. bietet hier *οἱ κόρακες*). Der *κόκκος σινάπεως* steht auch Matth. 17, 20 = Luk. 17, 6; desgleichen finden sich *αὐξάνειν, σπείρειν* und das pleonastische *λαβών* sonst noch in Q.

Matth. 15, 14: *τυφλὸς δὲ τυφλὸν ἐὰν ὁδηγῇ, ἀμφότεροι εἰς βόθυνον πεσοῦνται.*	Luk. 6, 39. *μήτι δύναται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν; οὐχὶ ἀμφότεροι εἰς βόθυνον ἐμπεσοῦνται;*

Nur die Form ist verschieden; sie ist bei Luk. lebendiger, aber ob deshalb ursprünglich? *Ἐάν* ist in Q sehr häufig, und Luk. hat es sehr oft ersetzt. Das Simpl. *πεσοῦνται* hat Luk. durch das Kompos. ersetzt, wie öfters.

Matth. 18, 7: *ἀνάγκη ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται.*	Luk. 17, 1. *ἀνένδεκτόν ἐστιν τοῦ τὰ σκ. μὴ ἐλθ.* [*οὐαὶ δὲ*] *τῷ ἀνθρώπῳ* om. *τὸ σκάνδαλον* om.

Die erste Hälfte des Spruchs ist sicher bei Matth. ursprüng-

licher (ἀνάγκη findet sich nur hier bei ihm, während es bei Luk. ein paarmal steht). Auch die zweite Hälfte ist um des Parallelismus willen in der Form des Matth. zu bevorzugen. Ob Luk. πλὴν οὐαί oder οὐαὶ δέ geschrieben, ist unsicher.

Matth.	Luk.
Matth. 23, 12: ὅστις δὲ ὑψώσει ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν ὑψωθήσεται.	Luk. 14, 11. πᾶς ὁ ὑψῶν ὁ ταπεινῶν

Umwandlungen des Verb. fin. ins Partic. sind bei Luk. häufig, ebenso πᾶς für ὅς und ὅστις.

Matth.	Luk.
Matth. 23, 37: Ἱερουσαλὴμ Ἱερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νοσσία [αὐτῆς] ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθελήσατε. (38) ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος. (39) λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μή με ἴδητε ἀπ᾽ ἄρτι ἕως ἂν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.	Luk. 13, 34. 35. ἐπισυνάξαι ἐπισυνάγει om. τὴν ἑαυτῆς νοσσιὰν ἔρημος om. γὰρ om. [δὲ?] ἴδητέ με ἀπ᾽ ἄρτι om. ἕως [ἂν ἥξῃ ὅτε]

Die meisten Varianten sind hier unbedeutend; doch erscheint auch hier der Matthäustext als der ältere. Sehr eigentümlich und dem Stil des Luk. wenig angemessen ist die LA ἕως ἂν ἥξῃ (oder ἕως ἥξει) ὅτε. Wenn die Vermutung Wellhausens haltbar wäre, daß ὅτε das aramäische Relativum wiedergiebt („is cui") und daß das wahre Subjekt der Messias ist, müßte man die LA für die ursprünglichste halten; allein der Gedanke: „ihr werdet mich nicht sehen, bis das der kommt, zu dem ihr sprecht: Gesegnet sei der Kommende usw.", ist von unglaubhafter Umständlichkeit. — Zu ἄρτι ist zu bemerken, daß es sich in den Evv. nur bei Matth. und Joh. findet (ἀπ᾽ ἄρτι noch Matth. 26, 29; 26, 64 und 3 mal bei Johannes). Luk. hat diesen vulgären und zudem noch pleonastischen Ausdruck gestrichen; an der

Parallelstelle zu Matth. 26, 29 sagt er *ἀπὸ τοῦ νῦν* (so noch 4mal im Ev. und 1mal in den Act.). — Zu *ἀφίεται ἔρημος* bemerkt Wellhausen: „Die Stadt wird nicht etwa erst verwüstet werden, sondern sie ist bereits verwüstet und soll in Trümmern liegen bleiben ... Die neueren Exegeten machen die Augen zu und denken an dies und das." Dazu zu Luk. 13, 34. 35: „Sehr bemerkenswert ist die Auslassung von *ἔρημος*." Warum *ἀφίεται ἔρημος* nicht prophetisches Futurum sein soll, ist nicht einzusehen, und daß Luk. *ἔρημος* (welches übrigens auch bei Matth. nicht ganz gesichert ist) gestrichen hat, weil sich Jerusalem wieder aus den Trümmern erhob, ist mir fraglich. Der Spruch bei Matth. ist nur eine Wiedergabe der Weissagung des Jeremias (22, 5): *εἰς ἐρήμωσιν ἔσται ὁ οἶκος οὗτος*. Aber die Wiedergabe lautete nicht ganz logisch — denn die Zerstörung muß suppliert werden — und auch nicht gut griechisch: *ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος*. Diese Fassung verbesserte Luk. durch die Streichung des *ἔρημος*. Matth. sagte: „Euer Tempel wird zu eurem Unheil im Zustande der Verödung belassen werden"; Luk. korrigierte: „Euer Tempel wird zu eurem Unheil preisgegeben (verlassen) werden." Das Pass. *ἀφίεσθαι* hat nun den Sinn wie Matth. 24, 40f. (Luk. 17, 34f.), wo es im Gegensatz zu *παραλαμβάνεσθαι* steht. — Ob der Spruch von Jesus selbst stammt oder ein von ihm gebrauchtes (oder ihm in den Mund gelegtes) Zitat ist, darüber s. u.

Matth.	Luk.
Matth. 24, 43: *Ἐκεῖνο δὲ γινώσκετε, ὅτι εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης ποίᾳ φυλακῇ ὁ κλέπτης ἔρχεται, ἐγρηγόρησεν ἂν καὶ οὐκ ἂν εἴασεν διορυχθῆναι τὴν οἰκίαν αὐτοῦ.* (44) *διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται.* (45) *τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος, ὃν κατέστησεν ὁ κύριος ἐπὶ τῆς οἰκετείας αὐτοῦ τοῦ δοῦναι αὐτοῖς τὴν τροφὴν ἐν καιρῷ;*	Luk. 12, 39. 40. 42—46. *τοῦτο* (f. *ἐκεῖνο*) *ὥρᾳ* (f. *φυλακῇ*) *ἐγρηγόρησεν αν* *καὶ* om. *οὐκ ἂν ἀφῆκεν* *τὸν οἶκον* *διὰ τοῦτο* om. *ὥρᾳ οὐ δοκεῖτε* (der ganze 44. Vers ist vielleicht Zusatz aus Matth.) *οἰκονόμος* (f. *δοῦλος*) *καταστήσει* *θεραπείας* (f. *οἰκετείας*) *διδόναι αὐτοῖς* om. *ἐν καιρῷ τὸ σιτομέ-*

Matth.	Luk.
(46) *μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος, ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ εὑρήσει οὕτως ποιοῦντα.*	*τοιον* *ποιοῦντα οὕτως*
(47) *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν.*	*ἀληθῶς* (f. *ἀμήν*)
(48) *ἐὰν δὲ εἴπῃ ὁ κακὸς δοῦλος ἐκεῖνος ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ·*	*κακὸς* om.
(49) *χρονίζει μου ὁ κύριος, καὶ ἄρξηται τύπτειν τοὺς συνδούλους αὐτοῦ, ἐσθίῃ δὲ καὶ πίνῃ μετὰ τῶν μεθυόντων,*	*ὁ κύρ. μου ἔρχεσθαι* (add. post *κύριος*) *τοὺς παῖδας καὶ τὰς παιδίσκας* (f. *τ. συνδούλ. αὐτ.*). *ἐσθίειν τε καὶ πίνειν καὶ μεθύσκεσθαι*
(50) *ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ᾗ οὐ γινώσκει.*	
(51) *καὶ διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσει.*	*ἀπίστων* (f. *ὑποκριτῶν*).

Diese Perikope ist besonders instruktiv, um die verschiedenen Motive zu erkennen, aus denen Luk. den ihm überlieferten Text korrigiert hat; denn fast überall erweist sich der Matthäustext ihm gegenüber als der ursprüngliche. Luk. ersetzt aus sprachlichen Gründen *ἐκεῖνο* durch *τοῦτο*, *δοῦναι* durch *διδόναι* (wie im VU.), *ἀμήν* durch *ἀληθῶς* [übrigens ein Beweis, daß das *ἀμήν* hier — also auch wohl sonst öfters, wo es bei Luk. fehlt — in der Quelle stand; vgl. auch das bei Luk. sich findende *ναί*], die Formen *ἐσθίῃ, πίνῃ* durch den Infinitiv [wobei dann auch das malende *μετὰ τ. μεθυόντων* verwandelt wird]; er verbessert die Wortstellung [das unnütz betonte *μου*, das ebenfalls unnütz betonte *ἐν καιρῷ* und das zu wenig betonte *οὕτως*]; er läßt die überflüßigen Worte *ἐγρηγόρησεν ἂν καί, διὰ τοῦτο, αὐτοῖς* und *κακός* fort; dagegen schaltet er *ἔρχεσθαι* zu *χρονίζει* ein, da er diesen Hauptbegriff auch ausgedrückt sehen will. Er setzt *οἶκος* für *οἰκίαν* ein, da jenes Wort in der Tat zutreffender ist. Er nimmt an dem vulgären *οἰκετεία* Anstoß und ersetzt es durch das klassische *θεραπεία*. Er verwandelt den *δοῦλος*, der ja auch nach Matth. nicht ein gewöhnlicher Sklave, sondern Sklave und Sklavenaufseher ist, in einen *οἰκονόμος*, und demgemäß müssen auch die *σύνδουλοι* verwandelt werden [dieses Wort findet sich

übrigens bei Luk. nie, während es sich bei Matth. noch viermal in 18, 28—33 findet]. Er ersetzt *ὑποκριταί* durch die seinen Lesern geläufigeren *ἄπιστοι* [*ὑποκριταί* sind bei ihm überhaupt seltener als bei Matth.], das farblose *τροφή* durch das sicher technische, übrigens sonst nicht belegte *σιτομέτριον, φυλακή* durch *ὥρα,* weil der Dieb doch nicht nur in der *φυλακή* kommt, sondern zu jeglicher Stunde. Nur das ahne ich nicht, warum er *εἴασεν* mit *ἀφῆκεν* vertauscht hat; *εἴασεν* ist aber gewiß die ursprüngliche LA, denn *ἐᾶν* findet sich bei Matth. überhaupt nur hier, während es Luk. öfters bietet (10mal im Ev. u. Act.). Endlich hat Luk. aber noch zwischen den 44. und 45. Vers bei Matth. die Worte eingeschoben: *Εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος· κύριε, πρὸς ἡμᾶς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγεις ἢ καὶ πρὸς πάντας; καὶ εἶπεν ὁ κύριος.* Sie durchbrechen den Zusammenhang der Rede, die nur scheinbar hier einen Hiatus aufweist, und entsprechen dem Stil und der Art des Lukas, der „auf Adressen Wert legt". Auch das *καταστήσει* (statt *κατέστησεν*) ist eine Schlimmbesserung, die aber mit der eingeschobenen Frage des Petrus in einem gewissen Zusammenhang steht.

Der v. 44 ist in Luk. vielleicht Zusatz aus Matth. Dann hat man keine Gewähr, daß er in Q gestanden hat.

Matth. 25, 29:	Luk. 19, 26.
τῷ ἔχοντι [παντὶ] δοθήσεται καὶ περισσευ-	*παντὶ τ. ἔχ.*
θήσεται·	*καὶ περισσ.* om.
τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ	*ἀπὸ δὲ τοῦ*
ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ᾽ αὐτοῦ.	*ἀπ᾽ αὐτοῦ* om.

Daß Luk. hier an allen drei Stellen den Text sprachlich verbessert hat, liegt auf der Hand; *περισσευθήσεται* war der Sache nach überflüssig.

Es sind nur etwa 34 Fälle, in denen wir bald stärkeren, bald schwächeren Anlaß zu der Vermutung gefunden haben, der Text des Matth. sei gegenüber Luk. sekundär, aber diese Fälle reduzieren sich noch, wenn wir sie zusammenfassend beurteilen. Es ist nämlich 1. keineswegs gewiß, daß das *ἀμήν* c. 8, 10, c. 10, 15, c. 11, 11 und c. 13, 17 Zusatz des Matth. ist, denn zu c. 24, 47 hat es Luk. durch *ἀληθῶς* (und zu c. 23, 36 durch *ναί*) wiedergegeben; es kann daher sehr wohl auch an den anderen Stellen in Q gestanden und Luk. kann es unübersetzt gelassen haben, da er

nicht-griechische Worte vermieden hat. Dasselbe gilt 2. von dem feierlichen λέγω ὑμῖν c. 11, 22: auch Luk. bringt es öfters (s. Luk. 10, 12. 24; 11, 51; 15, 7 etc.); es hat also in Q gestanden und kann daher auch von Luk. an dieser oder jener Stelle getilgt sein. (3) Daß Matth. 3, 9 δόξητε für ἄρξησθε gesetzt hat, ist nicht zu erweisen, und daß er c. 3, 11 εἰς μετάνοιαν eingesetzt hat, ist sogar unwahrscheinlich.

Die übrigen Fälle anlangend, so beziehen sich dreizehn auf die Einleitungen zu Reden (nicht auf diese selbst), bzw. enthalten unbedeutende stilistische Änderungen. Die Rede Matth. 8, 19f. ist eingeleitet durch: καὶ προσελθὼν εἷς γραμματεύς, und ebendort ist (v. 21) zu ἕτερος hinzugesetzt: τῶν μαθητῶν[1], sowie die Anrede διδάσκαλε, κύριε. Auch ist hier (v. 22) und c. 11, 4. 7 ὁ Ἰησοῦς eingefügt, c. 11, 25 ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς. Die Rede c. 12, 38f. ist eingeleitet durch: τότε ἀπεκρίθησαν αὐτῷ τινες τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων λέγοντες, und die Rede c. 12, 22ff. durch τότε προσηνέχθη αὐτῷ δαιμονιζόμενος, endlich das Gleichnis c. 13, 13 durch die Worte: ἄλλην παραβολὴν ἐλάλησεν αὐτοῖς. Τότε (Lieblingspartikel des Matth.; es steht bei ihm ca. 90mal, bei Mark. 6mal, bei Luk. 14mal) ist c. 9, 37 und vielleicht 12, 44 hinzugesetzt. Nicht ganz ins klare kann man darüber kommen, ob Matth. 11, 16 καὶ τίνι εἰσὶν ὅμοιοι (s. Luk. 7, 31) fortgelassen oder ob Luk. die Worte hinzugesetzt hat. Ersteres ist wahrscheinlich, weil auch zu Matth. 13, 33 Lukas über Matthäus hinaus die Worte bietet: τίνι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, und Luk. sonst rhetorische Fragen nicht liebt. Zu Ἰωνᾶ ist τοῦ προφήτου gesetzt c. 12, 39, und aus dem Tauben ist ein Blinder und Tauber geworden c. 12, 22 — ähnliche Verstärkungen hat er auch am Markustext angebracht.

Die letzte Gruppe (c. 15 Fälle) bezieht sich auf die eigentlichen Reden im engsten Sinn. Hier ist zunächst zu konstatieren, daß Matth. für den Ausdruck „euer (der) himmlischer Vater“ bzw. für den Zusatz „himmlisch“ und die Ersetzung des Wortes „Gott“ durch „Himmel“ eine Vorliebe gehabt hat, die nicht durch Q angeregt worden zu sein scheint. So hat er c. 6, 26 ὁ πατὴρ

1) Ob c. 9, 37 τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ eingefügt ist, ist fraglich; es kann auch ursprünglich sein.

ὑμῶν ὁ οὐράνιος für ὁ θεός eingesetzt, c. 6, 32 ὁ οὐράνιος zu ὁ πατὴρ ὑμῶν hinzugefügt, c. 7, 11 ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς für ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ und c. 11, 11 τ. βασ. τῶν οὐρανῶν für τ. βασ. τ. θεοῦ geschrieben. Daß er in diesen Fällen den sekundären Text hat, ergibt sich aus der Beobachtung, daß er jene termini auch dort bringt, wo er nicht von Q abhängig ist. Ferner hat er eine Vorliebe für den Begriff δίκαιος (δικαιοσύνη). In c. 6, 33 ist καὶ τὴν δικαιοσύνην sicher ein Zusatz — und kein unbedeutender! — und die βασιλεῖς sind in c. 13, 17 gewiß ursprünglicher als die δίκαιοι. Anlehnung an die feierliche Bibelsprache wird man vielleicht in c. 6, 26 (τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ für τοὺς κόρακας), in c. 6, 28 τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ (statt einfach τὰ κρίνα) und in 6, 30 (τὸν χόρτον τοῦ ἀγροῦ für ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον) sehen dürfen, doch ist diese Entscheidung nicht sicher. Der im NT. und bei den LXX nicht vorkommende Ausdruck des Lukas (12, 30) τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου (bei Matth. fehlt c. 6, 32 τοῦ κόσμου) kann ursprünglich sein (aramäische Redensart); Matth. kann τοῦ κόσμου als überflüßig gestrichen haben[1]. Es erübrigen ein paar Stellen von bedeutenderem Gewicht. In c. 6, 33 hat Matth. πρῶτον eingesetzt und damit die Einzigkeit der Forderung, nach dem Reiche Gottes zu trachten, eingeschränkt; in c. 7, 12 hat er der „goldenen Regel" die Worte beigefügt: οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται. Das Jonas-Gleichnis hat er ganz umgebogen, indem er ein neues tertium comparationis eingeführt (den dreitägigen Aufenthalt des Jonas im Bauche des Walfisches) und so das Gleichnis auf den Aufenthalt Jesu in der Unterwelt gedeutet hat; das Präsens in c. 11, 27 stammt vielleicht von ihm und der Schluß von c. 12. 32.

Im ganzen wird man sagen dürfen, daß Matth. den Reden gegenüber mit großem Respekt und sehr konservativ verfahren ist. Bei der Spärlichkeit der wichtigeren Korrekturen kann man von konstanten Interessen, die ihn zu solchen veranlaßt haben, nicht sprechen. Die Änderung der Bezeichnung für Gott und für das „Reich" ist in seinem Sinn gewiß keine Korrektur; die Zusammenfassung: „das ist das Gesetz und die Propheten" ist es vielleicht noch weniger. So bleibt eigentlich nur die „Gerechtig-

1) Nicht ins klare kann man darüber kommen, wie in Q Matth. 10, 15 u. 11, 22 der Gerichtstag bezeichnet war (ob ἡ ἡμέρα κρίσεως ursprünglich ist oder nicht).

keit“, das „πρῶτον“ und die Umarbeitung des Jonaszeichens, welche letztere er auch schon in seinem Exemplar von Q vorgefunden haben kann.

Diesen wenigen Fällen von Korrekturen seitens des Matth. stehen nahezu 150 Fälle von Korrekturen des Lukas gegenüber, aber sie sind, verschwindende Ausnahmen abgerechnet, sämtlich stilistischer Natur. Die stilistischen Interessen des Lukas bewegen sich im einzelnen in den verschiedensten Richtungen und sind doch gleichartig. Die wichtigsten seien hier zusammengestellt:

1. er setzt für vulgäre Worte vornehmere, für minder treffende treffendere ein,

2. er ersetzt verba simplicia durch verba compos.,

3. er ersetzt Konjunktionen durch das Relativum,

4. er ersetzt *καί* mit Verb. fin. durch *δέ* (oder durch das Partizip oder durch einen Finalsatz), schiebt aber andererseits *καί* auch ein, wo die Rede dadurch gelenker wird,

5. er verbessert die Wortstellung,

6. er macht von den Tempora und den Numeri einen mehr logischen Gebrauch und liebt Partizipialkonstruktionen,

7. er tilgt den Überfluß der Pronomina, wie er sich bei Übersetzungen aus dem Semitischen, aber auch in der vulgären Redeweise leicht einstellte,

8. er ersetzt den einförmigen Gebrauch von *ἐάν* durch andere Konstruktionen (*ὅστις ἄν* durch *πᾶς*),

9. er korrigiert sprachliche Umständlichkeiten, aber ergänzt andererseits undeutliche Ausdrücke,

10. er reduziert die Zahl der rhetorischen Fragen,

11. er führt die Konstruktion *ἐγένετο* mit Genitiv. abs. und darauf folgendem Verb. fin. ein,

12. er steigert den Gebrauch der Konstruktion von *ἦν* mit dem Partizip.

Über diese stilistischen Interessen, die zu Korrekturen geführt haben, hinaus[1] lassen sich besondere Tendenzen in den erörterten Abschnitten bei ihm überhaupt nicht nachweisen —

---

1) Aus stilistischem Interesse ist wahrscheinlich auch der Wegfall des *ἔρημος* zu erklären, s. o. zu Matth. 23, 38.

mit einer Ausnahme, das ist die Einführung des heiligen Geistes in der Parallelstelle zu Matth. 7, 11. Ein scharfer Eingriff ist freilich die Weglassung der Kleidung in der Parallelstelle zu Matth. 6, 28. 31 und die dem entsprechende Fassung der Worte; aber sofern hier eine Tendenz vorliegt, kann es nur eine harmlose sein. Daß er „Ei und Skorpion" für „Brod und Stein" setzt, mag auf einer anderen Überlieferung des Spruchs beruhen, bei der vielleicht ein Sprichwort eingewirkt hat (zu Matth. 7, 9). Einen längeren Zusatz scheint er sich in den Worten (c. 9, 60; vgl. Matth. 8, 22): *σὺ δὲ ἀπελθὼν διάγγελλε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, selbst erlaubt zu haben; aber der Zusatz ist sozusagen neutral. Ebenso ist es ein Zusatz von ihm — um die Rede lebendiger zu gestalten —, wenn wir in der Rede Matth. 24, 43ff. nach v. 44 bei ihm die Worte lesen: *εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος· κύριε, πρὸς ἡμᾶς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγεις ἢ καὶ πρὸς πάντας; καὶ εἶπεν ὁ κύριος*. Endlich hat er sich erlaubt, den auch ihm unverständlichen Spruch Matth. 11, 12 halbwegs deutlich zu machen durch die plattere Fassung: *ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται, καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.*

Sieht man von diesen wenigen Fällen ab, in denen ihm ein anderer Text als der bei Matth. vorliegende (nach seiner Reinigung) vorgelegen haben kann, so ist in bezug auf den ganzen übrigen Text, d. h. den Text in seinem ganzen Umfang zu sagen, daß er bei Matth. und Luk. als ein identischer gegeben ist. Daraus folgt weiter, daß der Zusammenhang zwischen diesen beiden Evangelien, von denen keines die Quelle des anderen gewesen ist, in den betreffenden Partien ein literarischer sein muß, d. h. es reicht nicht aus, auf gemeinsame mündliche Quellen zu rekurrieren.

Mit dieser sicheren Voraussetzung treten wir an die Untersuchung solcher dem Matth. und Luk. gemeinsamen Abschnitte heran, in denen die Differenzen größer sind.

II.

Matth. 3, 7ª: *Ἰδὼν δὲ πολλοὺς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα εἶπεν αὐτοῖς·*	Luk. 3, 7ª. *Ἔλεγεν δὲ* [*οὖν*?] *τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ'* [*ἐνώπιον*] *αὐτοῦ.*

Was in Q gestanden hat, läßt sich nicht mehr exakt ermitteln, sicher nicht die Pharisäer und Sadduzäer (sie sind dem Matth. eigentümlich), auch nicht das Imperf. *ἔλεγεν* (denn es ist dem Luk. eigentümlich) und der ebenfalls dem Luk. eigentümliche Infinitiv *βαπτισθῆναι*, vielleicht aber *πολλοί* c. Genet.; denn es findet sich sonst nirgends bei Matth. (s. aber Luk. 1, 16)[1], wahrscheinlich auch das *αὐτοῖς* neben *πολλούς*. Die Quelle mag etwa gelautet haben: *ἰδὼν πολλοὺς .... ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα εἶπεν αὐτοῖς*. Aus Matth. v. 5 = Luk. v. 3 folgt, daß auch *πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* in Q stand.

Matth.	Luk.
Matth. 4, 1 f.: *Τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ διαβόλου, (2) καὶ νηστεύσας ἡμέρας μ΄ καὶ νύκτας μ΄ ὕστερον ἐπείνασεν.*	Luk. 4, 1—13. *Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου, καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ ἡμέρας μ΄ πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου. καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, καὶ συντελεσθεισῶν αὐτῶν ἐπείνασεν.*
(3) *καὶ προσελθὼν ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται.* (4) *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· γέγραπται· οὐκ ἐπ᾽ ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος, ἀλλ᾽ ἐπὶ παντὶ ῥήματι (ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος) θεοῦ.*	*εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ διάβολος· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος. καὶ ἀπεκρίθη πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς· γέγραπται ὅτι οὐκ ἐπ᾽ ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος.*
(5) *τότε παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ,* (6) *καὶ λέγει αὐτῷ·*	Die Verse 5—7 stehen bei Luk. nach 8—9. *ἤγαγεν δὲ αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ.* Das Folgende ist identisch, doch *αὐτόν* om. *εἶπεν* (f. *λέγει*)

1) Doch kann auch *ὄχλοι* in Q gestanden haben, da sich das Wort auch sonst dort findet.

εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω·	ἐντεῦθεν [κάτω]
γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ,	περὶ σοῦ τοῦ διαφυλάξαι σε,
καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μή ποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.	καὶ ὅτι ἐπὶ
(7) ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πάλιν γέγραπται· οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου.	καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ (ὅτι) εἴρηται
(8) πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν,	καὶ ἀναγαγὼν αὐτὸν (ὁ διαβ. bis λίαν om.)
καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν,	καὶ om. ἔδειξεν τῆς οἰκουμένης (f. τ. κόσμ.), καὶ τ. δόξαν αὐτῶν om., ἐν στιγμῇ χρόνου add.,
(9) καὶ εἶπεν αὐτῷ· ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν πεσὼν προσκυνήσῃς μοι.	vielleicht πρὸς αὐτὸν, add. ὁ διάβολος, σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν [καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν], ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ᾧ ἂν θέλω δίδωμι αὐτήν· σὺ οὖν ἐὰν προσκυνήσῃς ἐνώπιον ἐμοῦ, ἔσται σοῦ πᾶσα.
(10) τότε λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὕπαγε, σατανᾶ· γέγραπται γάρ· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.	καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· Das Folgende identisch, aber ohne ὕπαγε, σατανᾶ und γάρ.
(11) τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ.	καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ.

Ich habe in dieser Perikope alle Worte sperren lassen, die beiden Evangelisten gemeinsam sind oder sich genau entsprechen. Man sieht sofort, daß es sich um einen ganz wesentlich identischen Text handelt. Der größte Unterschied ist, daß bei Luk. die 3. Versuchung zur 2. geworden ist. Für die Reihenfolge des Matth. spricht, daß unzweifelhaft die Versuchung auf dem Berge die Hauptversuchung ist; es handelt sich nicht mehr um eine Probe der Gottessohnschaft, sondern um den Verzicht auf sie: der Gottessohn soll in die Dienste des Satans treten. Für

die Reihenfolge bei Luk. spricht, daß bei ihr der Schauplatz der Versuchungen nur zuletzt wechselt, daß der Teufel erst zuletzt selbst mit der Bibel kommt und daß das Wort Jesu weitere Versuchungen verbietet. Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich; aber die Wahrscheinlichkeit spricht für die Reihenfolge des Matth. Auf das *ὕπαγε σατανᾶ* des Matth. darf man sich nicht berufen; denn diese Worte sind schwerlich ursprünglich. Warum sollte sie Luk. getilgt haben? (*ὑπάγειν* ist allerdings bei ihm selten; in den Act. steht es nie, im Ev. nur 5 mal, während es sich bei Matth. 20 mal, bei Mark. 15 mal und bei Joh. 33 mal findet). Dazu kommt, daß sie sich bei Matth. (16, 23) noch einmal finden, an unserer Stelle also vielleicht aus jener Stelle stammen (wo sie auch Mark. 8, 33 hat).

Die starke Verschiedenheit am Anfang und am Ende ist z. T. durch den Einfluß des Markustextes verursacht. Aus ihm hat Matth. das „*ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ*" (das *προσῆλθον* gehört zum Stil des Matth.; das Wort findet sich über 50 mal bei ihm). Aus ihm hat Luk. das „*ἡμέρας μ' πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου*" (Mark.: *μ' ἡμέρας πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ*). Alle übrigen Abweichungen des Luk. von Matth. in der Einleitung sind ebenfalls sekundär, so daß wir bei Matth. den reinen Text von Q zu erkennen haben; denn 1. statt des handelnden Subjekts — der Geist — schreibt Lukas, seinem Stil und seiner Denkweise gemäß: *πλήρης πνεύματος ἁγίου* und *ἐν τῷ πνεύματι*, 2. er schaltet *ὑπέστρεψεν ἀπὸ τ. Ἰορδ.* ein (*ὑποστρέφειν* findet sich im Ev. 22 mal, in den Act. 11 mal, bei Mark. und bei Matth. niemals), 3. er schreibt das Imperf. *ἤγετο* (der Gebrauch des Imperf. ist ihm nahezu eigentümlich) für *ἀνήχθη* (*ἀνήχθη* ist gewiß ursprünglich; denn es findet sich bei Matth. nur an dieser Stelle und ist sachgemäß [die Wüste liegt höher]; bei Luk. ist das Wort sonst häufig; hier hat er es fallen gelassen, weil er es nicht verstand), 4. er läßt die 40 Nächte als überflüssig (mit Mark.) fort, 5. er ersetzt das ungelenke *ὕστερον* durch das gutgriechische *συντελεσθεισῶν αὐτῶν*, 6. er verkennt das technische *νηστεύειν* und ersetzt es durch das exorbitante *οὐκ ἔφαγεν οὐδέν*, 7. er hat durch seine Korrekturen (bzw. den Einfluß des Markustextes) eine Unklarheit darüber geschaffen, ob die teuflischen Versuchungen schon in den 40 Tagen stattfanden oder erst nachher.

Matth. 3: προσελθών ist Zusatz des Matth. (s. o.); δέ hat Luk. für καί gesetzt; ὁ πειράζων ist wohl das Ursprüngliche.

Matth. 3: der eine Stein des Lukas und die Anrede an ihn scheint mir das Sekundäre zu sein, eben weil es besser zur Situation paßt. Warum sollte Matth. es verändert haben?

Matth. 4: ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν ist Feierlichkeit des Matth., aber πρὸς αὐτὸν ist lukanisch, ebenso das ὅτι.

Matth. 4: ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι θεοῦ (mit oder ohne ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος, welche Worte unsicher bezeugt sind) ist Zusatz des Matth., der das Zitat aus dem Deuteronomium fortsetzt.

Matth. 5: das Praes. hist. wird von Luk. hier wie überall vermieden; ebenso ist ihm das παραλαμβάνειν εἰς (auch v. 8; bei Matth. noch 27, 27) anstößig gewesen.

Matth. 5: τὴν ἁγίαν πόλιν ist von Matth. für Jerusalem gesetzt (s. auch 27, 53); denn auch das Hebr.-Ev. liest Jerusalem.

Matth. 5: Luk. vermeidet die semitische Wiederholung des αὐτόν.

Matth. 5: ἐντεῦθεν ist lukanischer Zusatz; das Wort findet sich auch sonst bei ihm, nicht aber bei Matth. und Mark.

Matth. 6: τοῦ διαφυλάξαι σε ist Zusatz des Luk. (nach der LXX), ebenso das ὅτι hier und v. 7.

Matth. 7: hier ist Luk. mit καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ der umständlichere, ebenso bei Matth. 10.

Matth. 7: das πάλιν des Matth. wird ursprünglich sein; Luk. vermeidet πάλιν (s. auch zu Matth. 8); es findet sich bei Matth. c. 17mal, bei Mark. c. 29mal, bei Joh. c. 47mal, dagegen im Luk.-Ev. nur 2(3)mal und in den Act. 5mal. — γέγραπται, nicht εἴρηται ist ursprünglich; denn dieses ist (nebst τὸ εἰρημένον) dem Luk. eigentümlich, s. c. 2, 24; Act. 2, 16; 13, 40; sonst nur noch Röm. 4, 18.

Matth. 8. 9: das ὄρος ὑψηλόν bezeugt vielleicht auch das Hebr.-Ev.; Lukas rationalisiert und läßt die Szene etwas dunkel (er will wohl andeuten, Jesus sei hoch in die Luft gehoben worden, um alles sehen zu können). — Die οἰκουμένη ist lukanisch (8mal bei ihm, 1mal bei Matth., bei Mark. und Joh. nie); ἐν στιγμῇ χρόνου ist natürlich Zusatz des Luk. (die Worte καὶ τὴν δόξαν αὐτοῦ sind bei Luk. entweder verstellt oder überhaupt zu tilgen). Ebenso folgt er seiner Dogmatik bei der großen Erweiterung:

σοὶ (vorangestellt, vgl. im folgenden das vorangestellte *ἐμοὶ* und *σὺ*) *δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ᾧ ἂν θέλω δίδωμι αὐτήν· σὺ οὖν . . . . ἔσται σοι πᾶσα.* — *ἐνώπιον* ist lukanisch (es steht bei Luk. c. 36mal, bei Mark. und Matth. nie); dagegen ist das eingeschobene *πεσών* dem Stil des Matth. gemäß (vgl. 2, 11; 18, 26. 29).

Matth. 10: Über *ὕπαγε σατ.* (aus diesen Worten erklärt sich auch das *γάρ*) s. o.

Matth. 11: *καὶ συντελ. π. πειρ.* ist ein Zusatz des Luk. (*συντελεῖν* fehlt bei Matth., steht bei Luk. noch zweimal). — *ἀφίησιν* hat in Q gestanden; *ἀφιστάναι* findet sich bei Luk. 10mal, bei Matth., Mark. und Joh. nie. — *ἄχρι καιροῦ* ist ein lukanischer Zusatz, der die einzigartige Bedeutung dieser Versuchungen abschwächt. Der Ausdruck steht im NT. nur noch Act. 13, 11.

Der Text der Versuchungsgeschichte in Q kann meines Erachtens noch mit fast voller Sicherheit hergestellt werden; fast überall erweist sich das Sondergut jedes der beiden Zeugen als sekundär. Der kürzeste Text ist der echte, und Matth. steht ihm näher als Lukas:

Ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου, καὶ νηστεύσας ἡμέρας μʹ καὶ νύκτας μʹ ὕστερον ἐπείνασεν, καὶ ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται, καὶ ἀπεκρίθη· γέγραπται· οὐκ ἐπ᾽ ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος. παραλαμβάνει δὲ αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ καὶ λέγει αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ, καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μή ποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου. ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πάλιν γέγραπται· οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου. πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, καὶ εἶπεν αὐτῷ· ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν προσκυνήσῃς μοι. καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· γέγραπται· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. καὶ ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος.

Matth. 5, 3. 4. 6. 11. 12.	Luk. 6, 20b. 21—23.
(3) *Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.*	*τῷ πνεύματι* om. *ὑμετέρα* (f. *αὐτῶν*) *τοῦ θεοῦ* (f. *τ. οὐρ.*)
(4) *μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται*[1].	Die beiden Verse sind bei Luk. umgestellt. *κλαίοντες νῦν* (f. *πενθ.*) *γελάσετε* (f. *αὐτ. παρακλ.*) *νῦν* (post *πεινῶντες*)
(6) *μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.*	*καὶ* bis *δικαιοσ.* om. *αὐτοί* om. *χορτασθήσεσθε*
(11) *μακάριοί ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι [ἕνεκεν ἐμοῦ].* (12) *χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν.*	*ἔσεσθε* (?) *ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς [καὶ ὀνειδίσωσιν?] καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε· ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποίουν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.*

Über den ursprünglichen Text der Verse 3. 4. 6 kann man noch wesentlich ins klare kommen[2]. Da (*καὶ διψῶντες*) *τὴν δικαιοσύνην* ein Zusatz des Matth. ist, so ist auch *τῷ πνεύματι* höchst wahrscheinlich so zu beurteilen (c. 11, 5 steht auch bei Matth.: *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*). Dagegen ist *κλαίοντες* (für *πενθοῦντες*) sicher Korrektur des Luk., der *κλαίειν* liebt (11 mal im Ev., bei Matth. nur 2 mal, davon 1 mal im Zitat, vgl. Luk. zu Matth. 11, 17); *κλαίειν* hat dann das *γελάσετε* bewirkt (Luk. liebt die starken Ausdrücke, *γελᾶν* kommt nur noch

1) Die nun folgende Seligpreisung (deren Stellung in den Mss. schwankend ist): *μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν* (= Ps. 37, 11), ist wohl nachträglich eingeschoben; s. Wellhausen z. d. St.

2) Abgesehen von der Reihenfolge und etwa noch der Frage, ob die 2. oder 3. Person ursprünglich ist. Sicher lukanisch ist das Pronomen *ὑμέτερος* (s. die Konkordanz); aber es könnte ursprünglich *ὑμῶν* gestanden haben. Wellhausen u. a. entscheiden sich für Luk. Aber das wiederholte pleonastische *αὐτοί* macht einen ursprünglichen Eindruck, und Luk. verwandelt auch sonst (s. zu Matth. 11, 18) die 3. Person in die 2.

bei ihm c. 6, 25 vor, sonst nirgendwo im N.T.); Ps. 126 mag eingewirkt haben. Auch das doppelte *νῦν* ist natürlich Zusatz des Luk. (*νῦν* steht im Ev. und Act. 37mal, bei Matth. 4mal).

Matth. v. 11 und Luk. v. 22 sehen wie zwei verschiedene Übersetzungen aus, sind es aber doch nicht, wie v. 12 = v. 23 beweist. Von diesem Verse ist auszugehen, und es zeigt sich dann, daß Luk. fast überall sekundär ist. *Ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* ist so sekundär wie *νῦν*; die Imperativ-Aorista sind eine stilistische Verbesserung; *σκιρτήσατε* (f. *ἀγαλλιᾶσθε*) ist eine echt lukanische Verstärkung (s. o. *γελάσετε*); *σκιρτᾶν* ist ihm im N.T. eigentümlich (s. 1, 41. 44), *ἰδοὺ γάρ* ebenso (es findet sich bei Matth. und Mark. nie, bei Luk. 6mal); den Plural *οὐρανοῖς* liebt Luk. nicht; (*κατὰ*) *τὰ αὐτά* ist lukanisch (es steht im N.T. nur noch Luk. 6, 26 und Act. 15, 27). *Ἐποίουν* für *ἐδίωξαν* hat Luk. geschrieben, weil im vorhergehenden nicht nur von Verfolgungen, sondern auch von anderen Leiden die Rede war. Am Schluß scheint eine echte Übersetzungsvariante zu stehen: „Luk. hat „ihre Vorfahren“ gelesen, als Subj. des Verbs; Matth. „eure Vorfahren“, als Apposition zu den Propheten. Die Differenz ist daq'damaihôn (*οἱ πατέρες αὐτῶν*) und daq'damaikôn (*τοὺς πρὸ ὑμῶν*).“ So Wellhausen. Allein die Sache ist wahrscheinlich doch anders: Luk. ist durch die ihm geläufigen Scheltworte auf die Pharisäer bestimmt (Matth. 23, 29 f. = Luk. 11, 47 f.); dort ist von den Propheten und den Vätern die Rede und von dort hat er die Väter übernommen. Dies konnte um so leichter geschehen, als die Worte bei Matth. (in Q) *τοὺς πρὸ ὑμῶν* als mißverständlich (Apostel = Propheten) oder als ein unnötiger Zusatz erschienen, der zu einem besseren Ersatze geradezu aufforderte.

Es ergibt sich somit, daß Matth. v. 12 den ursprünglichen Text von Q darstellt, den Luk. geändert hat. Dann aber können auch Matth. v. 11 = Luk. v. 22 nicht zwei verschiedene Übersetzungen sein, vielmehr wird auch hier Luk. willkürlich geändert bwz. den ganzen Vers umgestaltet haben. Zunächst zeigt sich das bei den stilistischen Verschiedenheiten. Statt des *πονηρὸν . . ψευδόμενοι* (*ψευδόμενοι* ist schon deshalb für Q beizubehalten, weil es sonst in den synoptischsn Evv. nirgends vorkommt) schreibt er gut griechisch *ὡς πονηρόν*; die subjektlosen Verba stattet er durch das Subjekt *οἱ ἄνθρωποι* aus.

Eine Hauptdifferenz ist, daß Matth. *ὀνειδίσωσιν, διώξωσιν, εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι* bietet, Luk. aber *μισήσωσιν, ἀφορίσωσιν, ἐκβάλωσιν τ. ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν* schreibt. Die Reihenfolge bei Matth. ist nicht ganz logisch, bei Luk. streng logisch: auf den Haß folgt der Ausschluß und auf den Ausschluß das allgemeine Verächtlichmachen des Namens. Dazu kommt weiter, daß Luk. *μισεῖν* auch an anderen Stellen bietet, wo es Matth. in der Parallele nicht hat (c. 6, 27; 14, 26) und daß *ἐκβάλλειν* im übertragenen Sinn (nur hier im N.T.) = „verächtlich machen" gut griechisch ist, während *εἰπεῖν πᾶν πονηρόν* ungriechisch ist. Also ist auch hier überall der Text des Matth. im Rechte. Ob er an den Stellen, wo er sekundär ist, selbst korrigiert oder schon einen sekundären Text vorgefunden hat, muß offen bleiben. Die Makarismen sind gewiß frühe, ja von Anfang an, in verschiedenen Rezensionen verbreitet worden. So zitiert Polykarp (ep. 2): *μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* Das erscheint wie ein Mischtext aus Matth. und Luk., ist aber vielleicht eine Mischung aus ihnen und der Quelle oder eine Rezension der Quelle.

Noch aber ist ein Wort über [*ἕνεκεν ἐμοῦ*] bei Matth. und *ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* bei Luk. zu sagen. Der Worte sind bei Matth. an dieser Stelle etwas viel; viele Zeugen haben daher *ψευδόμενοι* gestrichen; allein es scheint mir durch das *ὡς πονηρόν* bei Luk. gesichert (s. o.); dagegen ist *ἕνεκεν ἐμοῦ* zu streichen; denn eine Reihe von alten abendländischen Zeugen liest es überhaupt nicht, andere bieten *ἕνεκεν δικαιοσύνης* (Dabcg^1k), der alte Syrer bietet *ἕνεκεν τοῦ ὀνόματός μου.* Fehlte es aber bei Matth., so kann *ἕνεκ. τ. υἱοῦ τ. ἀνθρ.* (Luk.) erst recht nicht in Q gestanden haben. Es steht mit *τὸ ὄνομα ὑμῶν,* was auch nicht zu Q gehört (s. o.), in enger Verbindung. Behauptet aber ein Kritiker, *ἕνεκεν* müsse für Q gehalten werden, so läßt sich doch nicht mehr ermitteln, welch ein Wort nach dieser Präposition in Q gestanden hat.

Matth. 5, 13. 15. 18. 25. 26. 32.	Luk. 14, 34. 35; 11, 33; 16, 17; 12, 58. 59; 16, 18.
(13) *Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας*	*καλὸν οὖν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ καὶ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν*

μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται; εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι εἰ μὴ βληθὲν ἔξω καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων.	*τίνι ἀρτυθήσεται; οὔτε εἰς γῆν οὔτε εἰς κοπρίαν εὔθετόν ἐστιν· ἔξω βάλλουσιν αὐτό.*
(15) *οὐδὲ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ᾽ ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ.*	*οὐδεὶς λύχνον ἅψας εἰς κρυπτὴν τίθησιν [οὐδὲ ὑπὸ τὸν μόδιον], ἀλλ᾽ ἐπὶ τὴν λυχνίαν, ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φῶς βλέπωσιν.*
(18) *ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται.*	*εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν.*
(25) *ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχὺ ἕως ὅτου εἶ μετ᾽ αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ· μήποτέ σε παραδῷ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ καὶ ὁ κριτὴς τῷ ὑπηρέτῃ, καὶ εἰς φυλακὴν βληθήσῃ·* (26) *ἀμὴν λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην.*	*ὡς γὰρ ὑπάγεις μετὰ τοῦ ἀντιδίκου σου ἐπ᾽ ἄρχοντα, ἐν τῇ ὁδῷ δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ᾽ αὐτοῦ, μήποτε κατασύρῃ σε πρὸς τὸν κριτήν, καὶ ὁ κριτής σε παραδώσει τῷ πράκτορι, καὶ ὁ πράκτωρ σε βαλεῖ εἰς φυλακήν· λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν ἕως καὶ τὸ ἔσχατον λεπτὸν ἀποδῷς.*
(32) *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.*	*πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν μοιχεύει, καὶ ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.*

Der erste Spruch stand auch bei Mark. (9, 50) und lautete dort: *καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα.*

Der Spruch in Q lautete: *ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς* [so oder ähnlich muß ihn auch Luk. in Q gelesen haben; denn der Zusammenhang, in welchem er den Spruch bringt, zeigt, daß er

ihn wie Matth. auf die Jünger bezog; aber da er im Zweifelsfall öfters Mark. vor Q bevorzugt hat, wählte er auch hier die Form des Mark.]· *ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται* [auch hier wählt Luk. nach Mark. *ἀρτύειν*]; *εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι* [diesen Ausdruck ersetzt Luk. durch *οὐκ εὔθετος* (*εὔθετος* und *ἀνεύθετος* sind dem Luk. eigentümlich, s. c. 14, 35 und Act. 27, 12) und steigert ihn — nach seiner Gewohnheit — durch *οὔτε εἰς γῆν οὔτε εἰς κοπρίαν* (*κοπρία* nur bei Luk., s. c. 13, 8), was auch das *καταπατεῖσθαι* ersetzt] *εἰ μὴ βληθὲν ἔξω καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων* [daß das *βληθὲν ἔξω* ursprünglich ist, lehrt Luk. dadurch, daß er es nicht preisgeben wollte und nun nachhinken läßt]. Also stand der Vers in Q so, wie er bei Matth. erhalten ist.

Der zweite Spruch: *ἅπτειν* und *ἀνάπτειν* (für Feuer und Licht) sind lukanisch; also ist Matth. im Recht; die Partizipialkonstruktion ist lukanisch; das *οὐδείς* für die unbestimmte dritte Person Plur. ist eine stilistische Verbesserung. Das *ὑπὸ τὸν μόδιον* ist bei Luk. wahrscheinlich Interpolation aus Matth.; Luk. sagt *εἰς κρυπτήν*. *Οἱ εἰσπορευόμενοι* ist lukanisch, s. c. 8, 16; Act. 3, 2; 28, 30. — Der Spruch kommt in den Evv. 4 mal vor (2 mal bei Luk.). Bei Mark. 4, 21 lautet er: *μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῇ ἢ ὑπὸ τὴν κλίνην, οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῇ;* In Q lautete er wie Matth. ihn bietet. Luk. bietet ihn beidemal (s. 8, 16) fast identisch mit den gleichen wohlverständlichen Willkürlichkeiten, schiebt aber an einer Stelle nach Mark. das Bett ein und ersetzt den Scheffel hier nicht durch *εἰς κρυπτήν*, sondern durch das allgemeine *καλύπτει αὐτὸν σκεύει* (vgl. zu diesem Wort Act. 9, 15; 10, 11. 16; 11, 5; 27, 17). Daß er das Licht nicht den Hausgenossen, sondern den Eintretenden scheinen läßt, ist augenscheinlich auch eine Verbesserung; vielleicht denkt er auch an die Mission (?).

Der dritte Spruch lautete in Q: *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου.* Luk. hat die ungelenke Satzkonstruktion formell verbessert, aber den Gedanken durch das *εὐκοπώτερον,* das er anderen Sprüchen entnahm (s. Matth. 9, 5 cum parall.; 19, 24 cum parall.), verändert: nach Matth. bleibt das Gesetz so lange wie Himmel und Erde, nach Luk. ist es dauerhafter als sie. Das ist

die echt hellenistische Hochschätzung des A.T.s bei Luk., die so hoch sein konnte, weil sie theoretisch war und außerhalb der praktischen Kämpfe stand. Die umgekehrte Annahme (Wellhausen), Matth. habe den Gedanken abgeschwächt, ist aus sachlichen und stilistischen Gründen unannehmbar. Luk. hat, um das doppelte *παρέλθῃ* zu vermeiden, *πεσεῖν* eingeführt (*πεσεῖν* metaphor. findet sich in den Evv. sonst nicht, aber s. Röm. 11, 11. 22; 14, 4; I Kor. 10, 12; 13, 8; Hebr. 4, 11) und das *ἰῶτα ἕν* als überflüssig und ungewöhnlich gestrichen. Bei Matth. ist vielleicht die Einführung (*ἀμὴν γ. λ. ὑμῖν*) und der Schlußsatz (*ἕως ἂν πάντα γέν.*) sekundär. Letzterer ist hinzugefügt, weil im Satze vorher von „Erfüllen" die Rede war; dazu kam für Matth. die Erinnerung an Mark. 13, 30.

Auch beim vierten Spruch zeigt eine genaue Erwägung, daß Matth. den Text von Q trefflich bewahrt hat (vielleicht ist das *ἀμήν* sekundär). Das temporale *ὡς* am Anfang ist spezifisch lukanisch (Belege sind hier unnötig), das *ἐπ' ἄρχοντα* ein verdeutlichender Zusatz, und das *ἴσθι εὐνοῶν* (nur hier im N.T.) schien dem Luk. zu schwach zu sein: er ersetzte es durch das wasserklare *δὸς ἐργασίαν ἀπηλλάχθαι ἀπ' αὐτοῦ* (*ἐργασία* findet sich in den 4 Evv. sonst nicht, aber s. Act. 16, 16. 19; 19, 24. 25; Ephes. 4, 19; auch *ἀπαλλάσσειν* findet sich in den 4 Evv. sonst nicht, aber s. Act. 19, 12: *ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ' αὐτῶν*). Das ungelenke *ταχὺ ἕως ὅτου εἶ μετ' αὐτοῦ* hat Luk. ebenso glücklich vermieden (er nahm das *μετά* gleich an den Anfang) wie die unnütze Wiederholung des Worts *ὁ ἀντίδικος*. Dagegen ließ es sein Sprachgefühl nicht zu, die Handlung des Widersachers und die des Richters mit einem und demselben Wort (Matth. *παραδοῦναι* für beide Handlungen) zu bezeichnen: Luk. schreibt *κατασύρειν* und *παραδοῦναι* (*κατασύρειν* kommt sonst im N.T. nicht vor, aber *σύρειν* [von Menschen] findet sich nur bei Luk., und zwar 3mal in den Act.). Den *ὑπηρέτης*, einen sehr allgemeinen Begriff, hat Luk. durch den term. techn. *ὁ πράκτωρ* ersetzt und den vulgären *κοδράντης* durch *λεπτόν*. Überall hier ist es undenkbar, daß Matth. den Text, wie Luk. ihn bietet, vorgefunden und verändert haben sollte.

Im fünften Spruch ist Luk. augenscheinlich nicht nur von Q, sondern auch von Mark. 10, 11 (*ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν· καὶ ἐὰν αὐτὴ*

ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς [oder *ἐὰν γυνὴ ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς καὶ*] *γαμήσῃ ἄλλον, μοιχᾶται*) abhängig. Somit ist bei Matth. nur die Einleitung und die Phrase *παρεκτὸς λόγου πορνείας* zu tilgen. Bei Luk. ist aus einem anderen Zusammenhang, nämlich eben aus Mark., *καὶ γαμῶν ἑτέραν* eingedrungen und damit der Sinn der Aussage ganz verändert (daß Luk. geändert hat, zeigt auch im folgenden das Partiz. für *ὃς ἐὰν γαμήσῃ*). In Q war der straffe Gedanke dieser: „Wer sein Weib entläßt, der macht, daß sie die Ehe bricht: sie und der neue Mann sind Ehebrecher.“ Diesen Gedanken hat Luk. gänzlich verändert.

Matth. 5, 39. 40. 42. 44—48.	Luk. 6, 29. 30. 27. 28. 35^{b}. 32. 33. 36.
(39) *Ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν* [*δεξιὰν*] *σιαγόνα* (*σου*), *στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην,*	*τῷ τύπτοντί σε εἰς* [*ἐπὶ*] *τὴν σιαγόνα, πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην,*
(40) *καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον.*	*καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς.*
(42) *τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς.*	*παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου, καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει* [cf. v. 35: *καὶ δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες*].
(44) *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς,*	*ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν· ἀγαπ. τ. ἐχθρ. ὑμ., καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς,*
(45) *ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.*	*καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου, ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς.*
(46) *ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα*	*καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις*

μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;	*[ἐστίν]; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν.*
(47) *καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;*	*καὶ [γὰρ] ἐὰν [εἰ] ἀγαθοποιῆτε [-εῖτε] τοὺς ἀγαθοποιοῦντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις [χάρις ὑμ.] ἐστίν; καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν.*
(48) *ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.*	*γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν [οἰκτείρει].*

Daß in den beiden ersten Versen Matth. den ursprünglicheren Text bewahrt hat, liegt auf der Hand; Luk. hat (1) die Partizipialkonstruktion eingeführt; er hat (2) das vulgäre *ῥαπίζειν* durch *τύπτειν*, das ebenfalls vulgäre *στρέψον* durch *πάρεχε*, das ungelenke, ungriechische und weitschweifige *τῷ θέλοντι σοι κριθῆναι καὶ . . . λαβεῖν* durch *ἀπὸ τοῦ αἴροντος* ersetzt [im letzteren Fall hat er aus dem Verhalten bei einem Rechtsstreit eine allgemeine Maxime gemacht; daraus erklärt sich auch das *μὴ κωλύσῃς* statt des positiveren *ἄφες*. Matth. sagt: „Wer dir den Rock abprozessieren will, dem überlaß auch den Mantel"; Luk. sagt: „Wer dir den Mantel nimmt, den hindre nicht auch den Rock zu nehmen"]. *Ῥαπίζειν* findet sich im N.T. überhaupt nur bei Matth. (nämlich noch einmal, c. 26, 67); von *στρέφειν* gebraucht Luk. nur die Form *στραφείς*; zu beachten ist auch die semitische Wiederholung des Dativs durch *αὐτῷ* (D hat das vermieden, indem er *ὁ θέλων* schreibt). Scheinbar hat Luk. bei „Mantel" und „Rock" das Ursprüngliche; denn „der Rock ist näher als der Mantel". Allein Luk. mußte den Mantel voranstellen, denn der Räuber packt den Mantel, nicht den Rock; man kann also die Entstehung des Lukastextes als sekundären wohl begreifen, nicht aber die des Matthäustextes als sekundären.

Der Zusatz *παντί* des Luk. in v. 42 findet sich auch in der 5. Bitte des VU. bei Luk. und sonst, und ebenso der Ersatz des *δός* durch *δίδου* dort in der 4. Bitte. Das *δίδου* ist griechisch korrekter, da es sich um eine allgemeine Anweisung handelt. Im folgenden zeigen schon die Worte *ἀπαιτεῖν* [beachte das Wortspiel *αἰτεῖν* und *ἀπαιτεῖν*] und *ἀπελπίζειν* die

klassische Sprache; auch das Possessivpron. (*τὰ σά*) ist lukanisch; der ganze Satz *καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος .... ἀπαίτει* ist von Luk. eingeschoben; dagegen ist v. 42[b] bei Matth. ursprünglich, da der Gedanke auch in v. 35 bei Luk. steht und die Form bei Matth. ungelenk ist (das Medium *ἀποστρέφεσθαι* findet sich bei Luk. nicht).

In v. 44 hat Luk. das überflüssige Subjekt-Pronomen, wie so oft, gestrichen und *τοῖς ἀκούουσιν* (veranlaßt durch das, was bei ihm vorangeht) hinzugefügt. Die beiden dem Luk. eigentümlichen Mahnungen in diesem Verse sind schwerlich ursprünglich; warum sollte Matth. sie gestrichen haben? Dazu: Luk. liebt *μισεῖν* [*οἱ μισοῦντες ἡμᾶς* ist in der Literatur des nachapostolischen Zeitalters geradezu term. techn. bei den Christen für ihre Gegner] und *εὐλογεῖν*. Die vier Verba *ἀγαπᾶν, καλῶς ποιεῖν, εὐλογεῖν, προσεύχεσθαι* sind eine ausgeklügelte Steigerung, die gegen das Einfache *ἀγαπᾶν* und *προσεύχεσθαι* nicht aufkommt. *Διώκειν* hat Luk. schon bei Matth. 5, 11. 12 (s. o.) vermieden; warum, weiß ich nicht; *ἐπηρεάζειν* steht nur noch I Petr. 3, 16 und gehört nicht der vulgären Sprache an (s. die Definition bei Aristoteles).

In v. 45 zeigt das dem Luk. eigentümliche *ὕψιστος* (ohne *ὁ* und ohne *θεός*), daß er geändert hat; *ὅπως* ist bei Luk. nicht häufig (es findet sich bei ihm im Ev. nur 7 mal); er hat es auch sonst vermieden. *Χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους* ist Literatur-Griechisch, also sekundär. Warum Luk. das schöne Bild, wie es Matth. bietet, verflüchtigt hat, ist schwer zu sagen. Schien es ihm den Gedanken nicht deutlich genug auszudrücken? Daß er es vorgefunden hat, scheint aus dem *πονηρούς* hervorzugehen, welches nachklappt (verdächtig ist das *δίκαιος* und *ἄδικος*, da Matth. jenes liebt). „Eures Vaters im Himmel" bei Matth. ist fast stets verdächtig. Mindestens „im Himmel" ist zu streichen.

In v. 46 ist *τίνα μισθὸν ἔχετε* sicher ursprünglich; denn die *χάρις*, die Luk. bietet, ist ein spezifisch luk. Wort (es steht im Ev. und in den Act. 25 mal, bei Matth. und Mark. nie). Auch die Frage in 46[b] ist ursprünglich; denn das *καὶ γάρ* ist lukanisch (s. die 5. Bitte bei Luk. und dagegen das *ὡς καί* bei Matth.; bei Matth. findet sich *καὶ γάρ* 2 mal, bei Luk. im Ev. 9 mal), und rhetorische Fragen hat Luk. öfters aus Q entfernt. Die *τελῶναι* werden wohl auch ursprünglicher sein als der All-

gemeinbegriff *οἱ ἁμαρτωλοί*. Luk. wollte vielleicht nicht zweimal (s. v. 47) *τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν* sagen; daher legt er es hier auseinander. Das *εἰ* hier und im folgenden Vers ist sicher sekundär; *ἐάν* ist in Q ungleich häufiger als *εἰ*. Auch an anderen Stellen hat es Luk. in *εἰ* verwandelt.

In v. 47 hat Luk. das *ἀσπάζεσθαι* (vielleicht mit Recht) als „eine freundliche Gesinnung gegen jemand haben", „sich in Liebe jemandem widmen" verstanden und es demgemäß durch *ἀγαθοποιεῖν* umschrieben; daß Matth. hier ursprünglich ist, liegt auf der Hand. Auch das *μόνον* bei Matth. ist ursprünglich; Luk. vermeidet es in diesem Gebrauch (er hat es im Ev. nur einmal [8, 50], und zwar aus Mark., während es bei Matth. öfters steht; auch in den Act. steht es nur einmal). Zu *ποία ὑμῖν χάρις* s. zu v. 46; das, was Matth. dafür bietet (*τί περισσὸν ποιεῖτε*) empfiehlt sich schon als Vulgarismus. Zu *καὶ οἱ ἁμαρτ.* s. z. v. 46; „*ἐθνικοί*" findet sich bei Luk. überhaupt nicht; es wäre seinen Lesern fast unverständlich gewesen.

In v. 48 hat Luk. wiederum (s. zu v. 44) das überflüssige Subjekt-Pronomen gestrichen, Wenn Luk. in v. 45 *ἔσεσθε* für (*ὅπως*) *γένησθε* und v. 48 *γίνεσθε* für *ἔσεσθε* bietet, so hat er beidemal die Logik verbessert. Wenn er *καθώς* für *ὡς* sagt, so ist das ebenfalls eine Stilverbesserung. Schwer aber ist es zu entscheiden, ob *τέλειοι* oder *οἰκτίρμονες* ursprünglich ist. Wellhausen bezeichnet letzteres als „viel echter". *Τέλειος* findet sich in den Evv. allerdings nur hier und Matth. 19, 21. Auf diese beiden Stellen hin Q bzw. Jesus den Begriff beizulegen, ist gewagt. *Οἰκτίρμων* findet sich in den Evv. sonst gar nicht. Dennoch möchte ich es, wenigstens dem Gedanken nach, bevorzugen. Vielleicht hat *ἐλεήμονες* gestanden, und Luk. hat es durch das feinere Wort ersetzt.

Matth. 6, 9: *Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς· ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου·*

Luk. 11, 2—4. *ἡμῶν* bis *οὐραν.* om. Die drei ersten Bitten fehlen wahrscheinlich, dafür: *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς.*

(10) *ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς·*

(11) *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον·*

(*ἡμῶν* om.?) *δίδου τὸ καθ' ἡμέραν* (f. *σήμερον*)

(12) καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν·	τὰς ἁμαρτίας καὶ γὰρ αὐτοὶ (f. ἡμεῖς) ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν·
(13) καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ.	ἀλλὰ bis πονηρ. om.

Daß die beiden Formen auf eine Urform und eine Übersetzung zurückgehen, ist ebenso gewiß wie die Beobachtung, daß Luk. das Gebet in den ihm bekannten Gemeinden nicht als das übliche Gemeindegebet gekannt hat; denn sonst hätte er es nicht sprachlich durchkorrigiert. Überliefert waren ihm die Anrede πάτερ (vgl. Paulus) und die sog. 4.—6. Bitte. Was sich darüber hinaus bei Matth. findet, sind Zusätze, die sich die judenchristlichen Urgemeinden gestattet haben, als sie das gemeinschaftliche Gebet in ein solennes Gemeindegebet unter starker Anlehnung an die synagogalen Gebete verwandelten, oder sie stammen von Matth. selbst. Zu der Korrektur δίδου s. Luk. zu Matth. 5, 42. Matth. bietet das Gebet, wie es täglich gebetet werden soll und gebetet wird; Luk. giebt die Gebetsanweisung; daher das Präsens. Ebendasselbe gilt von der Korrektur τὸ καθ᾽ ἡμέραν für σήμερον, wobei noch zu bemerken, daß τ. καθ᾽ ἡμ. nur bei Luk. im N.T. vorkommt (s. c. 19, 47; Act. 17, 11). Ὀφείλημα ist dem Luk. wohl als vulgäres Wort anstößig gewesen; daß es das ursprüngliche ist, ist zweifellos; ἡμεῖς hat er durch αὐτοί ersetzt, um die dreifache Wiederholung desselben Worts zu vermeiden (auch läßt er gerne das Subjekt-Pronomen vor dem Verbum weg, s. z. Matth. 5, 44. 48 und sonst); καὶ γάρ setzt er auch sonst ein (s. zu Matth. 5, 46). Das Perfekt ἀφήκαμεν ist gewiß ebenso ursprünglich wie das ὡς (s. Matth. 5, 23); Luk. hat den wichtigen Gedanken abgeschwächt. Endlich ist die Einschiebung von παντί (mit Partiz. statt Subst.) auch lukanisch, s. z. Matth. 5, 42 und sonst. Darüber, ob Matth. selbst die Bereicherung des Gebets vorgenommen oder das in der Gemeinde schon ausgestaltete Gebet aufgenommen hat (s. o.), kann man nicht ins klare kommen („πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τ. οὐρ." scheint den Matth. zu verraten). Eine Urform (die Anrede „πάτερ" u. die 4.—6. Bitte) muß existiert haben, und nichts spricht dagegen, daß sie in Q stand. Ebenso wie die drei ersten Bitten

klingt die 7. stark an die synagogalen Gebete an, und Luk. hätte auch diese Bitte gewiß nicht übergangen, wenn sie in seiner Vorlage gestanden hätte.

Matth. 6, 20: *θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανῷ, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ κλέπτουσιν.*	Luk. 12, 33b: *θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅπου κλέπτης οὐκ ἐγγίζει οὐδὲ σὴς διαφθείρει.*

Man muß den 19. Vers bei Matth. und Vers 33a bei Luk. hinzunehmen; dann zeigt es sich sofort, daß Matth. einen in sich geschlossenen Spruch hat, aus dem Luk., indem er ihn mit der Aufforderung, alles zu verkaufen und Almosen zu geben [dafür war er besonders begeistert, s. die Acta], verbindet, nur eine Reminiszenz übernommen hat. Auch die Sprache und die Auswahl verrät die Willkür, also das Sekundäre des Lukas. *Διαφθείρειν* (auch *φθείρειν*) gehört nicht der Evangeliensprache an, sondern ist klassisch; den Dieb und die Motte versteht man kaum ohne Matth. 6, 19; *ἐγγίζειν* ist ein mattes, übrigens von Luk. gern gebrauchtes Wort (niemals bei Joh., 3mal bei Mark., 6(7)mal bei Matth., 24mal bei Luk.), und auch *ἀνέκλειπτος* ist Literatur-Griechisch (Luk. liebt solche Bildungen, vgl. c. 17, 1: *ἀνένδεκτος*, c. 11, 46: *δυσβάστακτος*, Acta 27, 12: *ἀνεύθετος*). So könnte man nur den Plural *οὐρανοῖς*, der bei Luk. viel seltener ist als bei Matth., für Q in Anspruch nehmen, in welchem, wie das *δέ* Vers 20 beweist, auch Vers 19 gestanden haben muß: *μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσιν καὶ κλέπτουσιν.* Nur wenn von Schätzen auf Erden die Rede war, erklären sich die Motten und die Diebe.

Matth. 7, 13: *Εἰσέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης· ὅτι πλατεῖα [ἡ πύλη] καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν, καὶ πολλοί εἰσιν οἱ εἰσερχόμενοι δι᾿ αὐτῆς·* (14) *ὅτι στενὴ ἡ πύλη καὶ*	Luk. 13, 24: *ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας, ὅτι πολλοί, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν καὶ οὐκ ἰσχύσουσιν.*

*τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα
εἰς τὴν ζωήν, καὶ ὀλίγοι εἰσὶν
οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν.*

Lukas hat wie bei der vorigen Perikope nur einen Auszug gegeben, ihn aber durch das *ἀγωνίζεσθε* und *ζητήσουσιν* lehrhaft gestaltet (*ἀγωνίζεσθαι*, ein klassisches Wort, findet sich sonst in den Evv. nicht, wohl aber bei Paulus; *ἐζητήσαμεν ἐξελθεῖν* schreibt Luk. auch Act. 16, 10, und ein *ζητεῖν*, das Matth. nicht bietet, findet sich auch zu Matth. 10, 39; zu *οὐκ ἰσχύειν* s. noch Luk. 6, 48; 8, 43; 14, 6; 14, 30; 16, 3; 20, 26; Act. 6, 10; 25, 7). Die umgekehrte Annahme, Matth. habe hier und c. 6, 19 f. einen kurzen Text ausgestaltet (Wellhausen), ist ganz undurchführbar. *Θύρα* für *πύλη* hat Luk. geschrieben, weil er die Straße fortgelassen hat; dann lag *θύρα* näher. Luk. meint eine Haustür (s. auch den folgenden Vers 25), Q und Matth. ein Stadttor.

Matth. 7, 16: *ἀπὸ τῶν καρπῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς· μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλὰς ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα;* (17) *οὕτως πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖ, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρποὺς πονηροὺς ποιεῖ.* (18) *οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ἐνεγκεῖν, οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖν.*

Dazu Matth. 12, 33: *ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν, ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον σαπρὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ σαπρόν· ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται.*

Luk. 6, 44. 43: *ἕκαστον δένδρον ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ γινώσκεται· οὐ γὰρ ἐξ ἀκανθῶν συλλέγουσιν σῦκα, οὐδὲ ἐκ βάτου σταφυλὴν τρυγῶσιν.* (43) *οὐ [γάρ] ἐστιν δένδρον καλὸν ποιοῦν καρπὸν σαπρόν, οὐδὲ [πάλιν] δένδρον σαπρὸν ποιοῦν καρπὸν καλόν.*

Matth. hat den Spruch in zwei Quellen gefunden und bringt ihn deshalb zweimal, wohl in Mischung. Welche Quelle Q ist,

ist nach Luk. zu bestimmen (über die Reihenfolge der Sätze, ob Luk. Vers 44 vor 43 gestanden, läßt sich nichts mehr ausmachen). Sicher hat in Q gestanden: *ἐκ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται* [*ἕκαστον* ist wohl ein Zusatz des Luk., wie er auch *πᾶς* einzuschieben liebt, und ebenso *ἰδίου*, welches übrigens in D fehlt]. Ursprünglich ist auch die rhetorische Frage Matth. 16[b]; Luk. hat solche rhetorische Fragen öfters entfernt (s. zu Matth. 5, 46. 47). *Βάτος* ist gewählter als *τρίβολος* und daher sekundär, und die lukanische Unterscheidung von *συλλέγειν* und *τρυγᾶν* ist zwar sachgemäß, aber eben deshalb schwerlich ursprünglich. Den Singular *σταφυλήν* wählte Luk., weil er auch den Plural *τρίβ.* durch den Singular *βάτος* ersetzt hatte. Der 17. Vers bei Matth. fehlt bei Luk.; er kann als überflüssig ausgelassen sein. (Semitisch ist es jedoch, denselben Gedanken positiv und negativ nebeneinander auszudrücken). Für *οὐ δύναται .... ἐνεγκεῖν .... ποιεῖν* bietet Luk.: *οὐκ ἔστιν ... ποιοῦν .... ποιοῦν*; diese Partizipialkonstruktion ist lukanisch, und er hat wohl auch den Infinit. Aorist. und Praes. nebeneinander vermeiden wollen. Es ist übrigens bemerkenswert, daß *ἤνεγκον* und alle seine Ableitungen sich im Ev. des Luk. nicht finden. Der von Luk. und Matth. 12, 33 gebotene Singular und die Adjektiva *καλός* und *σαπρός* (s. ebenfalls Matth. 12, 33) werden in Q gestanden haben.

Matth. 7, 21: *οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ᾽ ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*	Luk. 6, 46—49; 7, 1: *τί δέ με καλεῖτε κύριε κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε ἃ λέγω;*
(24) *πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν.* (25) *καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέπεσαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἔπεσεν· τεθεμελίωτο*	(47) *πᾶς οὖν ἐρχόμενος πρός με καὶ ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτούς, ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος.* (48) *ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδομοῦντι οἰκίαν, ὃς ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν καὶ ἔθηκεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν. πλημμύρης δὲ γενομένης προσέρηξεν ὁ ποταμὸς τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ καὶ*

γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν. (26) *καὶ πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ μωρῷ, ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμον.* (27) *καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέκοψαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ ἔπεσεν, καὶ ἦν ἡ πτῶσις αὐτῆς μεγάλη.*	*οὐκ ἴσχυσεν σαλεῦσαι αὐτὴν διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομῆσθαι αὐτήν.* (49) *ὁ δὲ ἀκούσας καὶ μὴ ποιήσας ὅμοιός ἐστιν ἀνθρώπῳ οἰκοδομήσαντι οἰκίαν ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμελίου, ᾗ προσέρηξεν ὁ ποταμός, καὶ εὐθὺς συνέπεσεν, καὶ ἐγένετο τὸ ῥῆγμα τῆς οἰκίας ἐκείνης μέγα.*
(28 u. 8, 5) *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους . . . εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναούμ . . .*	(7, 1) *ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ . . . εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ.*

Ob Matth. 7, 21 und Luk. 6, 46 überhaupt aus Q stammt, kann man fragen. Die gemeinsame Quelle liegt vielleicht weiter zurück, und für Q darf der Vers mit voller Sicherheit nicht in Anspruch genommen werden. Versucht man dennoch Q zu rekonstruieren, so hat gewiß das *ὁ λέγων μοι κύριε* vor dem *καλεῖν με κύριε* und das „den Willen des Vaters tun“ vor „meinen Worten“ den Vorzug, ursprünglicher zu sein. Ganz unabhängig voneinander sind Matth. 22. 23 und Luk. 13, 26. 27 (ich habe daher die Stellen oben überhaupt nicht abgedruckt), wenn auch hier eine gemeinsame Quelle weit zurückliegt. Hier sind aller Wahrscheinlichkeit nach echte Übersetzungsvarianten, man vgl. *ὁμολογήσω αὐτοῖς ὅτι οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ᾽ ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* mit *λέγω ὑμῖν, οὐκ οἶδα πόθεν ἐστέ· ἀπόστητε ἀπ᾽ ἐμοῦ πάντες ἐργάται ἀδικίας.* In bezug auf das Gleichnis, welches sicher in der gemeinsamen Quelle gestanden hat, hat Wellhausen bemerkt, es sei bei Luk. anschaulicher und die Beziehung auf verschiedenartige Mitglieder der christlichen Gemeinde deutlicher. Auch wenn dem so wäre, wäre in bezug auf die größere Ursprünglichkeit nichts entschieden. Ich vermag aber den Eindruck Wellhausens nicht zu bestätigen außer vielleicht bei den malerischen Worten: *ὃς ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν καὶ ἔθηκεν θεμέλιον.* Solche Schilderungen läßt Matth. öfters weg, daher sind diese Worte vielleicht ursprünglich (doch ist anderseits zu bedenken, daß sich die beiden

ersten Worte nur bei Luk. im N. T. finden; *σκάπτειν* noch c. 13, 8; 16, 3, vgl. außerdem das Folgende). Im übrigen verdient der Matthäustext meistens sicher den Vorzug (mit Ausnahme vielleicht des *ὑποδείξω κτλ* bei Luk., denn dieses *ὑποδείξω* erhält eine gewisse Stütze durch eine andere Stelle in Q, nämlich Matth. 3, 7 = Luk. 3, 7, und wird von Matth. noch einmal fortgelassen, nämlich c. 10, 28 vgl. mit Luk. 12, 5). Der Eingang unseres Gleichnisses wird vielleicht also gelautet haben: *πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς, ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος. ὅμοιός ἐστιν κτλ.* Doch ist es sehr wohl möglich, daß das *ὑποδείξω* Einschub des Luk. ist, und das etwas unlogische Fut. Pass. *ὁμοιωθήσεται* hat in diesem Falle das Vorurteil der Ursprünglichkeit für sich. Matth. schreibt *πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει καὶ ποιεῖ*, Luk. besser griechisch *πᾶς οὖν* (*ἐρχόμενος πρός με καὶ*) *ἀκούων καὶ ποιῶν*; Matth. *ἀνδρὶ ὅστις ᾠκοδόμησεν*, Luk. *ἀνθρώπῳ οἰκοδομοῦντι*; Matth. *αὐτοῦ τὴν οἰκίαν*, Luk. besser griechisch *οἰκίαν*; Matth. *καὶ κατέβη ἡ βροχή*, Luk. vermeidet das vulgäre *βροχή* und schreibt im Genit. abs. *πλημμύρης γενομένης*; Matth. denkt an Regenstürze und Sturmwinde, aber dem Luk. schien es unwahrscheinlich, daß diese ein Haus umwerfen können, und er setzt deshalb ein Hochwasser ein. Zu dem *οὐκ ἴσχυσεν* als lukanisch vgl. oben zu Luk. 13, 24. Matth. schreibt *πᾶς ὁ ἀκούων καὶ μὴ ποιῶν*, Luk. korrekter *ὁ δὲ ἀκούσας καὶ μὴ ποιήσας*; Matth. schreibt *ἐπὶ τὴν ἄμμον*, Luk. — weil er einsah, daß man auch auf dem Sande fest bauen kann — *ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμελίου*. Da diese Worte sicher Zusatz des Luk. sind, so wird es von hier aus unwahrscheinlich, daß oben das „*ἔθηκεν θεμέλιον*" in Q gestanden hat. Damit wird aber auch „*ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν*" sehr unsicher. Das ursprüngliche Gleichnis — und so bietet es Matth. — unterschied einfach das Haus auf dem Fels und das Haus auf dem Sand. Den Gedanken, daß es auf eine gute Grundlegung durch Arbeit ankomme, hat erst Luk. eingetragen (angeregt durch die Worte in Q: *τεθεμελίωτο ἐπὶ τὴν πέτραν*, wo aber der Nachdruck auf *πέτραν* liegt). Warum sollte Matth. ihn getilgt haben, wenn er ihn vorfand? Umgekehrt aber ist es sehr verständlich, daß einem Späteren das bloße „Fels und Sand" nicht genügte, da er erwog, wie doch alles auf die rechte Fundamentierung ankomme, einerlei wie der Grund beschaffen sei.

Auch das *συμπίπτειν* ist gewiß minder ursprünglich als das bloße *πίπτειν*, und ganz deutlich ist die Korrektur, die von einem großen Riß spricht; denn daß „das Fallen groß war", ist eine vulgäre Ausdrucksweise. Nur das *φρόνιμος* und *μωρός* des Matth. kann für Q nicht in Anspruch genommen werden; denn *μωρός* ist ausschließliches Eigentum des Matth. in den Evv. (es steht bei ihm 7mal, bei den andern nie), und auch *φρόνιμος* steht 7mal bei ihm (bei Mark. nie, bei Luk. 2mal).

Sehr wichtig ist, daß Matth. 7, 28 und 8, 5 bei Luk. 7, 1 eine Parallele haben; denn daraus folgt mit Sicherheit, daß auch in Q große Teile der Bergpredigt zusammengestanden haben und daß darauf die Heilungsgeschichte in Kapernaum folgte. Aber die Form der Aussage haben beide geändert; denn *ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν* ist ein oft wiederholter Ausdruck des Matth. (s. 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1), und der hinzugefügte Genit. abs. (*εἰσελθόντος αὐτοῦ*) zeigt ebenfalls den sekundären Charakter des Matthäustextes an dieser Stelle. Der Lukastext aber erweist sich durch das *ἐπειδή* als sekundär (es steht bei Matth., Mark. und Joh. niemals, bei Luk. aber [Ev. und Act.] 5mal), sowie durch das *πάντα τὰ ῥήματα* (es steht bei Matth., Mark., Joh. niemals, bei Luk. aber noch 3mal). Also muß man leider darauf verzichten, hier den ursprünglichen Wortlaut vor den Worten *εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ* herzustellen.

Matth. 8, 5: *Εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναοὺμ προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος παρακαλῶν αὐτὸν* (6) *καὶ λέγων· κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος.* (7) *λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν.* (8) *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη· κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς· ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου.* (9) *καὶ γὰρ ἐγὼ ἄν-*

Luk. 7, 1—10. . . . *εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ.* (2) *ἑκατοντάρχου δέ τινος δοῦλος κακῶς ἔχων ἤμελλεν τελευτᾶν, ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος.* (3) *ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων, ἐρωτῶν αὐτὸν ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ.* (4) *οἱ δὲ παραγενόμενοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν παρεκάλουν αὐτὸν σπουδαίως, λέγοντες ὅτι ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο.* (5) *ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ τὴν*

θρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ᾿ ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ. (10) ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον.

(13) καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ· ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι· καὶ ἰάθη ὁ παῖς ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.

συναγωγὴν αὐτὸς ᾠκοδόμησεν ἡμῖν. (6) ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς. ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας, ἔπεμψεν φίλους ὁ ἑκατοντάρχης λέγων αὐτῷ· κύριε, μὴ σκύλλου· οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς· (7) διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρὸς σὲ ἐλθεῖν· ἀλλὰ εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήτω ὁ παῖς μου. (8) καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν τασσόμενος, ἔχων ὑπ᾿ ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ. (9) ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν αὐτόν, καὶ στραφεὶς τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν· λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον.

(10) καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθέντες εὗρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα.

Wenn irgendwo, so ist in dieser Perikope deutlich, daß, was Luk. anders als Matth. hat oder über ihn hinaus, nicht aus Q stammt, daß also Matth. die Quelle ursprünglicher wiedergibt. Die beiden Gesandtschaften an Jesus (statt daß der Hauptmann selbst kommt) sind späterer Zusatz. Das geht schlagend 1. daraus hervor, daß die lange Rede, die nach Luk. angeblich die Freunde halten, schlechterdings nur in den Mund des Hauptmanns selbst paßt, 2. daß auch bei Joh. (4, 46ff.) der Hauptmann [der *βασιλικός*] selbst kommt. Eine Untersuchung darüber, was dem Luk. in dem, was er allein bringt, etwa überliefert war und was er

selbst hinzugetan hat, ist unter solchen Umständen unnötig. Bemerkt sei nur, daß *ἔντιμος* (v. 2), *οἱ παραγενόμενοι* (v. 4), *σπουδαίως* (v. 4), *μακρὰν ἀπέχειν* (v. 6), *διό* (v. 7), *ἀξιοῦν* (v. 7), das Pass. *τάσσεσθαι* (v. 8) in den Evangelien ausschließlich lukanisch sind (nur *διό* kommt einmal bei Matth. vor), und ferner daß es dem Stil des Luk. entspricht, die Objekte zu ergänzen (vgl. Matth. v. 10 und Luk. v. 9), ebenso *τὶς* hinzuzusetzen (vgl. Matth. v. 5 und Luk. v. 2). Auch *διασώζειν* kann als ein lukanisches Wort in Anspruch genommen werden, sowie der Wechsel *ἀπέστειλεν* (v. 3) und *ἔπεμψεν* (v. 6) und das pleonastische *στραφείς* (v. 9). Daß Matth. den in Q überlieferten Text geändert hat (man beachte das für Q so charakteristische *ἐγώ* in v. 7 und anderes), läßt sich nicht nachweisen; schimmert doch dieser Text bei Luk. auch in dem gänzlich umgestalteten Anfang der Erzählung noch immer durch (s. auch *παῖς* Luk. v. 7 > *δοῦλος* v. 2). Also ist auch *τοῖς ἀκολουθοῦσιν* (> *τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ*) ursprünglich, wahrscheinlich auch das *ἀμήν*. Zu dem bei Luk. in Vers 6 stehenden *μὴ σκύλλου* ist Luk. 8, 49 (Mark. 5, 35) zu vergleichen. Ganz verschieden ist bei Matth. und Luk. der Schlußvers gestaltet. Ich glaube die kühne Hypothese später rechtfertigen zu können, daß er überhaupt nicht in Q gestanden hat. Hier nur so viel, daß Matth. 8, 13 ganz wie c. 15, 28 lautet (kananäisches Weib), während Luk. den Schluß in konventioneller Form summarisch abmacht.

Matth. 8, 11: *Λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν·* (12) *οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται* [*ἐξελεύσονται*] *εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.*

Luk. 13, 28. 29: *ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅταν ὄψεσθε Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντας τοὺς προφήτας ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω.* (29) *καὶ ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ* [*ἀπὸ*] *βορρᾶ καὶ νότου, καὶ ἀνακλιθήσονται ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.*

Stellt man die Fassung des Spruches bei Matth. als die Reihe 1 2^a 2^b 2^c 3 4 dar, so bietet Luk. die Reihenfolge 4 2^b

2c 3 1 2a 2c. Die Voranstellung von 4 bei ihm erweist sich als falsch, denn das *ἐκεῖ* ist nun ohne Beziehung (auf 13, 27 bezieht es sich nicht); also ist 4 nach 3 zu belassen (im Matth.); 2c (*ἐν τῇ βασιλείᾳ τ. ϑ.*) steht bei Luk. zweimal und zeigt schon dadurch, daß 2abc zusammengehören, daß also 2a (*καὶ ἀνακλιϑήσονται*) an den Anfang gehört, dann aber auch 1. Also ist die Reihenfolge bei Matth. die ursprüngliche. Die Änderung ist durch die unbegreifliche Voranstellung von 4 (*ἐκεῖ κτλ.*) veranlaßt. Sie verlangte weitere Umstellungen und auch die Einschiebung des *ὄψεσϑε* (so daß der Gedanke nun an den reichen Mann in der Hölle erinnert). *Πάντας τοὺς προφήτας* ist auch sekundär; auch *ὄψεσϑε* mit doppeltem Accus. ist lukanisch. Ist bei Matth. *ἐξελεύσονται* zu lesen, wie wahrscheinlich, so ist das die Übersetzung des aramäischen Passivums [N'phaq] zu Appeq (*ἐκβάλλειν*), s. Wellhausen; aber Luk. hat nicht das aramäische Wort neu und besser übersetzt, sondern das nach griechischer Auffassung schlecht gewählte *ἐξελεύσονται* in *ἐκβαλλομένους* verwandelt. Die Phrase *εἰς τ. σκότος τ. ἐξώτερον* kommt im N. T. nur bei Matth. vor, bei ihm aber dreimal (s. c. 22, 13; 25, 30). Sie wird auch hier von ihm eingesetzt sein und wahrscheinlich auch das *πολλοί* am Anfang (sonst setzt Luk. nicht selten Subjekte zu subjektlosen Verben). Dagegen gehört der Borras und Notos sicher dem Hellenen an.

[Matth. 10, 7: *πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*].	[Luk. 9, 2: *ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ ϑεοῦ καὶ ἰᾶσϑαι*].
(12) *εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπάσασϑε αὐτήν·* (13) *καὶ ἐὰν μὲν ᾖ ἡ οἰκία ἀξία, ἐλϑάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν· ἐὰν δὲ μὴ ᾖ ἀξία, ἡ εἰρήνη ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω.*	(10, 5): *εἰς ἣν δ' ἂν εἰσέλϑητε οἰκίαν, πρῶτον λέγετε· εἰρήνη, τῷ οἴκῳ τούτῳ.* (6) *καὶ ἐὰν ᾖ ἐκεῖ υἱὸς εἰρήνης, ἐπαναπαήσεται ἐπ' αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν· εἰ δὲ μήγε, ἐφ' ὑμᾶς ἀνακάμψει.*
(24) *οὐκ ἔστιν μαϑητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ.* (25) *ἀρκετὸν τῷ μαϑητῇ, ἵνα*	(6, 40): *οὐκ ἔστιν μαϑητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον· κατηρτισμένος δὲ πᾶς ἔσται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ.*

γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ, καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ.

Luk. hat (zu Matth. 10, 7) die direkte Rede in Erzählung umgesetzt. Die Worte *καὶ ἰᾶσθαι* sind ein lukanischer Zusatz, der sich daraus erklärt, daß nach Luk. die Heilungstätigkeit Jesu die Hauptsache ist. Auch die Aussendung der Jünger betont Luk. gern, und daß das Reich der Inhalt der Predigt ist, ist gegenüber der Ankündigung „*ἤγγικεν*“ das Spätere. Ob aber dieser Satz überhaupt zu Q gerechnet werden darf, ist sehr fraglich.

Die relativische Anknüpfung (Luk. 10, 5) ist bei Luk. sehr häufig und gehört zu den Eigentümlichkeiten seines Stils gegenüber den anderen Evangelisten, bei denen das selten ist. *Εἰσέλθητε* neben *εἰσερχόμενοι* ist eine grammatische Verbesserung. *Ἀσπάζεσθαι* hat Luk. auch zu Matth. 5, 47 vermieden; er nimmt dafür aus dem Folgenden den Gruß selbst heraus. Unzweifelhaft ist es auch eine spätere Reflexion, die an Stelle der Würdigkeit des ganzen Hauses einen einzelnen Würdigen im Hause setzt. Luk. schreibt auch Söhne des Lichts (16, 8), dieses Äons (l. c. u. 20, 34), des Trostes (Act. 4, 36), der Auferstehung (Luk. 20, 36). Das findet sich bei Matth. nicht. *Ἄξιος*, absolut gebraucht, findet sich auch Matth. 10, 11 u. 22, 8; Luk. hat es (sprachlich mit Recht) vermieden. Das *ἐπαναπαήσεται* (f. *ἐλθάτω ἐπ᾽ αὐτήν*) findet sich im N. T. nur noch Röm. 2, 17 und zeigt durch die doppelte Präposition, daß es der einfachen Sprache der Quelle fremd ist. Luk. bietet *εἰ* für *ἐάν*, wie oben zu Matth. 5, 46. 47 (*εἰ* ist in Q selten). Das mediale *ἐπιστρέφεσθαι* hat Luk. im Ev. und den Act. vermieden (s. dagegen Matth. 9, 22; Mark. 5, 30; 8, 33; Joh. 21, 20); es war wohl vulgär.

Bei Matth. 10, 24 f. scheint mir Luk. den Herrn und Sklaven weggelassen zu haben, weil es neben Lehrer uud Schüler überflüssig ist und fast trivial klingt. Daß auch die zweite Hälfte des Verses bei Luk. aus derselben Quelle wie Matth. geflossen ist, zeigt das *ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ*. Dann aber ist es unmöglich, mit Wellhausen hier eine schlechte Übersetzung aus dem Aramäischen anzunehmen und *πᾶς* adverbial (= vollkommen) zu fassen. *Πᾶς* hat Luk. öfters eingeschoben, und der Grund, warum er hier so stark geändert hat, ist doch leicht ersichtlich.

Der Vers 25 bei Matth. (d. h. in der Quelle) lautete, als ob jeder Schüler unschwer wie der Lehrer werden könnte; diesen Schein wollte Luk. in etwas pedantischer Absicht zerstören. Auch das *κατηρτισμένος*, welches sonst in den Evv. nicht vorkommt, wohl aber bei Paulus (Röm. 9, 22; I. Kor. 1, 10; II. Kor. 13, 11. vgl. Hebr. 11, 3), zeigt den nicht vulgären Stil, also den Stil des Lukas. *Ἀρκετόν* kommt bei Matth. noch einmal vor (6, 34), sonst im N. T. überhaupt nicht (6, 34 ist wahrscheinlich auch aus Q, aber bei Luk. fehlt eine Parallele). Der Matthäustext zeigt hier keine sekundären Spuren. Auch das *ἤγγικεν* in Vers 7 wird ursprünglich sein. Luk. konnte es bei seinem Referate nicht wohl einfügen (s. o.).

Matth. 10, 27: *ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ, εἴπατε ἐν τῷ φωτί· καὶ ὃ εἰς τὸ οὖς ἀκούετε, κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωμάτων.* (28) *καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ.* (29) *οὐχὶ δύο στρουθία ἀσσαρίου πωλεῖται; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν.* (30) *ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσίν.* (31) *μὴ οὖν φοβεῖσθε· πολλῶν στρουθίων διαφέρετε ὑμεῖς.* (32) *πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσω κἀγὼ ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* (33) *ὅστις δὲ ἀρνήσηταί με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι κἀγὼ αὐτὸν ἔμπροσθεν τοῦ πα-*

Luk. 12, 3: *ὅσα ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε, ἐν τῷ φωτὶ ἀκουσθήσεται, καὶ ὃ πρὸς τὸ οὖς ἐλαλήσατε ἐν τοῖς ταμείοις, κηρυχθήσεται ἐπὶ τῶν δωμάτων.* (4) *λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου, μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα καὶ μετὰ ταῦτα μὴ ἐχόντων περισσότερόν τι ποιῆσαι·* (5) *ὑποδείξω δὲ ὑμῖν τίνα φοβηθῆτε· φοβήθητε τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι ἔχοντα ἐξουσίαν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν· ναί, λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε.* (6) *οὐχὶ πέντε στρουθία πωλοῦνται ἀσσαρίων δύο; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐκ ἔστιν ἐπιλελησμένον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.* (7) *ἀλλὰ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς ὑμῶν πᾶσαι ἠρίθμηνται. μὴ φοβεῖσθε· πολλῶν στρουθίων διαφέρετε.* (8) *λέγω δὲ ὑμῖν, πᾶς ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτῷ*

τρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.	ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ. (9) ὁ δὲ ἀρνησάμενός με ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων ἀπαρνηθήσεται ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ.

Wellhausen erkennt zu Matth. v. 27 an, daß Luk. hier sekundär ist. Wahrscheinlich wollte er Jesum nicht als Geheimlehrer erscheinen lassen. — Da er *εἴπατε* schon in den Vordersatz genommen hatte, schrieb er im Nachsatz *ἀκουσθήσεται*, und nun mußte er wiederum das *ἀκούετε* ändern und dafür *ἐλαλήσατε* schreiben. Aber das *ἀκούειν* war auch in der Verbindung *εἰς τὸ οὖς* vulgär und anstößig; Luk. schreibt: *λαλεῖν πρὸς τὸ οὖς*, das ist korrekter. Korrekter ist auch *ὅσα* als *ὅ*. *Κηρύξατε* wurde schließlich in *κηρυχθήσεται* geändert parallel zu *ἀκουσθήσεται*. Endlich: der Gegensatz „Ohr und Dach" war dem Hellenen zu grotesk; er milderte ihn durch das eingeschobene: „in den Gemächern".

Bei Matth. v. 28 ist das *λέγω ὑμῖν τοῖς φίλοις μου* des Lukas schwerlich ursprünglich. Luk. hat den mangelnden Zusammenhang der beiden Verse empfunden und macht daher einen neuen Ansatz; außerdem ist „*φίλοι*" lukanisch-johanneisch. *Μὴ φοβηθῆτε* ist feiner als *μὴ φοβεῖσθε* (zu Matth. v. 31 hat Luk. das Präsens stehen gelassen). Luk. spricht nicht vom Töten der Seele; warum nicht, ist nicht deutlich (auch v. 5 läßt er die Seele fort). Ich vermute, daß dem Hellenen das Töten der Seele ein Ungedanke war (das *περισσότερόν τι* verrät übrigens den luk. Stil). Das *ὑποδείξω* des Luk. kann ursprünglich sein, braucht es aber nicht zu sein (s. z. Matth. 7, 24); es steht für das griechisch inkorrekte *μᾶλλον*. Das *ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ* ist ungriechisch; Luk. setzte dafür *ἐμβαλεῖν εἰς*. Luk. weist durch die Wiederholung des *λέγω* und *φοβήθητε* am Schluß des Verses noch einmal auf seine Bedeutung hin. Ursprünglich ist das natürlich nicht.

Rätselhaft sind die Varianten 2 Sperlinge für einen Heller, 5 Sperlinge für 2 Heller (v. 29[a]). Sind die Sperlinge billiger geworden? Bei v. 29[b] wird niemand zweifeln, daß Matth. den ursprünglichen Text hat. Das zeigt sich auch an der Form: das *ἐνώπιον* ist dem Luk. unter den Synoptikern eigentümlich; es findet sich bei Matth. und Mark. nicht, und *οὐκ ἔστιν ἐπι-*

λελησμ. ist Literatur-Griechisch. Nur *πατὴρ ὑμῶν* für *θεός* (s. z. Matth. 6, 26) wird bei Matth. sekundär sein.

Zu Matth. v. 30 ist die Wortstellung bei Luk. grammatisch korrekter, aber dem Sinne nach ist Matth. treffender, also ursprünglicher, und *ἠρίθμηνται* ist natürlich Korrektur zu *ἠριθμημέναι εἰσίν*. *Ἀλλά* ist für das schwächere *δέ* von Luk. eingesetzt.

Zu Matth. v. 31 wird Wellhausen recht haben, daß hier eine falsche Übersetzung vorliegt (*πολλῶν* statt *πολλῷ*), aber der Fehler ist schon in Q gemacht, da auch Luk. diesen Text bietet. Das Subjekt-Pronomen (*ὑμεῖς*) läßt Luk. weg wie so oft. Das *οὖν* bei Matth. ist zweifelhaft.

Zu Matth. 32f.: wieder markiert Luk. den neuen Gedanken durch *λέγω δὲ ὑμῖν*. Der Menschensohn, den er in v. 32 bringt, kann nicht ursprünglich sein; denn v. 33 hat auch Luk. (wie Matth. an beiden Stellen) das „ich". Aber *ἔμπροσθεν τ. ἀγγέλων* ist sicher ursprünglich (s. Mark. 8, 38), und von hier aus wird es noch einmal wahrscheinlich, daß Matth. öfters „meinen Vater im Himmel", „den Vater im Himmel" eingesetzt hat. In v. 33 ist sowohl das Partizip *ὁ ἀρνησάμενος* als auch das *ἐνώπιον* und das *ἀπαρνηθήσεται* (für *ἀρνήσομαι κἀγὼ αὐτόν*) lukanisch (Luk. braucht das Passiv. häufiger als die anderen Evangelisten).

Matth. 10, 34: *μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν.* (35) *ἦλθον γὰρ διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς μητρὸς αὐτῆς καὶ νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς.* [(37) *ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος· καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος*].

Luk. 12, 51: *δοκεῖτε ὅτι εἰρήνην παρεγενόμην δοῦναι ἐν τῇ γῇ; οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἢ διαμερισμόν.* (53) *διαμερισθήσονται πατὴρ ἐπὶ υἱῷ καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρί, μήτηρ ἐπὶ θυγατέρα καὶ θυγάτηρ ἐπὶ τὴν μητέρα, πενθερὰ ἐπὶ τὴν νύμφην αὐτῆς καὶ νύμφη ἐπὶ τὴν πενθεράν.* [(14, 26) *εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφάς, ἔτι τε καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής*].

(38) καὶ ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος.	(14, 27) ὅστις οὐ βαστάζει τὸν σταυρὸν ἑαυτοῦ καὶ ἔρχεται ὀπίσω μου, οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής.
(39) ὁ εὑρὼν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ εὑρήσει αὐτήν.	(17, 33) ὃς ἐὰν ζητήσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ περιποιήσασθαι ἀπολέσει αὐτήν, ὃς δ' ἂν ἀπολέσει ζωογονήσει αὐτήν.
(40) ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με.	(10, 16) ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με.

Auch zu Matth. v. 34 findet sich bei Luk. wieder das *λέγω ὑμῖν. Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον* steht auch Matth. 5, 17; *δοκεῖτε* findet sich in Q Matth. 24, 44 = Luk. 12, 44; doch ist die Zugehörigkeit des Verses zu Q nicht zweifellos. Da aber hier Luk. die Frageform hat, die er sonst öfters getilgt hat, ist für ihn zu entscheiden. Das *εἰρήνην δοῦναι ἐν τ. γῇ* ist gewiß eine stilistische Verbesserung, *παρεγενόμην* ist gewählter als *ἦλθον*, desgleichen *διαμερισμόν* (nur hier im NT.) für *μάχαιραν*, endlich ist auch die Wortstellung bei Luk. künstlicher. Dasselbe gilt von Matth. 35 = Luk. 53: der *διαμερισμός* veranlaßte es, statt *ἦλθον διχάσαι* (das Wort fehlt in der LXX und mag dem Luk. auch anstößig gewesen sein) vielmehr *διαμερισθήσονται* zu schreiben; *πατὴρ ἐπὶ υἱῷ καὶ υἱὸς ἐπὶ πατρὶ* ist korrekter als das ungelenke *ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*. Demgemäß wiederholte Luk. auch das „Mutter und Tochter" und „Schwieger und Schnur".

Über das Verhältnis von Matth. v. 37 zu Luk. 14, 26 läßt sich schwer ein Urteil gewinnen. Man kann es bezweifeln, ob hier Q die gemeinsame Quelle ist, so gewiß letztlich eine solche zugrunde liegt. Wahrscheinlich ist, daß Luk. von Mark. 10, 29 stark beeinflußt ist, daß das *μισεῖν* und ebenso das *ἔτι τε καὶ* (*τε* ist lukanisch) auf seine Rechnung kommt, daß er den Schluß des Verses nach dem folgenden gebildet hat, und daß Matth. den unveränderten Text von Q bietet. (Das möchte ich auch für v. 36 annehmen, der oben nicht abgedruckt ist: *καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου* [s. *ἄνθρωπος* in v. 35] *οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ*. Luk.

ließ diese Worte ganz fort, weil sie ihm nach v. 35 ganz überflüssig schienen).

Der Spruch Matth. v. 38 steht je 2mal bei Matth. und Luk. und einmal bei Mark. Die oben abgedruckten Fassungen haben eine Quelle, da sie beide negativ sind, während die drei anderen mit *εἴ τις θέλει* beginnen. Die ursprüngliche Form der negativen Fassung steht wiederum bei Matth: er schreibt *ὅς*, Luk. besser griechisch *ὅστις*, er spricht von einem „Nehmen" des Kreuzes, Luk. von einem „Tragen" („Nehmen" soll natürlich auch = „Tragen" sein). Matth. schreibt pleonastisch (semitisch) *ἀκολουθεῖν ὀπίσω*, Luk. korrigiert das in *ἔρχεσθαι ὀπίσω*. Für *οὐκ ἔστιν μου ἄξιος* schreibt Luk. konstant: *οὐ δύναται εἶναί μου μαθητής*. Man versteht, wie dieses für jenes, nicht aber wie jenes für dieses gesetzt worden ist (über die Vermeidung des *ἄξιος* bei Luk. s. zu Matth. 10, 13).

Der Spruch Matth. 10, 39 ist der eine von den beiden Sprüchen Jesu, die sich in allen vier Evangelien finden (bei Matth. und Luk. 2mal). Matth. 16, 25 und Luk. 9, 26 ist aus Mark. 8, 35 geflossen; also stammten Matth. 10, 39 und Luk. 17, 33 aus Q (in allen sechs Fassungen findet sich der Ausdruck *ἀπολλύειν τὴν ψυχήν*).

Luk. bringt die in den Evangelien sonst fehlenden Worte *περιποιεῖσθαι* (aber s. Act. 20, 28; I Tim. 3, 13) und *ζωογονεῖν* (aber s. Act. 7, 19 und I Tim. 6, 13); sie sind zweifelsohne sekundär; dem Sinne nach sind sie mit *σώζειν* bzw. aram. „achi" identisch (s. Wellhausen). Auch das *ζητήσῃ* des Luk. ist sehr verdächtig, denn auch zu Matth. 7, 13 (Luk. 13, 24) hat er ein *ζητήσουσιν* eingeschoben. Den Ausdruck *τὴν ψυχὴν εὑρεῖν* hat Luk. augenscheinlich als nicht genügend verständlich beurteilt; auch Johannes hat ihn (12, 25) durch *φιλεῖν τὴν ψυχήν* ersetzt. Auffallend ist nur, daß Matth. in diesem Verse das Partiz. hat und Luk. das Verbum finit. (mit *ὃς ἐάν*); sonst ist es fast immer umgekehrt. Lukas war wahrscheinlich durch seine frühere Fassung (in c. 9, 24, nach Markus) beeinflußt. *Ἕνεκεν ἐμοῦ* ist Zusatz des Matth. (aus Mark.).

Matth. 10, 40: Die zweite Hälfte dieses Spruchs ist das andere Wort Jesu, das sich in allen vier Evangelien findet. Bei Mark. stand (9, 37) das Wort von dem aufzunehmenden Kinde (in welchem Jesus selbst aufgenommen wird) und schloß: *καὶ*

ὃς ἂν ἐμὲ δέχηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με. Hieraus ist Matth. 18, 5 geflossen (aber ohne die 2. Hälfte) und Luk. 9, 48: καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέξηται, δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με. An den drei anderen Stellen (den beiden oben abgedruckten und Joh. 13, 20: ὁ λαμβάνων ἄν τινα πέμψω ἐμὲ λαμβάνει, ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με) handelt es sich um die Aufnahme der Evangelisten Jesu. Die Übereinstimmung von Matth. und Joh. in diesem Spruche (Matth. δέχεσθαι und ἀποστεῖλαι, Joh. λαμβάνειν und πέμψαι — das sind echte Übersetzungsvarianten) legt die Annahme nahe, daß Luk. willkürlich geändert und erweitert hat. Das Motiv ist aus der leisen Abänderung bei Joh. klar. Bei Matth. (Q) handelt es sich um die wirkliche Aufnahme der direkten Apostel Jesu. Daran konnte man in späterer Zeit (und namentlich in der Diaspora) nicht denken. Darum schreibt Joh.: ὁ λαμβάνων ἄν τινα πέμψω, und Lukas verändert die „Aufnahme“ in das „Hören“ (im Sinne von Gehorchen), bzw. in das Gegenteil, das „Unwirksam machen“. Zu ἀθετεῖν bei Luk. s. I Thess. 4, 8: ὁ ἀθετῶν οὐκ ἄνθρωπον ἀθετεῖ ἀλλὰ τὸν θεόν (und Luk. 7, 30: τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν); zum Gedanken bei Luk. s. Act. 9, 4: Σαούλ, τί με διώκεις; Also zeigt sich auch in den zuletzt behandelten Versen fast durchweg, daß der Lukastext sekundär ist, wenn es auch fraglich bleiben muß um des starken Unterschieds von Matth. 10, 40 und Luk. 10, 16 willen, ob dieser besonders stark verbreitete Spruch überhaupt in Q gestanden hat.

Matth. 11, 2: Ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ·	Luk. 7, 18. 19: καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάννει οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων. καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης ἔπεμψεν πρὸς τὸν κύριον λέγων·

Daß Johannes gefangen genommen worden, hatte Luk. c. 3, 20 gesagt, brauchte es also nicht zu wiederholen; in Q muß es gestanden haben; also ist ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ des Matth. ursprünglich: „Die Werke hören“ ist ein ungelenker Ausdruck; die Phrase des Luk. dagegen ist konventionell; ebenso macht das πέμψαι διά einen ursprünglicheren Eindruck als das in den

Evv. formelhafte *προσκαλεσάμενος* (*ἔπεμψεν*). Endlich ist die Einschiebung von *τινὲς* und *ὁ κύριος* lukanisch, und die Wiederholung des Namens Johannes zeigt, daß die Fassung in v. 18 nicht ursprünglich ist. Also hat Matth. den Text von Q bewahrt.

Matth. 17,20b: *Ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται.*

Luk. 17, 6: *εἰ ἔχετε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐλέγετε ἂν τῇ συκαμίνῳ [ταύτῃ]· ἐκριζώθητι καὶ φυτεύθητι ἐν τῇ θαλάσσῃ· καὶ ὑπήκουσεν ἂν ὑμῖν.*

Luk. hat *εἰ* für *ἐάν* geschrieben wie öfters. Die Ausleger erkennen an, daß Luk. den Feigenbaum für den Berg eingesetzt hat — ein Nachhall der ausgelassenen Verfluchung des Feigenbaumes.

Matth. 18, 12: *τί ὑμῖν δοκεῖ; ἐὰν γένηταί τινι ἀνθρώπῳ ἑκατὸν πρόβατα καὶ πλανηθῇ ἓν ἐξ αὐτῶν, οὐχὶ ἀφήσει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐπὶ τὰ ὄρη καὶ πορευθεὶς ζητεῖ τὸ πλανώμενον;* (13) *καὶ ἐὰν γένηται εὑρεῖν αὐτό, ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι χαίρει ἐπ' αὐτῷ μᾶλλον ἢ ἐπὶ τοῖς ἐνενήκοντα ἐννέα τοῖς μὴ πεπλανημένοις.*

Luk. 15, 4: *τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν ἔχων ἑκατὸν πρόβατα καὶ ἀπολέσας ἐξ αὐτῶν ἓν οὐ καταλείπει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ πορεύεται ἐπὶ τὸ ἀπολωλὸς ἕως εὕρῃ αὐτό;* (5) *καὶ εὑρὼν ἐπιτίθησιν ἐπὶ τοὺς ὤμους αὐτοῦ χαίρων,* (6) *καὶ ἐλθὼν εἰς τὸν οἶκον συνκαλεῖ τοὺς φίλους καὶ τοὺς γείτονας, λέγων αὐτοῖς· συνχάρητέ μοι, ὅτι εὗρον τὸ πρόβατόν μου τὸ ἀπολωλός.* (7) *λέγω ὑμῖν ὅτι οὕτως χαρὰ ἔσται ἐν τῷ οὐρανῷ ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι ἢ ἐπὶ ἐνενήκοντα ἐννέα δικαίοις, οἵτινες οὐ χρείαν ἔχουσιν μετανοίας.*

Matth. hat die Frage erst im Nachsatz; Luk. macht durch Partizipialkonstruktion, wie öfters, einen Fragesatz. Jenes ist das Ursprüngliche, ebenso wie das ungelenke *γίνεσθαι* (Luk. *ἔχειν*). Das *ἐξ ὑμῶν* des Luk. ist nicht am Platze. *Ἀπολέσας*

schreibt Luk. für *πλανηθῇ*, um den Subjektswechsel, den er bei seiner Konstruktion nicht brauchen konnte, zu vermeiden. *Ἀφήσει* ist ebenfalls ungelenk, *καταλείπει* ist verständliche Korrektur. *Ἐπὶ τὰ ὄρη* und *ἐν τῇ ἐρήμῳ* könnte man als Übersetzungsvarianten beurteilen, wenn es sonst wahrscheinlich wäre, daß Luk. das aramäische Original von Q gekannt hätte. Luk. setzte das Allgemeinere für das Spezielle ein. Er schreibt ferner *τὸ ἀπολωλός*, weil er *ἀπολέσας* geschrieben hatte; Matth. bietet *τὸ πλανώμενον* (nach dem *πλανηθῇ* des Textes). *Πορεύεται ἐπὶ τό* ist gut griechisch für *πορευθεὶς ζητεῖ*. Für das ungriechische *ἐὰν γένηται εὑρεῖν* liest man bei Luk. korrekt *εὑρών*. Also ist er hier überall der Sekundäre.

Luk. v. 6 und schon der Hauptteil von v. 5 hat bei Matth. keine Parallele, sie können in Q gestanden und Matth. kann sie weggelassen haben, weil sie nur ausmalen; aber Sicherheit hat man nicht. *Συνκαλεῖν* findet sich im N.T. 8mal, darunter 7mal bei Luk., auch die „Nachbarn" (Luk. 14, 12; 15, 9) und „Freunde" muten etwas lukanisch an; *συνχαίρειν* ist in den Evv. ausschließlich lukanisch (c. 1, 58; 15, 9), und *τὸ ἀπολωλός* kann in Q nicht gestanden haben, da es im vorhergehenden auf Korrektur des Lukas beruht.

Matth. v. 13: Hier ist das *λέγω ὑμῖν*, welches auch Luk. v. 7 steht, wichtig, weil es zeigt, daß auch Q diese Versicherung schon bot, woraus aber nicht folgt, daß sie überall ursprünglich ist, wo Matth. oder Lukas sie bieten. Matth. sagt aus, daß der Besitzer sich mehr über das e i n e Schaf freut als über die 99 nicht verirrten; Lukas gibt die Nutzanwendung und interpoliert die Buße (s. zu Luk. 17, 3. 4 = Matth. 18, 21. 22). Was das Ursprüngliche ist, darüber ist ein Zweifel nicht möglich. Also hat auch hier Matth. den alten Text.

Matth. 18, 15: *Ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου, ὕπαγε ἔλεγξον αὐτὸν μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου. ἐάν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου.*	Luk. 17, 3: *ἐὰν ἁμάρτῃ ὁ ἀδελφός σου, ἐπιτίμησον αὐτῷ, καὶ ἐὰν μετανοήσῃ, ἄφες αὐτῷ.* (4) *καὶ ἐὰν ἑπτάκις τῆς ἡμέρας ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ καὶ ἑπτάκις ἐπιστρέψῃ πρὸς σὲ λέγων· μετανοῶ, ἀφήσεις αὐτῷ.*
(21) *τότε προσελθὼν ὁ*	

Πέτρος εἶπεν αὐτῷ· κύριε, ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις; (22) λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· οὐ λέγω σοι ἕως ἑπτάκις, ἀλλὰ ἕως ἑβδομηκοντάκις ἑπτά.

Der Text bei Luk. scheint auf den ersten Blick, weil der kürzere, auch der ursprüngliche; in Wahrheit ist er teilweise der längere und beruht auf einer Vermischung. Er ist der längere; denn nur er bietet *τῆς ἡμέρας* und die Buße (ganz wie c. 15, 7), wovon bei Matth. v. 21 f. nicht die Rede ist. Die Buße ist dem Luk. augenscheinlich die Hauptsache, Matth. aber (bzw. Q) denkt zwar nicht bei den Sünden überhaupt, wohl aber bei den Beleidigungen an unbedingte Vergebung. Diese beiden Fälle hat Luk. vermengt. Aber auch Matth. ist hier nicht ursprünglich; denn seine Fassung von v. 15 ist schon durch den Inhalt der folgenden Verse (16 u. 17) bestimmt. Der Text muß gelautet haben: *ἐὰν ἁμαρτήσῃ* [*ἁμάρτῃ* ist grammatische Verbesserung des Lukas] *ὁ ἀδελφός σου, ἔλεγξον αὐτόν* [*ὕπαγε* gehört vielleicht dem Stil des Matth. an; das seltene *ἔλεγξον* ist gewiß ursprünglicher als das häufige *ἐπιτίμησον*]. So aber ist der Spruch unvollständig; also ist der folgende Satz: *ἐάν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου*, nicht zu missen.

Ganz unabhängig von diesem Spruch ist der andere Matth. v. 21. 22, den Luk. vermengt hat. Seine Ursprünglichkeit — doch mag der Petrus sekundär sein — geht schon aus dem ganz ungriechischen Satzbau hervor und dem ebenso ungriechischen *ἕως* und dem *ἑπτά* am Schluß (für *ἑπτάκις*). Das „77mal" war dem Luk. wohl zu seltsam.

Matth. 19, 28: *ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι . . . καθίσεσθε ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ.*

Luk. 22, 28. 30: *ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ᾽ ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου . . . καὶ καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ.*

Daß die Einleitung bei Matth. ursprünglicher ist, ist klar; außerdem kommt *διαμένειν* in den Evv. nur noch einmal bei

Luk. vor (1, 22), und der Plural *πειρασμοί* findet sich in den Evv. sonst überhaupt nicht, wohl aber Act. 20, 19. Das Übrige ist identisch; die Zwölfzahl ist an beiden Stellen beizubehalten.

Matth. 23, 4: *Δεσμεύουσιν δὲ φορτία βαρέα καὶ ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τοὺς ὤμους τῶν ἀνθρώπων, αὐτοὶ δὲ τῷ δακτύλῳ αὐτῶν οὐ θέλουσιν κινῆσαι αὐτά.*	Luk. 11, 46: *καὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς οὐαί· φορτίζετε τοὺς ἀνθρώπους φορτία δυσβάστακτα, καὶ αὐτοὶ ἑνὶ τῶν δακτύλων ὑμῶν οὐ προσψαύετε τοῖς φορτίοις.*
(13) *οὐαὶ δὲ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων· ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν.*	11, 52: *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς, ὅτι ἤρατε [ἔχετε] τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως· αὐτοὶ οὐκ εἰσήλθατε καὶ τοὺς εἰσερχομένους ἐκωλύσατε.*
(23) *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον καὶ τὸ κύμινον, καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν. ταῦτα δὲ ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ ἀφεῖναι.*	11, 42: *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον καὶ πᾶν λάχανον, καὶ παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ. [ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ παρεῖναι].*
(25) *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀκρασίας.*[1]).	11, 39: *νῦν ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε, τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας.*

1) Matth. v. 26 und Luk. v. 41 sind nicht ohne Verbindung, lassen sich aber nur schwer vergleichen. Zunächst hat 41a (*οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησεν;*) überhaupt keine Parallele in v. 26; ebensowenig die Anrede in v. 26: *Φαρισαῖε τυφλέ.* Ob die Worte *καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου* und *πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην* auf eine aramäische Quelle zurückgehen (Vertauschung von „dakki“ und „zakki“), ist zweifelhaft. Wirklich verwandt sind nur *ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτὸς αὐτοῦ καθαρόν* und *καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστιν.* Ist aber hier wirklich eine Quelle benutzt, so hat Matth. den ursprünglicheren Text.

[(27) *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας*].

[11, 44: *οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι ἐστὲ ὡς τὰ μνημεῖα τὰ ἄδηλα, καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ περιπατοῦντες ἐπάνω οὐκ οἴδασιν*].

(29) *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι οἰκοδομεῖτε τοὺς τάφους τῶν προφητῶν καὶ κοσμεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν δικαίων,* (30) *καὶ λέγετε· εἰ ἤμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν, οὐκ ἂν ἤμεθα αὐτῶν κοινωνοὶ ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν.* (31) *ὥστε μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς ὅτι υἱοί ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας.* (32) *καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν.*

11, 47: *οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι οἰκοδομεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν προφητῶν, οἱ δὲ πατέρες ὑμῶν ἀπέκτειναν αὐτούς.* (48) *ἄρα μάρτυρές ἐστε καὶ συνευδοκεῖτε τοῖς ἔργοις τῶν πατέρων ὑμῶν, ὅτι αὐτοὶ μὲν ἀπέκτειναν αὐτούς, ὑμεῖς δὲ οἰκοδομεῖτε.*

(34) *διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς· ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν·* (35) *ὅπως ἔλθῃ ἐφ᾽ ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου, ὃν ἐφονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου.* (36) *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἥξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην.*

11, 49: *διὰ τοῦτο καὶ ἡ Σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους, καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ ἐκδιώξουσιν,* (50) *ἵνα ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν τὸ ἐκχυννόμενον ἀπὸ καταβολῆς κόσμου ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης,* (51) *ἀπὸ αἵματος Ἄβελ ἕως αἵματος Ζαχαρίου τοῦ ἀπολομένου μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου· ναί, λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης.*

Matth. 23, 4: Für das griechisch kaum verständliche *δεσμεύ-*

ειν φορτία hat Luk. φορτίζειν φορτία geschrieben (vgl. bei ihm c. 17, 24: ἀστραπὴ ἀστράπτουσα, Act. 28, 10: τιμαῖς ἐτίμησαν, Act. 4, 17: ἀπειλῇ ἀπειλησώμεθα, Act. 5, 28: παραγγελίᾳ παραγγείλαμεν, Luk. 22, 15: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα, 23, 46: φωνήσας φωνῇ (ebenso Act. 16, 28), 6, 8: ἀναστὰς ἔστη, Act. 5, 4: μένον ἔμενεν, Luk. 2, 8: φυλάσσοντες φυλακάς). Die Konstruktion des φορτίζεν mit doppeltem Acc. ersetzte das ἐπιτιθέασιν. — δυσβάστακτος ist Literatur-Griechisch und lukanisch, s. zu Matth. 6, 20 (Luk. 12, 33). — ἑνὶ τ. δακτ. ist eine deutliche Verbesserung und Verstärkung (für τῷ δακτύλῳ). — προσψαύειν (für κινεῖν) zeigt sich, weil es Kompositum ist, als Korrektur. — Bei Luk. steht dieser Vers schon unter den Wehesprüchen gegen die Gesetzeslehrer, und dies kann richtig sein. Matth. nahm den Vers in eine Schilderung der Pharisäer hinein, die er einer Sonderquelle entnahm, und ordnete dann erst sieben Wehe zusammen. Doch kann es auch anders sein (s. zu Matth. v. 25); augenscheinlich stand in Q ein Teil des Stoffes als Charakteristik der Pharisäer und ein anderer in der Form von Weherufen. — Νομικός findet sich bei Luk. 6mal, bei Mark., Joh. und Paulus nie, bei Matth. einmal [22, 35], aber die Stelle ist unsicher. Das Wort hat also sicher nicht in der Quelle gestanden; Luk. hat es für „Pharisäer" gesetzt, bzw. mit diesem Wort (s. 11, 39. 42. 43) verbunden oder wechseln lassen, vielleicht um seine unkundigen Leser zu erinnern, wer die Pharisäer sind (vgl. Act. 23, 8 f.). Das καί bei Luk. v. 46 ist wohl beizubehalten.

Matth. 23, 13: Die Zusammenstellung von Schriftgelehrten und Pharisäern findet sich auch bei Luk. 4mal (5, 30; 6, 7; 11, 53; 15, 2). Wenn er sie hier gefunden hätte, hätte er sie gewiß gebraucht. Da er aber νομικοί schreibt, ist anzunehmen, daß in Q nur „Pharisäer" stand (s. o. zu v. 4). — ὑποκριταί ist bei Matth. viel häufiger als bei Luk., und zu Matth. 24, 51 hat es Luk. durch ἄπιστοι ersetzt. Ob es an unseren Stellen in Q gestanden hat, läßt sich nicht sicher entscheiden; wahrscheinlich stand in Q: οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις. — Daß „den Schlüssel der Erkenntnis haben" die Korrektur ist und „das Himmelreich zuschließen" das Original, liegt auf der Hand; auch paßt das εἰσέρχεσθαι nicht zur Gnosis; γνῶσις kommt in den Evv. nur noch einmal vor, und zwar auch bei Luk. (1, 77: γνῶσις σωτηρίας). — Luk. setzt αὐτοί statt ὑμεῖς, denn er liebt nicht das Subjektpronomen

neben dem Verbum. — Luk. sagt εἰσήλθατε statt des Präsens, denn daß sie die Gnosis nicht haben, ist schon entschieden. — Luk. tilgt das mißverständliche γάρ und schreibt statt des umständlichen οὐκ ἀφίετε εἰσελθεῖν einfach ἐκωλύσατε, ganz wie zu Matth. 5, 40, wo er ἄφες αὐτῷ durch μὴ κωλύσῃς ersetzt. (κωλύειν bei Matth. 1 mal, bei Luk. 6 + 6 mal).

Matth. 23, 23: Über den Eingang s. zu v. 13. — „Dill und Kümmel“ (Matth.), „Raute und allerlei Kraut“ (Luk.); jenes ist ursprünglicher (Nestle, Expos. Times XV, 528, Ztschr. f. neutestamentl. Wissensch., 1906, S. 10, nimmt an, daß Dill und Raute gleich sei שבתא und שברא). — τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου ist schwer verständlich und scheint auch gegen v. 4 zu streiten, nach welchem die Pharisäer gerade das Schwere auferlegen; es ist daher von Luk. ausgelassen. — παρέρχεσθε ist feiner als ἀφήκατε. — Aus dem bei Matth. in die Mitte gestellten ἔλεος folgt, daß hier von dem Verhalten gegen den Nächsten die Rede ist (Wellhausen), aber Luk. hat das umgewandelt: ihr übergeht das Gericht und die Liebe Gottes. Der Schluß des Verses ist in vielen Exemplaren bei Luk. aus Matth. interpoliert. In Q hat er schwerlich gestanden; denn er entspricht der Tendenz des Matthäus. Auch das vorhergehende καὶ τὴν πίστιν ist sehr zweifelhaft.

Matth. 23, 25: Hier hat umgekehrt (s. zu Matth. v. 4) Matth. das Wehe und Luk. die bloße Charakteristik (s. zu 23, 4); das nur hier sich findende νῦν scheint ursprünglich zu sein; für παροψίς hat Luk. das allgemeinere (πίναξ) eingesetzt (s. Mark. 6, 25). Das mißverständliche ἔσωθεν hat Luk. durch τὸ ἔσωθεν ὑμῶν richtig erklärt und die hier zu speziell scheinende ἀκρασία durch das allgemeinere (πονηρία) ersetzt.

Matth. 23, 27: Wellhausen meint, daß der Matth.-Text hier weitläufiger und schlechter sei als der des Lukas. Allein die Sprüche sind ganz verschieden: dort werden die Pharisäer mit weißübertünchten Gräbern verglichen („geweißt“, damit man sie sähe), hier mit dem Gegenteil, mit unsichtbaren Gräbern. Letzteres ist nur aus Num. 19, 16 verständlich: man verunreinigt sich, wenn man auf sie tritt. Die jüdische Gesetzesbestimmung, die der Fassung bei Luk. zugrunde liegt, bürgt für die Ursprünglichkeit des Textes. Aber auch der Matth.-Text beruht schwerlich auf willkürlicher Textänderung. Will man aber nicht beide Verse nebeneinander für Q halten, so hat Luk. gewiß den Vorzug, da

Matth. v. 27 neben v. 25 kaum etwas Neues bringt. Nur das feinere und sachgemäßere *μνημεῖον* (für *τάφος*) wird Korrektur des Luk. sein (*τάφος* findet sich bei Mark. und Luk. überhaupt nicht), s. auch zu Matth. v. 29.

Matth. 23, 29—32 = Luk. 11, 47. 48: Ist Luk. Auszug oder Original? Man darf ersteres bestimmt behaupten; denn der Text bei Luk. zeigt eine frostige Tatsächlichkeit und zeigt auch durch *ἀποκτείνειν* für *φονεύειν* und durch das dem Luk. und Paulus eigentümliche *συνευδοκεῖν* (s. Act. 8, 1; 22, 20; Röm. 1, 32; I. Kor. 7, 12. 13) sowie das in den Act. 13mal stehende *μάρτυς* (*μαρτυρεῖν* findet sich bei Matth. nur an unsrer Stelle) den sekundären Charakter. (Auch *ὥστε* im Sinne von „itaque" vermeidet Lukas). Aber die Schriftgelehrten und Pharisäer sind hier von Matth. eingesetzt (s. Wellhausen zu d. St.) und ebenso die Worte *καὶ κοσμεῖτε τὰ μνημεῖα τῶν δικαίων*. Mit „Gerechten" (neben Propheten u. sonst) hat es Matth. öfters zu tun. Dazu kommt, daß nachher nur die Propheten genannt sind. V. 32 ist vielleicht noch ursprünglich, vgl. das ungelenke *πληροῦν τὸ μέτρον τῶν πατέρων* (dagegen ist v. 33 nach c. 3, 7 gebildet und angehängt).

Matth. 23, 34—36. Nur aus Luk. erfahren wir, daß Jesus hier eine Quelle zitiert, die er als inspiriert ansieht. Wir kennen diese Quelle nicht; aber das ist kein Grund, das Zitat als Zitat zu streichen, zumal da *εἶπεν* (nicht das Präsens) steht und da Jesus unmöglich gesagt haben kann, er sende Propheten, Weise und Schriftgelehrte. Daß Matth. die Einführungsformel gestrichen hat (um Jesus nicht ein apokryphes Buch zitieren zu lassen oder aus einem anderen Grunde), ist wohl begreiflich (sein *ἰδού* ist gleichsam der Ersatz für das Gestrichene, und das *διὰ τοῦτο* hat nur bei Luk. einen guten Sinn). Unbegreiflich aber wäre der Zusatz durch Lukas. Im einzelnen hat Luk. stark korrigiert. Er hat wie gewöhnlich *ἐγώ* vor dem Verbum fortgelassen; er hat die Weisen und Schriftgelehrten (diese sind gewiß echt, da im Kontext bei Matth. die *γραμματεῖς* verflucht werden; er kann sie also hier doch nicht selbst eingesetzt haben) in Apostel(!) verwandelt (ganz wie I. Clem. 42 die Diakonen eingeschmuggelt sind); er hat *ἀποστέλλω* in *ἀποστελῶ* verwandelt (um des Schlusses der Rede willen), *καί* vor *ἐξ αὐτῶν* (prim.) eingesetzt, (für *διώκειν*) *ἐκδιώκειν* und für das vulgäre (semitische) *ἔλθῃ*

ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα vielmehr ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων (fast schon das Pass. verrät seinen Stil, und ἐκζητεῖν kommt in den Evangelien nur bei ihm vor) geschrieben (auch ὅπως hat er, wie an mehreren Stellen, durch ἵνα ersetzt. Für das überflüssig scheinende ἐπὶ τῆς γῆς hat er das viel weniger überflüssig scheinende ἀπὸ καταβολῆς κόσμου gesetzt und die γενεὰ αὕτη aus v. 51 schon hierher genommen, um dadurch die nachherige Bekräftigung um so präziser zu machen. Φονεύειν hat er hier ebenso vermieden wie zu Matth. 23, 31 und für ὃν ἐφονεύσατε das Partizip τοῦ ἀπολομένου gesetzt. Über den Wechsel εἰς αὐτούς — πρὸς αὐτούς weiß ich nichts zu sagen; beide Präpositionen kommen bei beiden Evangelisten ohne erkennbaren Grund des Wechselns vor. Ein Zusatz bei Matth. ist wohl σταυρώσετε καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν, vgl. Matth. 20, 19: μαστιγῶσαι καὶ σταυρῶσαι; auch das ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν ist wohl nach Matth. 10, 23 hinzugesetzt, ebenso das doppelte „δίκαιον“ (s. zu c. 23, 29); Luk. bietet, schwerlich richtig, πάντων τῶν προφητῶν. Über υἱοῦ Βαραχίου ist folgendes zu bemerken: 1. es ist nicht ganz sicher, daß diese Worte bei Matth. ursprünglich sind, 2. da Luk. sie nicht bietet und das Hebräer-Evangelium nach dem Zeugnis des Hieronymus „filium Joiadae“ las [so auch (nach II Chron. 24, 20) ein griech. Scholion zu Matth.], so ist es sehr unwahrscheinlich, daß die Worte in Q gestanden haben. Warum sollte sie Luk. gestrichen haben? Sie geschichtlich zu kontrollieren, fehlten ihm die Mittel. Wir können daher hier von der Untersuchung absehen, welchen Zacharias Matthäus bez. der Interpolator gemeint hat. Zur Annahme eines Hysteron-Proteron liegt kein Grund vor. Statt „Tempel und Altar“ schreibt Luk. genauer „Altar und Tempelhaus“. Das ναί endlich des Luk. zeigt, daß ἀμήν in Q gestanden hat; ἐκζητηθήσεται ἀπό ist von ihm gesetzt (für ἥξει ἐπί), um das ἐκζητηθῇ wieder aufzunehmen, und damit fiel ταῦτα πάντα, was auch dem Sinne nach nicht eben zutreffend ist, weg (Subj. zu ἐκζητ. ist τὸ αἷμα). Das zweimalige Fehlen von τοῦ vor αἵματος bei Luk. ist wohl ursprünglich.

Matth. 24, 26: Ἐὰν οὖν εἴπωσιν ὑμῖν· ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθητε· ἰδοὺ ἐν τοῖς

Luk. 17, 23: καὶ ἐροῦσιν ὑμῖν· ἰδοὺ ἐκεῖ, ἰδοὺ ὧδε· μὴ ἀπέλθητε μηδὲ διώξητε. (24) ὥσπερ

ταμείοις, μὴ πιστεύσητε· (27) ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου· (28) ὅπου ἐὰν ᾖ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί.

γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἀστράπτουσα ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὴν ὑπ᾽ οὐρανὸν λάμπει, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ. (37) ὅπου τὸ σῶμα, ἐκεῖ καὶ οἱ ἀετοὶ ἐπισυναχθήσονται.

24, 37: *Ὥσπερ γὰρ αἱ ἡμέραι τοῦ Νῶε, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. (38) ὡς γὰρ ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις [ἐκείναις] ταῖς πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ τρώγοντες καὶ πίνοντες, γαμοῦντες καὶ γαμίζοντες, ἄχρι ἧς ἡμέρας εἰσῆλθεν Νῶε εἰς τὴν κιβωτόν, (39) καὶ οὐκ ἔγνωσαν ἕως ἦλθεν ὁ κατακλυσμὸς καὶ ἦρεν ἅπαντας, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.*

(26) καὶ καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Νῶε, οὕτως ἔσται καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου· (27) ἤσθιον, ἔπινον, ἐγάμουν, ἐγαμίζοντο, ἄχρι ἧς ἡμέρας εἰσῆλθεν Νῶε εἰς τὴν κιβωτόν, καὶ ἦλθεν ὁ κατακλυσμὸς καὶ ἀπώλεσεν πάντας.

(40) τότε ἔσονται δύο ἐν τῷ ἀγρῷ, εἷς παραλαμβάνεται καὶ εἷς ἀφίεται. (41) δύο ἀλήθουσαι ἐν τῷ μύλῳ, μία παραλαμβάνεται καὶ μία ἀφίεται.

(34) λέγω ὑμῖν, ταύτῃ τῇ νυκτὶ ἔσονται δύο ἐπὶ κλίνης μιᾶς, ὁ εἷς παραλημφθήσεται καὶ ὁ ἕτερος ἀφεθήσεται· (35) ἔσονται δύο ἀλήθουσαι ἐπὶ τὸ αὐτό, ἡ μία παραλημφθήσεται, ἡ δὲ ἑτέρα ἀφεθήσεται.

Sätze mit *ἐάν* haben das Präjudiz, in Q gestanden zu haben, und Luk. hat solche Sätze öfters verwendet. Sonst läßt sich bei Matth. 24, 26 schwer entscheiden, ob Luk. gekürzt oder Matth. erweitert hat. Wahrscheinlicher scheint mir die Verkürzung, zumal da *διώκειν* in dem hier gebrauchten Sinn lukanisch-paulinisch ist. In v. 27 ist *ἀστραπὴ ἀστράπτουσα* lukanischer Stil (s. zu Matth. 23, 4 = Luk. 11, 46); dann ist auch im übrigen Matth. hier ursprünglich (der Blitz geht nicht nur von Ost nach West; s. eine ähnliche Korrektur des Luk. zu Matth. 8, 11 = Luk. 13, 29). Auch *ἡ παρουσία* muß für Q beibehalten werden; es findet sich allerdings nur bei Matth., aber bis auf 24,3 [welche Stelle auch aus Q stammen kann] nur an Stellen, die aus Q ge-

flossen sind (s. 24, 37. 39). Lukas hat das Wort vermieden, weil es, aus der jüdischen messianischen Dogmatik stammend, im christlichen Sprachgebrauch, da es sich hier um die Wiederkunft handelt, unpassend war; s. Wellhausen zu Matth. 24, 3. *Λάμπει*, welches Luk. bietet, ist besser als *φαίνεται*, also Korrektur. *Ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ* ist kritisch nicht ganz sicher, aber in der Sprache des Luk. unentbehrlich. — Für das häßliche *πτῶμα* hat Luk. das feinere *σῶμα* geschrieben, das *ἐὰν ᾖ* gestrichen (s. zu v. 26 u. sonst), durch *καί* den Satz gelenker gemacht und das doppelte Kompos. *ἐπισυναχθ.* für *συναχθ.* gesetzt.

Matth. 24, 37: *ὥσπερ αἱ ἡμέραι . . . . οὕτως ἔσται ἡ παρουσία* konnte Luk. aus logischen Gründen nicht stehen lassen (außerdem liebt er *ὥσπερ* nicht; dagegen steht *καθώς* bei ihm 16 + 12mal, bei Matth. 3mal). In bezug auf *ἡ παρουσία* ist Matth. ebenfalls im Recht (s. o. zu Matth. 24, 27). Statt der doppelten Vergleichung (Matth. 24, 37f.), einer thematischen und einer ausführenden, bietet Luk. nur eine einzige. Das ist schwerlich ursprünglich; aber die Nichtursprünglichkeit des Luk. ergibt sich auch aus den Imperfekten. Das Imperfektum zu brauchen ist eine Spezialität des Lukas und zeigt sein besseres griechisches Sprachgefühl. Auch *ἐγαμίζοντο* ist eine Verbesserung für *γαμίζοντες* (s. Wellhausen), also Korrektur. Auch hier ergibt sich demnach, wie bereits an anderen Stellen, daß der kürzere Text des Luk. nicht der ursprüngliche ist, sondern zurechtgemacht. Der Verkürzung mußte aber auch fast notwendig Matth. v. 39a zum Opfer fallen, der sachlich ja auch zu entbehren war.

Wellhausen nennt Matth. v. 40 eine schlechte Variante zu Luk. v. 34; allein das Schlechtere, d. h. das logisch oder sachlich minder Gute ist im Verhältnis des Matth. und Luk. häufig das Ursprüngliche. Hier ist aber außerdem das Motiv, das den Luk. zur Änderung bewogen hat, ganz deutlich. Er wollte durch die Beispiele noch etwas ausdrücken, was im Urtext nicht ausgedrückt war, nämlich daß der Menschensohn sowohl in der Nacht wie am Tage kommen könne. Deshalb veränderte er *τότε* in *ταύτῃ τῇ νυκτί* und setzte statt *ἐν τῷ ἀγρῷ* vielmehr *ἐπὶ κλίνης μιᾶς*; ferner setzte er statt *εἷς . . . εἷς* besser griechisch *ὁ εἷς . . . . ὁ ἕτερος* (ebenso für *μία . . . . μία* besser *ἡ μία . . . . ἡ ἑτέρα*); endlich verwandelte er das Präsens in das korrektere Futurum (so auch im folgenden Vers) und wiederholte das in

der korrekten Sprache nicht zu missende ἔσονται (in v. 35). Daß die Frauen an der Mühle mahlen (Matth.), war selbstverständlich; aber daß sie ἐπὶ τὸ αὐτό mahlen, war nicht überflüssig. Daher setzte Luk. dieses für jenes ein.

Von den etwa 50 Varianten, bei welchen wir den Matth.-Text beanstanden zu müssen glaubten, stimmt die Hälfte mit Varianten überein, die wir oben S. 28ff. gekennzeichnet haben. Das ἀμὴν λέγω ὑμῖν in c. 5, 18 kann ursprünglich sein, ebenso das ἀμήν in c. 5, 26, das ἐγὼ λέγω ὑμῖν in 5, 32 und das ἀμήν in c. 8, 10 (vgl. a. a. O.). Nicht ursprünglich ist das τοῦ ἐν οὐρανοῖς bei πατρός (c. 5, 45), das οὐρανῷ statt οὐρανοῖς (c. 6, 20) und ὁ πατὴρ ὑμῶν für ὁ θεός (c. 10, 29). Umständlichkeiten, wie sie oben bereits vermerkt worden sind, sind das προσελθών (c. 4, 3), ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν für ἀπεκρίθη (c. 4, 4), und τότε προσελθὼν ὁ Πέτρος εἶπεν αὐτῷ (c. 18, 21). Zusätze sind die Pharisäer und Sadduzäer in c. 3, 7, die Schriftgelehrten neben den Pharisäern in c. 23, 23 (samt den „Heuchlern"), und die Schriftgelehrten und Pharisäer in c. 23, 29. Die „Gerechten" und die „Gerechtigkeit" ist auch in diese Stücke eingeschmuggelt, s. c. 5, 6 („hungern und dürsten nach Gerechtigkeit"), c. 23, 29, 35 (bis) und wahrscheinlich auch c. 5, 45 (doch sind hier vielleicht die Gerechten um des Parallelismus willen festzuhalten). Das ὕπαγε ist wohl in allen drei Fällen (c. 4, 10; 8, 13; 18, 15) von Matth. eingesetzt; dagegen kann man darüber nicht ins klare kommen, ob das ὑποδείξω des Luk., welches Matth. 7, 24 und 10, 28 nicht bietet, ursprünglich ist oder nicht; es ist mir wahrscheinlicher, daß Matth. zu folgen ist. Ohne Bedeutung sind die kleinen stilistischen Varianten in c. 4, 9 (πεσών add.), 8, 5 (Genit. abs. für verb. fin.), 8, 11 (πολλοί add.), 10, 31 (οὖν add.), 23, 4 (δέ für καί), 23, 25 (νῦν om.), 23, 35 (Art. τοῦ add. bis). In diesen Fällen ist natürlich nicht sicher zu entscheiden. Daß μὴ νομίσητε (c. 10, 34), welches die Frage δοκεῖτε ersetzt, sekundär ist, ist wahrscheinlich (s. zu δοκεῖν Matth. 3, 9). Auch die ausdrückliche Bezeichnung μωρός und φρόνιμος für die beiden, die ihr Haus bauen (c. 7, 24. 26), ist wohl Zusatz des Matth.

Neben diesen Fällen gibt es aber noch mehrere, bei denen die Eingriffe teils etwas, teils erheblich bedeutender sind. C. 4, 11 ist zum Schluß der Versuchungsgeschichte aus Mark. „καὶ ἰδοὺ

ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ“ hinzugefügt. Vorher ist das Zitat: „der Mensch lebt nicht vom Brod allein“, fortgeführt („sondern von einem jeglichen Wort“ usw. c. 4, 4). In c. 8, 12 ist εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον eine dem Matth. geläufige Formel (für das einfache ἔξω). Erheblich bedeutender sind folgende Fälle, bei denen verschiedene Tendenzen durchblicken:

1. Jerusalem ist als die „heilige Stadt“ eingeführt (c. 4, 5); da erkennt man das palästinensisch-christliche Interesse (man beachte aber, daß hier keine Rede Jesu wiedergegeben wird).

2. Der Zusatz in c. 23, 23 (ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ παρεῖναι) bedeutet eine judenchristliche Wertschätzung zeremonialgesetzlicher Bestimmungen[1].

3. Der Begriff τέλειος wird c. 5, 48 eingesetzt (vgl. den Begriff δίκαιος); eine bestimmte ethische Richtung ist damit gekennzeichnet.

4. In c. 5, 32 wird in bezug auf die Ehescheidungsfrage eine wichtige Einschränkung gegeben durch den Zusatz: παρεκτὸς λόγου πορνείας.

5. Eine Einschränkung bedeutet auch das τῷ πνεύματι (neben οἱ πτωχοί) in c. 5, 3.

6. Eine dogmatische (biblizistische) Tendenz scheint in der Tilgung des rätselhaften Zitats (c. 23, 34): καὶ ἡ Σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν, erkannt werden zu müssen.

7. Dogmatisch-christologisch ist die Vertauschung der Engel Gottes durch den Vater im Himmel (c. 10, 32. 33).

8. Ebenso dogmatisch-christologisch ist der Zusatz ἕνεκεν ἐμοῦ in c. 10, 39.

9. Auf den Stufengang einer schon bestehenden Gemeindezucht deutet der Zusatz zu ἔλεγξον αὐτόν (c. 18, 15): μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου (aber gehört die Perikope in ihrer jetzigen Gestalt zum ursprünglichen Text des Matth.?).

10. Wahrscheinlich Zusätze des Matth. sind endlich die Worte in c. 23, 34: καὶ σταυρώσετε καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν und zu διώξετε die Worte ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν.

Das sind wahrscheinlich alle Abweichungen von dem ihm

---

1) Ein Zusatz ist möglicherweise der ganze Vers c. 23, 27; man kann über ihn nicht ins klare kommen.

überlieferten Text Q, welche Matth. sich erlaubt hat (dazu noch der Satz ἕως ἂν πάντα γένηται in c. 5, 18)[1]. Gegenüber dem beträchtlichen Umfange von Q sind sie der Zahl (und auch dem Gewichte nach) gering. Doch sind sie anderseits zahlreich genug, um die Hypothese zu verbieten, Luk. sei nicht einer gemeinsamen Quelle mit Matth. gefolgt, sondern habe den Matth. selbst benutzt.

Was die Varianten des Lukas anbetrifft, so sind sie 8 bis 10mal so zahlreich wie die bei Matth. Wie bei der vorigen Gruppe (S. 31 f.), so läßt sich auch hier konstatieren, daß sie fast sämtlich stilistischer Natur sind. Zu den zwölf a. a. O. zusammengestellten Kategorien kommen hier noch mehrere andere. Folgende seien hervorgehoben:

13. er führt das Imperfektum ein, tilgt das Präsens hist. und macht vom Partiz., Imper. und Inf. Praes. et Aoristi einen korrekten Gebrauch,

14. er setzt für einen präpositionalen Ausdruck den Infinitiv des Verbums,

15. er führt den Genit. abs. ein,

16. er steigert und akzentuiert,

17. er schreibt λέγειν πρός, schiebt τίς ein, ergänzt Objekte, usw.

18. er ändert in einigen Fällen den ganzen Erzählungsstil, stellt um (s. S. 33 und sonst), erweitert, verkürzt; nicht immer sind dabei die stilistischen Absichten durchsichtig (auch sachliche spielen hinein: neue Züge, die eine einfache Erzählung bereichern)[2],

1) Über υἱοῦ Βαραχίου c. 23, 35 s. z. d. St. Stammt der Zusatz von Matth. selbst, so fragt es sich, welchen Zacharias er gemeint hat. Über diese Frage sind trotz Wellhausens Ausführungen die Akten noch nicht geschlossen. Die Annahme, daß es der im J. 67 oder 68 im Tempel zu Jerusalem ermordete Zacharias sei, ist meines Erachtens unmöglich; denn Matth. konnte Jesus wohl eine detaillierte Weissagung in den Mund legen, er konnte ihn aber nicht sagen lassen: ὃν ἐφονεύσατε. Da aus Luk. hervorgeht, daß in Q der Spruch nicht als Herrenwort, sondern als Effatum der Sophia eingeführt war, so ist erst recht nicht an jenen späten Zacharias zu denken. — Auf das Vater Unser will ich hier nicht mehr eingehen. Die Anrede, wie sie bei Matth. lautet, legt es nahe, ihn selbst für den Redaktor zu halten; aber anderes spricht dagegen.

2) Die Abweichungen bzw. Willkürlichkeiten gehen von den gering-

19. Er hat Lieblingsworte und -wörtchen, die er einschaltet, während er andere umgekehrt vermeidet.

Sachliche Änderungen aus bestimmten Rücksichten und Tendenzen sind neben jenen stilistischen, die wie die Korrekturen in unseren Gesangbüchern anmuten, recht selten. Es seien im folgenden die wichtigsten aufgeführt:

In der Versuchungsgeschichte (c. 4, 1—13) wird hervorgehoben, daß Jesus an sich *πλήρης πνεύματος ἁγίου* gewesen und daß er nicht *ὑπὸ πνεύματος*, sondern *ἐν πνεύματι* in die Wüste geführt worden sei. Auch wird Gelegenheit genommen den Teufel sagen zu lassen, daß ihm alle Gewalt über die Welt übergeben sei und daß er sie geben könne, wem er wolle. — Der Spruch von der Ehescheidung ist verändert: als des Ehebruchs schuldig wird der erklärt, der sein Weib entläßt und eine andre freit. — Im „Vaterunser" (c. 11, 2—4) ist eine Bitte um den Geist vorangestellt (*ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*). — In der Parabel von den beiden Häusern (c. 6, 46—49) hat Luk. den neuen Gedanken eingefügt, daß es beim Bau auf die gehörige mühsame Fundamentierung ankomme. — In c. 9, 2 hat er das „Heilen" als gleichwichtige Aufgabe der Jünger neben die Predigt vom nahen Reiche gestellt. — In c. 12, 3 hat er Jesus nicht als einen Geheimlehrer erscheinen lassen wollen; im folgenden Vers hat er „*οἱ φίλοι μου*" als eine Bezeichnung eingeführt, die Jesus seinen Jüngern gegeben hat, und ebendort den Ausdruck „die Seele töten" getilgt, weil er ihm als Hellenen wohl zu paradox erschien. — In c. 10, 16 hat er Jesus nicht vom „Aufnehmen" der Jünger (in die Häuser) sprechen lassen (denn das war nicht mehr möglich), sondern von dem „Hören" derselben. — In c. 15, 7 („Verlorenes Schaf") hat Luk. die Buße eingefügt, von der im originalen Text nicht die Rede war (ebenso in c. 17, 3. 4); in c. 11, 52 hat er für das „Reich" die „Gnosis" eingesetzt, in c. 11, 42 für *ἔλεος* (und *πίστις*) vielmehr *τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ*, in c. 11, 49 „Apostel" für „Weise und Schriftgelehrte", in c. 6, 22 hat er *ἕνεκεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* eingesetzt.

Das sind, soviel ich zu sehen vermag, alle tendenziösen Kor-

---

fügigsten bis zu den größten. Selbst einen Feigenbaum für einen Berg setzt er ein.

rekturen. Tendenzen haben also bei Luk. nicht stärker gewirkt als bei Matth., ja sogar etwas schwächer. Aber stilistisch hat er die Texte durchgreifend korrigiert, während sie Matth. in dieser Hinsicht, wie es scheint, fast ganz verschont hat. Obgleich nun aber die stilistischen Korrekturen bei Luk. so zahlreich sind, kann man doch nicht sagen, daß er die Eigentümlichkeit des ihm vorliegenden Originals ganz verwischt hat. Man darf ihm vielmehr die Anerkennung nicht versagen, daß er bei seiner Redaktionsarbeit doch immer noch konservativ verfahren ist und seinen Lesern einen Eindruck von der Redeweise Jesu ermöglicht hat. An nicht wenigen Stellen freilich bleibt es dunkel, warum er dort korrigiert, hier den überlieferten Text trotz seiner Härten stehen gelassen hat; nur an einigen Stellen erklärt sich die Fassung des Lukastextes durch die Berücksichtigung der parallelen Abschnitte bei Markus. In ein paar Fällen konnte man zweifeln, ob dem Matth. und Luk. überhaupt ein gemeinsamer Text zugrunde liegt (so bei Luk. 6, 46—49; 7, 1—10; 11, 41. 44; 14, 26); aber es war doch überwiegend wahrscheinlich. Fast durchweg aber ließ sich die Beobachtung machen, daß kurzgefaßte und prägnante Herrnworte am wenigsten korrigiert sind; längere Reden haben bereits mehr gelitten; am stärksten sind die Eingriffe bei den Erzählungen.

Daß ein und dieselbe griechische Übersetzung eines aramäischen Originals den beiden Evangelien zugrunde liegt, dafür bürgt der umfangreiche Bestand der wörtlich gleichlautenden Abschnitte. Aber über Einheitlichkeit und Umfang der Quelle vermögen wir noch nichts auszusagen [1]). Das Exemplar, welches Matth. benutzte, kann sich von dem Exemplar, welches Luk. zu Gebote stand, in diesen oder jenen Einzelheiten bereits unterschieden haben — es ist das bei der Natur solcher Texte sogar wahrscheinlich —, aber sichere Beobachtungen, die zu einer deutlichen Differenzierung von Q^1 und Q^2 führen, fanden wir nicht.

---

1) Doch darf schon hier bemerkt werden, daß sich die Hypothese nicht bestätigt, die Teile der Bergpredigt, die dem Matth. und Luk. gemeinsam sind, seien nicht von einer gemeinsamen schriftlichen Quelle abhängig, sondern gingen auf mündliche Traditionen zurück. Die Verhältnisse liegen hier nicht anders, wie an vielen anderen Stellen, d. h. es ist überwiegend wahrscheinlich, daß Luk. einen ihm vorliegenden schriftlichen Text (der auch dem Matth. vorlag) stilistisch überarbeitet hat.

Auch die Übersetzungsvarianten, auf welche Wellhausen, Nestle u. a. aufmerksam gemacht haben, sind nicht so sicher wie sie auf den ersten Blick erscheinen; überall oder fast überall kann man die Fälle auch anders erklären. Indessen will ich die Möglichkeit, an einer oder der anderen Stelle auch die Wahrscheinlichkeit solcher Varianten nicht leugnen. Daß der aramäische Grundtext in vielen Sätzen durchschimmert, darauf braucht nicht besonders aufmerksam gemacht zu werden[1].

Auf Grund der bisherigen Untersuchungen eröffne ich das zweite Capitel mit dem Abdruck der Quelle Q. Des hypothetischen Charakters der gegebenen Textfassung bin ich mir in bezug auf nicht wenige Stellen wohl bewußt. Allein man kann hier ohne Kühnheit nicht weiter kommen und muß mit dem Wahrscheinlichen rechnen; eine nicht ganz geringe Wahrscheinlichkeit darf ich aber für den gebotenen Text in Anspruch nehmen. Der Anhang, den ich vorher noch einschalte, soll es rechtfertigen, daß von den Abschnitten Matth. 21, 32 (Luk. 7, 29. 30), Matth. 22, 2—11 (Luk. 14, 16—23) und Matth. 25, 14—30 (Luk. 19, 12—27) bei der Feststellung des Umfangs und des Textes von Q abgesehen worden ist.

---

1) Das Ergebnis, zu welchem die Untersuchung gelangt ist, stimmt ganz wesentlich mit den Ergebnissen der Untersuchungen von Wernle zusammen. Er schreibt (Synopt. Frage S. 88), indem er die Annahme von Einmischungen besonderer Tendenzen bei Luk. ablehnt: „Luk. hat die Reden der Spruchsammlung in ihrer ersten Form, nicht in einer sekundären Bearbeitung vorgefunden. Er selbst unterzog sie, trotz im ganzen konservativen Verhaltens, einer dreifachen Bearbeitung: 1. Anpassung an sein eigenes Griechisch. 2. Umsetzung der Reden in Erzählung [dies ist in unseren Untersuchungen nicht so deutlich, weil die Einführungen der Stücke bei Luk. häufig von vornherein unberücksichtigt geblieben sind]. 3. Bearbeitung nach dem Zeitbedürfnis". Richtig ist es auch, wenn Wernle (S. 185) bemerkt: „Fast durchweg hat Matth. den besseren Text als Luk. aufbewahrt"; doch hätte er hinzufügen müssen, daß sich bei Matth. einige sehr schwere Eingriffe in den Text finden, wie sie sich Luk. nicht erlaubt hat.

Anhang.

Matth. 21, 32: ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης πρὸς ὑμᾶς ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης, καὶ οὐκ ἐπιστεύσατε [scil. οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι] αὐτῷ· οἱ δὲ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι ἐπίστευσαν αὐτῷ· ὑμεῖς δὲ ἰδόντες οὐδὲ μετεμελήθητε ὕστερον τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ.

Luk. 7, 29. 30: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεόν, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου· οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτούς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ.

Matth. bringt dieses Stück bei den Reden mit den jüdischen Oberen (zu der Parabel von den beiden Söhnen) nach dem Einzug in Jerusalem, Luk. sehr viel früher bei der großen Rede über Johannes (daß es weder dort noch hier am Platze ist, läßt sich leicht zeigen, s. Wellhausen zu den Stellen). Aber man muß starke Zweifel hegen, ob das Stück zu Q gehört, bzw. ob eine direkte gemeinsame Quelle vorliegt. Eine gemeinsame Überlieferung liegt gewiß vor, nämlich ein Wort Jesu, etwa: „Die Zöllner sind der Johannespredigt gefolgt, die Leiter des Volks nicht". Allein darüber hinaus ist alles verschieden. Dabei tritt sowohl bei Matth. als auch bei Luk. die eigene Sprache, bzw. die Abhängigkeit vom Kontext so stark hervor, daß der Wortlaut der Überlieferung nicht mehr ermittelt werden kann. „Οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι" ist bei Matth. aus c. 21, 31 geflossen; die „δικαιοσύνη" ist in der Regel als von Matth. eingetragen anzusehen; das dreimalige „πιστεύειν αὐτῷ" stammt aus c. 21, 25 und das μεταμέλεσθαι aus c. 21, 29. Dasselbe ist aber auch bei Luk. der Fall. „Πᾶς ὁ λαός" kommt bei ihm ein dutzendmal vor (bei Mark. nie, bei Matth. einmal); das Act. δικαιοῦν findet sich bei Matth. und Mark. nie, bei Luk. im Ev. dreimal; βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα ist lukanisch (vgl. bei ihm τιμαῖς ἐτίμησαν, ἀπειλῇ ἀπειλησώμεθα, παραγγελίᾳ παρηγγείλαμεν, ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα, φωνήσας φωνῇ, ἀναστὰς ἔστη, μένον ἔμενεν, φυλάσσοντες φυλακάς, ἀστραπὴ ἀστράπτουσα, φορτία φορτίζειν); ebenso ist οἱ νομικοί an sich und in der Zusammenstellung mit οἱ Φαρισαῖοι lukanisch; „ἡ βουλή" kommt bei Matth., Mark., Joh. überhaupt nicht vor, bei Luk. dagegen 9mal; ἀθετεῖν (fehlt bei Matth.) hat Luk. auch c. 10, 16 (zu Matth. 10, 40) eingesetzt; εἰς ἑαυτούς (ἑαυτόν) findet sich in den Evv. nur noch einmal, nämlich Luk. 15, 17. Also läßt sich über Form und Herkunft dieses Spruchs schlechterdings nichts sagen.

Matth. 22, 2—11 (das große Gastmahl). Luk. 14, 16—24.

Das Gerippe ist identisch: Ein Mann, der ein Gastmahl veranstaltet; seine Einladung an die Ersten [deren Einladung man erwartet] wird von ihnen unter Hinweis auf ihre Geschäfte abgelehnt. Der Herr wird zornig und ladet die Vagabunden ein. Im einzelnen finden sich einige wörtliche oder fast wörtliche Übereinstimmungen: *ἄνθρωπος* [der Gastgeber], *ἀπέστειλεν τὸν δοῦλον αὐτοῦ* [*τοὺς δούλους αὐτοῦ*], *οἱ κεκλημένοι*, *ἔρχεσθε* ... *ἕτοιμά ἐστιν* (*ἡτοίμακα* . . . *δεῦτε*), *ἀγρὸν ἠγόρασα* (*εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν*), *ζεύγη βοῶν ἠγόρασα* (*εἰς τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ*), *ὀργισθείς* (*ὠργίσθη*), *εἶπεν τῷ δούλῳ αὐτοῦ* (*λέγει τοῖς δούλοις αὐτοῦ*), *ἔξελθε εἰς τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς πόλεως* (*πορεύεσθε ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν*), *ἔξελθε εἰς τὰς ὁδούς* (*ἐξελθόντες εἰς τὰς ὁδούς*).

Aber diesen Übereinstimmungen stehen große Verschiedenheiten gegenüber:

1. bei Matth. ist der Veranstalter ein König (Gott),

2. das Mahl ist bei ihm ein Hochzeitsmahl,

3. dieses Hochzeitsmahl wird dem Sohne (d. h. Christus) gegeben,

4. bei Matth. werden die Knechte[1] als Einladende ausgesandt, bei Luk. ein einladender Knecht[2],

5. bei Matth. ergeht die Einladung an die Erstgeladenen zweimal (das zweite Mal durch andere Knechte), bei Luk. werden erst die Armen, Heimatlosen und dann, weil noch Raum ist, die Allerärmsten eingeladen,

6. bei Matth. wird die zweite Einladung an die Erstgeladenen lockend ausgeführt,

7. bei Matth. wird nur kurz gesagt, was die Erstgeladenen taten, statt der Einladung zu folgen; bei Luk. werden ihre Entschuldigungen wörtlich angeführt (und zwar drei verschiedene, bei Matth. nur zwei),

8. Matth. erzählt, daß einige Eingeladene die einladenden Knechte mißhandelten und töteten; davon weiß Luk. nichts,

9. Matth. erzählt, der König habe seine Heere gegen diese Mörder geschickt, sie vernichtet und ihre Stadt verbrannt[3]; davon berichtet Luk. nichts[4],

---

1) Sie sind wohl die Propheten; ich verstehe nicht, wie Wellhausen auf die Apostel kommt.

2) Das ist vielleicht Jesus selbst; aber gewiß ist diese Deutung keineswegs.

3) Dieser Text ist freilich nicht sicher; vielleicht ist zu lesen: „sie vernichtet und ihre Städte“.

4) Nimmt man die neuen Züge bei Matth. zusammen, so ist klar, daß er ein zweites Gleichnis (B) mit dem Gleichnis (A) vermengt hat. B erzählte von einem Könige, hinter dessen Rücken sich die Untertanen auflehnen, und der dafür furchtbare Rache nimmt. Verwandt war dieses Gleichnis mit dem von den Weingärtnern.

10. Matth. fügt die Geschichte von dem, der kein hochzeitliches Kleid hatte, hinzu.

Es bedarf nicht vieler Worte, um davon zu überzeugen, daß Matth. fast überall sekundär ist; nur das kann man fragen, ob die Unterscheidung von zwei Klassen von Armen bei Luk. primär ist, sowie die wörtlich wiedergegebenen Entschuldigungen. Jene entspricht seinem warmen Interesse für die Ärmsten und diese seinem manchmal malenden Stile. Aber trotzdem können auch diese Stücke primär sein. Der Hauptunterschied ist: Matth. hat aus einem echten Gleichnis[1] eine historisierende Allegorie gemacht.

Ist nun der Text, wie ihn Luk. bietet, die Vorlage von Matth. gewesen und hat dieser Text in Q gestanden? Die erste Frage wird vielleicht zu bejahen sein: die Vorlage des Matth. wird dem Inhalte nach wenig anders ausgesehen haben als der von Luk. gebotene Text, der sich außerdem besonders leicht ins Aramäische zurückübersetzen läßt[2]. Die zweite Frage möchte ich nicht bejahen; denn Matth. hat die Perikopen, die aus Q stammen, niemals so frei behandelt bzw. so mit anderem verquickt wie dieses Gleichnis. Man muß daher vermuten, daß entweder die Perikope nicht aus Q stammt oder daß Matth. sie bereits in einer bearbeiteten Gestalt überliefert erhalten hat. Im ersteren Fall ist bei der Textkonstitution von Q diese Perikope nicht zu berücksichtigen; im zweiten ist schwer zu entscheiden, ob man den von den Lukanismen gereinigten Text des Lukas oder den um die aus B stammenden Züge verminderten Text des Matth. für Q in Anspruch nehmen soll. Daher ist von dieser Perikope ganz abzusehen.

Matth. 25, 14—30 (die Parabel von den Talenten). Luk. 19, 12—27.

Der Hauptunterschied von Matth. und Luk. besteht darin, daß hier (Gleichnis von den Talenten = C) Luk. das Gleichnis B (der sich an

---

1) Der Schlußvers (24) läßt allerdings Jesus selbst als den Gastgeber erscheinen, aber dadurch ist der Charakter des Gleichnisses noch nicht verletzt.

2) Man beachte auch, daß *δέ* fehlt, dagegen 10 Sätze der Perikope mit *καί* beginnen (Lukanisch ist jedoch einiges im Stil; so *τις* v. 16, *παραγενόμενος* v. 21, *ὥρα* mit Genit. v. 17 [s. Luk. 1, 10; Act. 3, 1; 10, 3; 16, 33; 23, 23], *ἤρξαντο* v. 18, *παραιτεῖσθαι* v. 18. 19 [fehlt in den Evv., aber s. Act. 25, 11]; *ἀνάπειρος* v. 21 [nur noch Luk. 14, 13 im NT.]). *Ἀπὸ μιᾶς* v. 18 ist schwerlich semitisch (Wellhausen), sondern vulgärgriechisch = *ἀπὸ μιᾶς γνώμης* (so einmal Philo) oder *ψυχῆς*. Die Phrase: *ἔχω ἀνάγκην ἐξελθὼν ἰδεῖν αὐτόν*, ist gut griechisch. Ist die Phrase: *ἔχε με παρῃτημένον* („habe me excusatum" Martial), ein Latinismus? Man muß freilich in der Annahme solcher immer vorsichtiger werden. — Möglich ist es auch, daß Matth. treuer den ursprünglichen Text bewahrt hat, wenn man alle Züge, die aus dem Gleichnisse B stammen, abzieht.

seinen aufrührerischen Untertanen rächende König), welches Matth. mit dem vorigen Gleichnis (A) vermengt hat, einmischt[1]. Ein ganz perplexer Fall! Das Gleichnis B konnte nicht zur Selbständigkeit kommen und ist von Matth. dem Gastmahlgleichnis (A), von Luk. dem Talenten-Gleichnis (C) enhypostatisch eingefügt — beide Male gleich verwirrend und unmöglich. Bei Luk. ist das Gleichnis B² deutlicher ausgeführt als bei Matth. B¹ in c. 22, aber die Verbindung ist bei ihm noch schlechter. Beachtenswert ist, daß Matth. noch ein drittes Gleichnis D (kein hochzeitliches Kleid) eingemischt hat und daß C und D mit dem Satze schließen: *ἐκβάλετε (αὐτὸν) εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.* Das Gleichnis B² hat auch mit einem furchtbaren Befehl geschlossen: *κατασφάξατε αὐτοὺς ἔμπροσθέν μου*[2], und das Gleichnis A schließt ebenfalls mit einem niederschlagenden Wort (Luk. 14, 24): *οὐδεὶς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων τῶν κεκλημένων γεύσεταί μου τοῦ δείπνου.* Es waren also 4 Gleichnisse, die ursprünglich es alle mit der Parusie (dem Gericht und dem Reiche) zu tun hatten; Matth. bringt zuerst A mit eingemischtem B¹ und anhängendem D, dann C, Lukas erst A, dann C mit eingemischtem B². Wie es dazu in der Überlieferung gekommen ist, das vermögen wir nicht mehr zu durchschauen, müssen also auch darauf verzichten, hier festzustellen, ob diese Gleichnisse in Q gestanden haben und in welcher Gestalt[3].

Was nun C betrifft, so ist die Gestalt bei Matth. und Luk. im Anfang verschieden; anderseits fehlen wörtliche oder fast wörtliche Übereinstimmungen nicht, die im 2. Teil und in den Reden — das ist charakteristisch! — sehr stark werden. Man vgl. *ἄνθρωπος* (beide) — *ἀποδημῶν* [*ἐπορεύθη εἰς χώραν μακράν*] — *ἐκάλεσεν* [*καλέσας*] — *τοὺς ἰδίους δούλους* [*δέκα δούλους*] — *ἔδωκεν αὐτοῖς* (beide) — *εὖ, δοῦλε ἀγαθέ . . . ἐπὶ ὀλίγα ἧς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω* [*εὖγε, ἀγαθὲ δοῦλε, ὅτι ἐν ἐλαχίστῳ πιστὸς ἐγένου, ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων κτλ.*] — *σκληρὸς εἶ ἄνθρωπος, θερίζων ὅπου οὐκ ἔσπειρας καὶ συνάγων ὅθεν οὐ διεσκόρπισας* [*ἄνθρωπος αὐστηρὸς εἶ, αἴρεις ὃ οὐκ ἔθηκας, καὶ θερίζεις ὃ οὐκ ἔσπειρας*] — *πονηρὲ δοῦλε . . . ᾔδεις ὅτι θερίζω ὅπου οὐκ ἔσπειρα καὶ συνάγω ὅθεν οὐ διεσκόρπισα* [*πονηρὲ δοῦλε, ᾔδεις ὅτι . . . . αἴρων ὃ οὐκ ἔθηκα καὶ θερίζων ὃ οὐκ ἔσπειρα*] — *ἔδει σε οὖν βαλεῖν τὰ ἀργύριά μου τοῖς τραπεζείταις, καὶ ἐλθὼν ἐγὼ ἐκομισάμην ἂν τὸ ἐμὸν σὺν τόκῳ* [*καὶ διὰ τί οὐκ ἔδωκάς μου τὸ ἀργύριον ἐπὶ τράπεζαν; κἀγὼ ἐλθὼν σὺν τόκῳ ἂν αὐτὸ ἔπραξα*] — *ἄρατε οὖν ἀπ᾽ αὐτοῦ τὸ τάλαντον καὶ δότε τῷ ἔχοντι τὰ δέκα τάλαντα* [*ἄρατε ἀπ᾽ αὐτοῦ τὴν μνᾶν καὶ δότε τῷ τὰς δέκα μνᾶς ἔχοντι*] — *τῷ γὰρ*

---

1) Ganz identisch ist B bei Matth. und B bei Luk. nicht, aber doch sehr verwandt; man muß zwischen B¹ und B² unterscheiden.

2) Cf. B¹: *ἀπώλεσεν τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐνέπρησεν* (oder für die letzten 4 Worte einfach: *τὰς πόλεις*).

3) Eine weitere Verklitterung hat im Hebräerevangelium stattgefunden; hier ist das Gleichnis vom verlorenen Sohn mit C vermengt worden.

ἔχοντι παντὶ δοθήσεται . . . τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ [*ὅτι παντὶ τῷ ἔχοντι δοθήσεται, ἀπὸ δὲ τοῦ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται*]. Hier liegt also ganz deutlich eine Überlieferung vor, die sich bis auf sprachliche Details erstreckt[1]. Also sind die Differenzen höchst wahrscheinlich von letzter Hand, d. h. entweder Luk. oder Matth. hat korrigiert. Wer ist es? Bei der Vergleichung muß man natürlich von den Zügen ganz absehen, die Luk. aus B² genommen hat. Der Tatbestand ist folgender:

Matth.	Luk.
Matth.: Knechte von unbestimmter Zahl,	Luk.: zehn Knechte,
„ der abreisende Herr übergibt ihnen seine ganze hinterlassene Habe,	„ der abreisende Herr übergibt jedem (nur) ein Pfund und sagt ihnen ausdrücklich, daß sie damit handeln sollen,
„ und zwar gibt er jedem nach seiner Fähigkeit, dem einen 5 Talente, dem anderen 2, dem dritten eines (das sollen Beispiele der Verteilung sein),	
„ der, der 5 Talente empfangen, erwirbt damit andere 5 Talente; der 2 empfangen erwirbt 2; der eines empfangen, vergräbt es in der Erde,	„ das wird nicht besonders berichtet, sondern im folgenden mitgeteilt,
„ der zurückgekehrte Herr setzt den, der 5 und der 2 Talente empfangen, zum Lohn „über vieles“ und setzt hinzu: „Gehe ein zu deines Herrn Freude“; von dem, der das Talent vergraben hat, wird es genommen.	„ der erste sagt, sein Pfund habe 10 Pfund erworben, der zweite, sein Pfund habe 5 Pfund erworben; der erste wird über 10, der zweite über 5 Städte gesetzt; ein anderer [der andere] bringt das Pfund, das er ins Schweißtuch[2] getan, zurück; es wird ihm genommen.

Bei Matth. verteilt der Herr, was er zurückläßt, an alle seine Knechte, es ihnen überlassend, was sie zu tun haben; bei Luk. ist es eine Probe, die er mit zehn Knechten anstellt, eine ausdrückliche Anweisung gebend. Bei Matth. gibt er den einzelnen je nach ihren Fähigkeiten, belohnt aber die, welche gearbeitet haben, gleich; bei Luk. gibt er allen das Gleiche,

---

1) Die Synonyma sind keine Übersetzungsvarianten, sondern sprachliche Korrekturen des Lukas.

2) *Σουδάριον* ist ein offenkundiger Latinismus bei Lukas.

aber der Lohn ist, je nach der Arbeitsleistung, ein verschiedener[1]. Mir scheint, das Einfachere liegt bei Matth. Das wird aber durch einen Blick auf eine Stelle bei Markus bestätigt. Hier heißt es 13, 34: *ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος* (vgl. Matth. v. 14: *ὥσπερ ἄνθρωπος ἀποδημῶν*, anders Luk.), *ἀφεὶς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καὶ δοὺς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν* (also keine Probe, sondern Verwaltung des ganzen Hauses; so auch Matth., anders Luk.), *ἑκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ* (also jedem nach seiner Fähigkeit; so auch Matth., anders Luk.). Also stimmt Matth. gegen Luk. mit Mark. zusammen, der augenscheinlich die Parabel gekannt hat; Luk. hat sie durchgreifend korrigiert. Aber damit ist nicht gesagt, daß die Parabel aus Q stammt, noch — wenn sie aus Q stammt — daß Matth. uns ihre ursprüngliche Gestalt erhalten hat. Das ist sogar unwahrscheinlich. Bei Mark. handelt es sich um Ämter; das schimmert freilich bei Matth. (und bei Luk.) auch noch durch, ist aber durch Andersartiges in den Hintergrund gedrängt. Das Handeln mit der Summe kann in der Gestalt, in welcher Mark. das Gleichnis kannte, keinen Platz gehabt haben; denn er kennt überhaupt keine Geldsummen. Also ist die gemeinsame Quelle von Matth. und Luk. dem Mark. gegenüber sekundär (ob sie aber Q gewesen ist, wissen wir nicht). Ihre Fassung ist vielleicht daraus entstanden, daß schon hier zwei Gleichnisse zusammengeflossen sind (C^1: der abreisende Herr übergibt sein Haus seinen Knechten zur Bewachung; C^2: der abreisende Herr gibt seinen Knechten sein Vermögen, damit sie es vermehren).

---

1) Bei Matth. erwirbt der Arbeiter, bei Luk. erwirbt das übergebene Pfund. Letzteres ist natürlich die sekundäre, weil reflektierte Fassung. Endlich schimmert noch bei Luk. deutlich durch, daß seine Vorlage nicht zehn, sondern, wie bei Matth., drei Arbeiter unterschied.

Zweites Capitel: Sprachliche und geschichtliche Untersuchung der dem Matthäus und Lukas (über Markus hinaus) gemeinsamen Abschnitte (Q).

I. Die Texte.

(Um nicht vorzugreifen, sind die Texte in der Reihenfolge des Lukas gegeben; die Capitel und Verse im Text sind die des Matthäus; am Schluß jedes Abschnitts ist auf die S. 6—81 gegebene kritische Besprechung verwiesen).

1. (M 3, 5. 7—12; L 3, 3. 7—9. 16. 17).

(7) [. . *Πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου . . . ἰδὼν* [*Ἰωάννης*] *πολλοὺς* [oder *τοὺς ὄχλους*] . . . *ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα εἶπεν αὐτοῖς·*]

Γεννήματα ἐχιδνῶν, τίς ὑπέδειξεν ὑμῖν φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς; (8) *ποιήσατε οὖν καρπὸν ἄξιον τῆς μετανοίας·* (9) *καὶ μὴ δόξητε* [*ἄρξησθε?*] *λέγειν ἐν ἑαυτοῖς· πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ·* (10) *ἤδη δὲ ἡ ἀξίνη πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται· πᾶν οὖν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται καὶ εἰς πῦρ βάλλεται.* (11) *ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν· ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μού ἐστιν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν* [*πνεύματι* (*ἁγίῳ*) *καὶ*] *πυρί,* (12) *οὗ τὸ πτύον ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ, καὶ διακαθαριεῖ τὴν ἅλωνα αὐτοῦ, καὶ συνάξει τὸν σῖτον αὐτοῦ εἰς τὴν ἀποθήκην, τὸ δὲ ἄχυρον κατακαύσει πυρὶ ἀσβέστῳ* (S. 32. 6).

2. (M 4, 1—11; L 4, 1—13).

(1) *Ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος πειρασθῆναι ὑπὸ τοῦ διαβόλου,* (2) *καὶ νηστεύσας ἡμέρας μʹ καὶ νύκτας μʹ ὕστερον ἐπείνασεν,* (3) *καὶ ὁ πειράζων εἶπεν*

αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται, (4) *καὶ ἀπεκρίθη· γέγραπται· οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος.* (5) *παραλαμβάνει δὲ αὐτὸν εἰς Ἰερουσαλὴμ καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* (6) *καὶ λέγει αὐτῷ· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μή ποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.* (7) *ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πάλιν γέγραπται· οὐκ ἐκπειράσεις κύριον τὸν θεόν σου.* (8) *πάλιν παραλαμβάνει αὐτὸν εἰς ὄρος ὑψηλὸν λίαν καὶ δείκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν,* (9) *καὶ εἶπεν αὐτῷ· ταῦτά σοι πάντα δώσω, ἐὰν προσκυνήσῃς μοι.* (10) *καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· γέγραπται· κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.* (11) *καὶ ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος* (S. 33).

3. (M 5, 1—4. 6. 11. 12; L 6, 17. 20—23).

(1) (2) [... *ὄχλοι* ... *ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς λέγων* ...]
(3) *Μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ,*
(4) *μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται,*
(6) *μακάριοι οἱ πεινῶντες, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.*

(11) *μακάριοί ἐστε, ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἴπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι.*

(12) *χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν* (S. 38).

4. (M 5, 39. 40; L 6, 29).

(39) *Ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν* [*δεξιὰν*] *σιαγόνα* [*σου*], *στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην,* (40) *καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον* (S. 44).

5. (M 5, 42; L 6, 30).

(42) *Τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς* (S. 44).

6. (M 5, 44—48; L 6, 27. 28. 35b. 32. 33. 36).

(44) *Ἐγὼ λέγω ὑμῖν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς,* (45) *ὅπως γένησθε*

υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς [καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους]. (46) *ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;* (47) *καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;* (48) *ἔσεσθε οὖν οἰκτίρμονες* [? *ἐλεήμονες*?] *ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων* [? *ἐλεήμων*?] *ἐστίν* (S. 44).

7. (M 7, 12; L 6, 31).

(12) *Πάντα ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς* (S. 11).

8. (M 7, 1—5; L 6, 37. 38. 41. 42).

(1) *Μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε,* (2) *ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε κριθήσεσθε, καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν.* (3) *τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατανοεῖς;* (4) *ἢ πῶς ἐρεῖς τῷ ἀδελφῷ σου· ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου, καὶ ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου;* (5) *ὑποκριτά, ἔκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκόν, καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου* (S. 10).

9. (M 15, 14; L 6, 39).

(14) *Τυφλὸς τυφλὸν ἐὰν ὁδηγῇ, ἀμφότεροι εἰς βόθυνον πεσοῦνται* (S. 24).

10. (M 10, 24. 25; L 6, 40).

(24) *Οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον οὐδὲ δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ.* (25) *ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ, καὶ ὁ δοῦλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ* (S. 57).

11. (M 7, 16—18; 12, 33; L 6, 43. 44).

(33) *Ἐκ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται. μήτι συλλέγουσιν ἀπὸ ἀκανθῶν σταφυλὰς ἢ ἀπὸ τριβόλων σῦκα;* (17) *οὕτως πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρπὸν καλὸν ποιεῖ, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρπὸν πονηρὸν ποιεῖ.* (18) *οὐ δύναται δένδρον*

ἀγαθὸν καρπὸν πονηρὸν ἐνεγκεῖν οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρπὸν καλὸν ποιεῖν (S. 50).

12. (M 7, 21. 24—27; L 6, 46—49).

(21) [*Οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι· κύριε κύριε, εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου*]. (24) *πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς, ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὅμοιος· ὅμοιός ἐστιν* [oder statt dieser 7 Worte einfach *ὁμοιωθήσεται*] *ἀνδρὶ ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν.* (25) *καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέπεσαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἔπεσεν· τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν.* (26) *καὶ πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμον.* (27) *καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέκοψαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ ἔπεσεν, καὶ ἦν ἡ πτῶσις αὐτῆς μεγάλη* (S. 51).

13. (M 7, 28; 8, 5—10. 13; L 7, 1—10).

(28. 8, 5) [Nachdem er diese Worte gesprochen hatte], *εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναοὺμ καὶ προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος παρακαλῶν αὐτὸν* (6) *καὶ λέγων· κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος.* (7) *λέγει αὐτῷ· ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν.* (8) *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἑκατόνταρχος ἔφη· κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς· ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου.* (9) *καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι ὑπὸ ἐξουσίαν, ἔχων ὑπ' ἐμαυτὸν στρατιώτας, καὶ λέγω τούτῳ· πορεύθητι, καὶ πορεύεται, καὶ ἄλλῳ· ἔρχου, καὶ ἔρχεται, καὶ τῷ δούλῳ μου· ποίησον τοῦτο, καὶ ποιεῖ.* (10) *ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν·* [*ἀμὴν*] *λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον.* [(13) *καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ·* [*ὕπαγε*], *ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι. καὶ ἰάθη ὁ παῖς ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ*] (S. 52. 54).

14. (M 11, 2—11; L 7, 18—28).

(2) *Ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ εἶπεν αὐτῷ·*

(3) *σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν;* (4) *καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε.* (5) *τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν, καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται·* (6) *καὶ μακάριός ἐστιν ὃς ἂν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί.* (7) *τούτων δὲ πορευομένων ἤρξατο λέγειν τοῖς ὄχλοις περὶ Ἰωάννου· τί ἐξήλθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι; κάλαμον ὑπὸ ἀνέμου σαλευόμενον;* (8) *ἀλλὰ τί ἐξήλθατε ἰδεῖν; ἄνθρωπον ἐν μαλακοῖς ἠμφιεσμένον; ἰδοὺ οἱ τὰ μαλακὰ φοροῦντες ἐν τοῖς οἴκοις τῶν βασιλέων.* (9) *ἀλλὰ τί ἐξήλθατε; προφήτην ἰδεῖν; ναὶ λέγω ὑμῖν, καὶ περισσότερον προφήτου.* (10) *οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἰ δ ο ὺ ἐ γ ὼ ἀ π ο σ τ έ λ λ ω τ ὸ ν ἄ γ γ ε λ ό ν μ ο υ π ρ ὸ π ρ ο σ ώ π ο υ σ ο υ, ὃ ς κ α τ α σ κ ε υ ά σ ε ι τ ὴ ν ὁ δ ό ν σ ο υ ἔ μ π ρ ο σ θ έ ν σ ο υ.* (11) *[ἀμὴν] λέγω ὑμῖν, οὐκ ἐγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου [τοῦ βαπτιστοῦ]· ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστιν* (S. 64. 14).

15. (M 11, 16—19; L 7, 31—35).

(16) *Τίνι ὁμοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην [καὶ τίνι ἐστὶν ὁμοία]; ὁμοία ἐστὶν παιδίοις καθημένοις ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἑτέροις* (17) *λέγουσιν· ηὐλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε· ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκόψασθε.* (18) *ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων, καὶ λέγουσιν· δαιμόνιον ἔχει.* (19) *ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς* (S. 16).

16. (M 10, 7; L 9, 2; 10, 9. 11).

(7) *Πορευόμενοι κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* (S. 57).

17. (M 8, 19—22; L 9, 57—60).

(19) *[Εἶπέν τις αὐτῷ·] ἀκολουθήσω σοι ὅπου ἐὰν ἀπέρχῃ.* (20) *καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ.* (21) *ἕτερος δὲ*

εἶπεν αὐτῷ· ἐπίτρεψόν μοι πρῶτον ἀπελθεῖν καὶ θάψαι τὸν πατέρα μου· (22) *λέγει δὲ αὐτῷ· ἀκολούθει μοι, καὶ ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς* (S. 12).

18. (M 9, 37. 38; L 10, 2).

(37) *Λέγει αὐτοῖς* [*τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ*?]· *ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι·* (38) *δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ* (S. 13).

19. (M 10, 16[a]; L 10, 3).

(16) *Ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων* (S. 14).

20. (M 10, 12. 13; L 10, 5. 6).

(12) *Εἰσερχόμενοι δὲ εἰς τὴν οἰκίαν ἀσπάσασθε αὐτήν·* (13) *καὶ ἐὰν ᾖ ἡ οἰκία ἀξία, ἐλθάτω ἡ εἰρήνη ὑμῶν ἐπ' αὐτήν· ἐὰν δὲ μὴ ᾖ ἀξία, ἡ εἰρήνη ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς ἐπιστραφήτω.* (Voran gingen einige Worte, die man noch aus Luk. c. 10, 4 mit einiger Sicherheit zu ergänzen vermag: *μὴ βαστάζετε βαλλάντιον, μὴ πήραν, μὴ ὑποδήματα, καὶ μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε* [d. h. „haltet euch nicht auf"]) (S. 57).

21. (M 10, 10[b]; L 10, 7[b]).

(10) *Ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.* Voran gingen Worte wie Luk. 10, 7[a]: *ἐν αὐτῇ τῇ οἰκίᾳ μένετε, ἔσθοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ' αὐτῶν* (S. 13).

22. (M 10, 15; L 10, 12).

(15) [*Ἀμὴν*] *λέγω ὑμῖν· ἀνεκτότερον ἔσται γῇ Σοδόμων καὶ Γομόρρων* [oder für die letzten 4 Worte *Σοδόμοις*] *ἐν τῇ ἡμέρᾳ* [*ἐκείνῃ*? *κρίσεως*?] *ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.* (Voran ging nach Luk. 10, 8—11 etwa: *εἰς ἣν ἂν πόλιν εἰσέρχησθε κ. δέχωνται ὑμᾶς, ἐσθίετε τ. παρατιθέμενα ὑμῖν κ. λέγετε αὐτοῖς· ἤγγικεν ἡ βασ. τ. θεοῦ. εἰς ἣν δ' ἂν πόλιν εἰσέλθητε κ. μὴ δέχωνται ὑμᾶς, ἐξελθόντες εἰς τ. πλατείας αὐτῆς εἴπατε· κ. τ. κονιορτὸν τ. κολληθέντα ἡμῖν ἐκ τ. πόλεως ὑμῶν εἰς τ. πόδας ἀπομασσόμεθα ὑμῖν*) (S. 14).

23. (M 11, 21—23; L 10, 13—15).

(21) *Οὐαί σοι, Χοραζείν, οὐαί σοι, Βηθσαϊδάν· ὅτι εἰ ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἐγένοντο αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ μετενόησαν.* (22) *πλὴν [λέγω ὑμῖν] Τύρῳ καὶ Σιδῶνι ἀνεκτότερον ἔσται [ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως? ἐν τῇ κρίσει?] ἢ ὑμῖν.* (23) *καὶ σύ, Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; ἕως ᾅδου καταβήσῃ* (S. 17).

[24. (M 10, 40; L 10, 16)].

[*Ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται, καὶ ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με*] (S. 62).

25. (M 11, 25—27; L 10, 21. 22).

(25) *Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ εἶπεν· ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις·* (26) *ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.* (27) *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός, καὶ οὐδεὶς ἔγνω [τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ οὐδὲ] τὸν πατέρα [τις ἔγνω] εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* (S. 17).

26. (M 13, 16. 17; L 10, 23b. 24).

(16) *Ὑμῶν μακάριοι οἱ ὀφθαλμοί, ὅτι βλέπουσιν, καὶ τὰ ὦτα [ὑμῶν], ὅτι ἀκούουσιν.* (17) *[ἀμὴν γὰρ] λέγω ὑμῖν, ὅτι πολλοὶ προφῆται [καὶ βασιλεῖς] ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε, καὶ οὐκ ἤκουσαν* (S. 22).

27. (M 6, 9—13; L 11, 2—4).

[(9) *Πάτερ,* (11) *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον,* (12) *καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν,* (13) *καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν*] (S. 47).

28. (M 7, 7—11; L 11, 9—13).

(7) *Αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν· ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε· κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν.* (8) *πᾶς γὰρ ὁ αἰτῶν λαμβάνει, καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει, καὶ τῷ κρούοντι ἀνοιγήσεται.* (9) *ἢ τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν αἰτήσει ὁ υἱὸς αὐτοῦ ἄρτον, μὴ*

λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; (10) *ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσει, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ;* (11) *εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες οἴδατε [δόματα] ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις ὑμῶν, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ δώσει ἀγαθὰ τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν;* (S. 11).

29. (M 12, 22. 23. 25. 27. 28. 30. 43—45; L 11, 14. 17. 19. 20. 23—26).

(22) *[ἐθεράπευσεν] δαιμονιζόμενον κωφόν, [ὥστε] τὸν κωφὸν λαλεῖν,* (23) *καὶ [ἐξίσταντο] [πάντες] οἱ ὄχλοι* . . . (25) *πᾶσα βασιλεία μερισθεῖσα ἐφ᾽ ἑαυτὴν ἐρημοῦται* . . . (27) *καὶ εἰ ἐγὼ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, οἱ υἱοὶ ὑμῶν ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; διὰ τοῦτο αὐτοὶ κριταὶ ἔσονται ὑμῶν·* (28) *εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ᾽ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* . . . . (30) *ὁ μὴ ὢν μετ᾽ ἐμοῦ κατ᾽ ἐμοῦ ἐστιν, καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ᾽ ἐμοῦ σκορπίζει* . . . . (43) *ὅταν τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, διέρχεται δι᾽ ἀνύδρων τόπων ζητοῦν ἀνάπαυσιν καὶ οὐχ εὑρίσκει,* (44) *[τότε] λέγει· εἰς τὸν οἶκόν μου ἐπιστρέψω ὅθεν ἐξῆλθον· καὶ ἐλθὸν εὑρίσκει σχολάζοντα [καὶ] σεσαρωμένον καὶ κεκοσμημένον.* (45) *τότε πορεύεται καὶ παραλαμβάνει μεθ᾽ ἑαυτοῦ ἑπτὰ πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ καὶ εἰσελθόντα κατοικεῖ ἐκεῖ, καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χείρονα τῶν πρώτων* (S. 19).

30. (M 12, 38. 39. 41. 42; L 11, 16. 29—32).

(38) [Sie sprachen]: *θέλομεν ἀπὸ σοῦ σημεῖον ἰδεῖν.* (39) *ὁ δὲ εἶπεν· γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ· ὥσπερ γὰρ ἐγένετο Ἰωνᾶς τοῖς Νινευείταις σημεῖον, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ.* (41) *ἄνδρες Νινευεῖται ἀναστήσονται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινοῦσιν αὐτήν, ὅτι μετενόησαν εἰς τὸ κήρυγμα Ἰωνᾶ, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Ἰωνᾶ ὧδε.* (42) *βασίλισσα νότου ἐγερθήσεται ἐν τῇ κρίσει μετὰ τῆς γενεᾶς ταύτης καὶ κατακρινεῖ αὐτήν, ὅτι ἦλθεν ἐκ τῶν περάτων τῆς γῆς ἀκοῦσαι τὴν σοφίαν Σολομῶνος, καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε* (S. 20).

31. (M 5, 15; L 11, 33).

(15) *Οὐ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ᾽ ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ* (S. 41).

32. (M 6, 22. 23; L 11, 34. 35).

(22) *Ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός* [*σου*]· *ἐὰν οὖν ᾖ ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται·* (23) *ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον;* (S. 8).

33. (M 23, 4. 13. 23. 25. 27. 29. 30—32. 34—36; L 11, 46. 52. 42. 39. 44. 47—52).

(4) [Vielleicht ein „Wehe"] *Δεσμεύουσιν φορτία βαρέα καὶ ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τοὺς ὤμους τῶν ἀνθρώπων, καὶ αὐτοὶ τῷ δακτύλῳ αὐτῶν οὐ θέλουσιν κινῆσαι αὐτά.*

(13) *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων· ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν.*

(23) *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον καὶ τὸ κύμινον, καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος.*

(25) [Vielleicht ein „Wehe"] [*νῦν*] *ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι, καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀκρασίας.*

(L 11, 44) *οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι ἐστὲ ὡς οἱ τάφοι οἱ ἄδηλοι, καὶ οἱ ἄνθρωποι οἱ περιπατοῦντες ἐπάνω οὐκ οἴδασιν.*

[(M 27) *οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας*].

(29—32) *οὐαὶ ὑμῖν, ὅτι οἰκοδομεῖτε τοὺς τάφους τῶν προφητῶν* (30) *καὶ λέγετε· εἰ ἤμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων ἡμῶν, οὐκ ἂν ἤμεθα αὐτῶν κοινωνοὶ ἐν τῷ αἵματι τῶν προφητῶν.* (31) *ὥστε μαρτυρεῖτε ἑαυτοῖς, ὅτι υἱοί ἐστε τῶν φονευσάντων τοὺς προφήτας,* [(32) *καὶ ὑμεῖς πληρώσατε* |*τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν*].

(34—36) *διὰ τοῦτο καὶ ἡ Σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστέλλω πρὸς* [*εἰς*] *ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς· ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ διώξετε,* (35) *ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ αἵματος Ἄβελ ἕως αἵματος Ζαχαρίου, ὃν ἐφο-*

νεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου. (36) *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἥξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην* (S. 68).

34a. (M 10, 26—33; L 12, 2—9).

(26) *Οὐδέν ἐστιν κεκαλυμμένον ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται, καὶ κρυπτὸν ὃ οὐ γνωσθήσεται.* (27) *ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ, εἴπατε ἐν τῷ φωτί· καὶ ὃ εἰς τὸ οὖς ἀκούετε, κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωμάτων.* (28) *καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ.* (29) *οὐχὶ δύο* [*πέντε*] *στρουθία ἀσσαρίου* [*ἀσσαρίων β′*] *πωλεῖται; καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ πεσεῖται ἐπὶ τὴν γῆν ἄνευ τοῦ θεοῦ.* (30) *ὑμῶν δὲ καὶ αἱ τρίχες τῆς κεφαλῆς πᾶσαι ἠριθμημέναι εἰσίν.* (31) *μὴ* [*οὖν*] *φοβεῖσθε· πολλῷ* [aber schon in Q stand *πολλῶν*] *στρουθίων διαφέρετε ὑμεῖς.* (32) *πᾶς οὖν ὅστις ὁμολογήσει ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ὁμολογήσει καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* [oder *ὁμολογήσω κἀγὼ*] *ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ·* (33) *ὅστις δὲ ἀρνήσηταί με ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, ἀρνήσομαι κἀγὼ αὐτὸν ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ* (S. 14. 59).

34b. (M 12, 32; L 12, 10).

(32) *καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ.*

35. (M 6, 25—33; L 12, 22—31).

(25) *Διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν, μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγητε, μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε· οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;* (26) *ἐμβλέψατε εἰς τοὺς κόρακας* [*τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ?*], *ὅτι οὐ σπείρουσιν οὐδὲ θερίζουσιν οὐδὲ συνάγουσιν εἰς ἀποθήκας, καὶ ὁ θεὸς τρέφει αὐτούς· οὐχ ὑμεῖς μᾶλλον διαφέρετε αὐτῶν;* (27) *τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύναται προσθεῖναι ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ πῆχυν ἕνα;* (28) *καὶ περὶ ἐνδύματος τί μεριμνᾶτε; καταμάθετε τὰ κρίνα πῶς αὐξάνουσιν· οὐ κοπιῶσιν οὐδὲ νή-*

θουσιν· (29) *λέγω δὲ ὑμῖν, [ὅτι] οὐδὲ Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ περιεβάλετο ὡς ἓν τούτων.* (30) *εἰ δὲ ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον σήμερον ὄντα καὶ αὔριον εἰς κλίβανον βαλλόμενον ὁ θεὸς οὕτως ἀμφιέννυσιν, οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς, ὀλιγόπιστοι;* (31) *μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες· τί φάγωμεν; ἢ τί πίωμεν; ἢ τί περιβαλώμεθα;* (32) *πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη [τοῦ κόσμου] ἐπιζητοῦσιν· οἶδεν γὰρ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὅτι χρῄζετε τούτων ἁπάντων.* (33) *ζητεῖτε δὲ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν* (S. 8).

36. (M 6, 19—21; L 12, 33. 34).

(19) *Μὴ θησαυρίζετε ὑμῖν θησαυροὺς ἐπὶ τῆς γῆς, ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται διορύσσουσιν καὶ κλέπτουσιν·* (20) *θησαυρίζετε δὲ ὑμῖν θησαυροὺς ἐν οὐρανοῖς, ὅπου οὔτε σὴς οὔτε βρῶσις ἀφανίζει, καὶ ὅπου κλέπται οὐ διορύσσουσιν οὐδὲ κλέπτουσιν·* (21) *ὅπου γάρ ἐστιν ὁ θησαυρός σου [ὑμῶν], ἐκεῖ ἔσται καὶ ἡ καρδία σου [ὑμῶν]* (S. 49. 8).

37. (M 24, 43—51; L 12, 39. 40. 42—46).

(43) *Ἐκεῖνο δὲ γινώσκετε, ὅτι εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης ποίᾳ φυλακῇ ὁ κλέπτης ἔρχεται, ἐγρηγόρησεν ἂν καὶ οὐκ ἂν εἴασεν διορυχθῆναι τὴν οἰκίαν αὐτοῦ.* (44) *[διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται].* (45) *τίς ἄρα ἐστὶν ὁ πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος, ὃν κατέστησεν ὁ κύριος ἐπὶ τῆς οἰκετείας αὐτοῦ τοῦ δοῦναι αὐτοῖς τὴν τροφὴν ἐν καιρῷ;* (46) *μακάριος ὁ δοῦλος ἐκεῖνος ὃν ἐλθὼν ὁ κύριος αὐτοῦ εὑρήσει οὕτως ποιοῦντα.* (47) *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐπὶ πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν αὐτοῦ καταστήσει αὐτόν.* (48) *ἐὰν δὲ εἴπῃ ὁ [κακὸς] δοῦλος ἐκεῖνος ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ·* (49) *χρονίζει μου ὁ κύριος, καὶ ἄρξηται τύπτειν τοὺς συνδούλους αὐτοῦ, ἐσθίῃ δὲ καὶ πίνῃ μετὰ τῶν μεθυόντων,* (50) *ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ᾗ οὐ γινώσκει,* (51) *καὶ διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσει* (S. 26).

38. (M 10, 34. 35. 36; L 12, 51. 53).

(34) *Δοκεῖτε, ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν; οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν.* (35) *ἦλθον γὰρ διχάσαι ἄνθρωπον κατὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ θυγατέρα κατὰ τῆς*

μητρὸς αὐτῆς καὶ νύμφην κατὰ τῆς πενθερᾶς αὐτῆς. (36) [*καὶ ἐχθροὶ τοῦ ἀνθρώπου οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ*] (S. 61).

39. (M 5, 25. 26; L 12, 58. 59).

(25) *Ἴσθι εὐνοῶν τῷ ἀντιδίκῳ σου ταχὺ ἕως ὅτου εἶ μετ' αὐτοῦ ἐν τῇ ὁδῷ· μή ποτέ σε παραδῷ ὁ ἀντίδικος τῷ κριτῇ καὶ ὁ κριτὴς τῷ ὑπηρέτῃ, καὶ εἰς φυλακὴν βληθήσῃ·* (26) [*ἀμὴν*] *λέγω σοι, οὐ μὴ ἐξέλθῃς ἐκεῖθεν, ἕως ἂν ἀποδῷς τὸν ἔσχατον κοδράντην* (S. 41).

40. (M 13, 31—33; L 13, 18—21).

(33) [*καὶ πάλιν εἶπεν·*] *τίνι ὁμοιώσω τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ; ὁμοία ἐστὶν ζύμῃ, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐνέκρυψεν εἰς ἀλεύρου σάτα τρία, ἕως οὗ ἐζυμώθη ὅλον.* Voran ging höchstwahrscheinlich: *τίνι ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, καὶ τίνι ὁμοιώσω αὐτήν; ὁμοία ἐστὶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ, καὶ ηὔξησεν καὶ γίνεται* (*εἰς*) *δένδρον καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνοῖ ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ* (S. 23).

41. (M 7, 13. 14; L 13, 24).

(13) *Εἰσέλθατε διὰ τῆς στενῆς πύλης· ὅτι πλατεῖα* [*ἡ πύλη*] *καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν, καὶ πολλοί εἰσιν οἱ εἰσερχόμενοι δι' αὐτῆς.* (14) *ὅτι στενὴ ἡ πύλη καὶ τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν, καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εὑρίσκοντες αὐτήν* (S. 49).

42. (M 8, 11. 12; L 13, 28. 29).

(11) *Λέγω ὑμῖν, ὅτι ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ·* (12) *οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐξελεύσονται* [*ἐκβληθήσονται*] *ἔξω· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* (S. 56).

43. (M 23, 37—39; L 13, 34. 35).

(37) *Ἱερουσαλήμ, Ἱερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, πο-*

σάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ὄρνις [ἐπισυνάγει] τὰ νοσσία [αὐτῆς] ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθελήσατε· (38) *ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος.* (39) *λέγω [γὰρ] ὑμῖν, οὐ μή με ἴδητε ἀπ' ἄρτι ἕως ἂν [ἥξῃ ὅτε] εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* (S. 25).

44. (M 23, 12; L 14, 11).

(12) *Ὅστις ὑψώσει ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, καὶ ὅστις ταπεινώσει ἑαυτὸν ὑψωθήσεται* (S. 25).

45. (M 10, 37; L 14, 26).

(37) [*Ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος· καὶ ὁ φιλῶν υἱὸν ἢ θυγατέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος*] (S. 61).

46. (M 10, 38; L 14, 27).

(38) *Ὃς οὐ λαμβάνει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ ὀπίσω μου, οὐκ ἔστιν μου ἄξιος* (S. 62).

47. (M 5, 13; L 14, 34. 35).

(13) *Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας [τῆς γῆς]· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται; εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι εἰ μὴ βληθὲν ἔξω καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων* (S. 40).

48. (M 18, 12. 13; L 15, 4—7).

(12) *Τί ὑμῖν δοκεῖ; ἐὰν γένηταί τινι ἀνθρώπῳ ἑκατὸν πρόβατα καὶ πλανηθῇ ἓν ἐξ αὐτῶν, οὐχὶ ἀφήσει τὰ ἐνενήκοντα ἐννέα ἐπὶ τὰ ὄρη καὶ πορευθεὶς ζητεῖ τὸ πλανώμενον;* (13) *καὶ ἐὰν γένηται εὑρεῖν αὐτό, [ἀμὴν] λέγω ὑμῖν, ὅτι χαίρει ἐπ' αὐτῷ μᾶλλον ἢ ἐπὶ τοῖς ἐνενήκοντα ἐννέα τοῖς μὴ πεπλανημένοις* (S. 65).

49. (M 6, 24; L 16, 13).

(24) *Οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν· ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει, ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει· οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ* (S. 8).

50. (M 11, 12. 13; L 16, 16).

(13) *Οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου· ἀπὸ τότε ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν* [oder: *Ἀπὸ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου ἕως κτλ.· πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν*] (S. 15).

51. (M 5, 18; L 16, 17).

(18) [*Ἀμὴν λέγω ὑμῖν*], *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου* (S. 41).

52. (M 5, 32; L 16, 18).

(32) [*Ἐγὼ λέγω ὑμῖν·*] *πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται* (S. 41).

53. (M 18, 7; L 17, 1).

(7) *Ἀνάγκη ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ, δι' οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται* (S. 24).

54. (M 18, 15. 21. 22; L 17, 3. 4).

(15) *Ἐὰν ἁμαρτήσῃ ὁ ἀδελφός σου, ἔλεγξον αὐτόν· ἐάν σου ἀκούσῃ, ἐκέρδησας τὸν ἀδελφόν σου.* — — . . . *ποσάκις ἁμαρτήσει εἰς ἐμὲ ὁ ἀδελφός μου καὶ ἀφήσω αὐτῷ; ἕως ἑπτάκις; λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· οὐ λέγω σοι ἕως ἑπτάκις, ἀλλὰ ἕως ἑβδομήκοντα ἑπτά* (S. 66).

55. (M 17, 20[b]; L 17, 6).

(20) *Ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται* (S. 65).

56. (M 24, 26. 27. 28. 37—41; L 17, 23. 24. 37. 26. 27. 34. 35).

(26) *Ἐὰν οὖν εἴπωσιν ὑμῖν· ἰδοὺ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐστίν, μὴ ἐξέλθητε· ἰδοὺ ἐν τοῖς ταμείοις, μὴ πιστεύσητε·* (27) *ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου·* (28) *ὅπου ἐὰν ᾖ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί.*

(37) *Ὥσπερ αἱ ἡμέραι τοῦ Νῶε, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία*

τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου· (38) ὡς γὰρ ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις [ἐκείναις] ταῖς πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ τρώγοντες καὶ πίνοντες, γαμοῦντες καὶ γαμίζοντες, ἄχρι ἧς ἡμέρας εἰσῆλθεν Νῶε εἰς τὴν κιβωτόν, (39) καὶ οὐκ ἔγνωσαν ἕως ἦλθεν ὁ κατακλυσμὸς καὶ ἦρεν ἅπαντας, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

(40) ἔσονται δύο ἐν τῷ ἀγρῷ, εἷς παραλαμβάνεται καὶ εἷς ἀφίεται· (41) δύο ἀλήθουσαι ἐν τῷ μύλῳ, μία παραλαμβάνεται καὶ μία ἀφίεται (S. 74).

57. (M 10, 39; L 17, 33).

(39) Ὁ εὑρὼν [ὃς ἐὰν εὕρῃ] τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν, καὶ ὃς ἂν ἀπολέσει [ὁ ἀπολέσας] τὴν ψυχὴν αὐτοῦ εὑρήσει αὐτήν (S. 62).

58. (M 25, 29; L 19, 26).

(29) Τῷ ἔχοντι [παντὶ] δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται· τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ (S. 28).

59. (M 19, 28; L 22, 28. 30).

(28) Ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι .... καθίσεσθε ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τοὺς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ (S. 67).

II. Sprachliches.

Jeder der drei Synoptiker (am ausgeprägtesten Lukas) hat, wenn auch nicht einen festen, einheitlichen Stil, so doch zahlreiche lexikalische, stilistische und grammatische Idiotismen.[1]) Ein so charakteristisches Gepräge besitzen die Stücke nicht, die wir hier ausgeschieden haben. Aus lexikalischen und stilistischen Gründen läßt sich ihre Einheitlichkeit nicht oder nur unsicher behaupten.

A) Lexikalisches.

(1) Verba.

Abgesehen von *εἶναι* umfaßt „Q“ c. 166 verba simplicia (an c. 475 Stellen) und c. 82 verba composita (an c. 168 Stellen), nämlich:

---

1) Das Beste darüber bei Hawkins, Horae Synopticae (1899) p. 1ff.

ἀγαλλιᾶσθαι 3.
ἀγαπᾶν 6(ter). 49.
αἴρειν 2. 56. 58.
αἰτεῖν 5. 28 (quinquies).
ἀκολουθεῖν 13. 17 (bis). 46. 59.
ἀκούειν 12 (bis). 13. 14(ter). 26(quater). 30. 34^a. 54.
ἀλήθειν 56.
ἁλίζειν 47.
ἁμαρτάνειν 54 (bis).
ἀριθμεῖν 34^a.
ἀρκεῖν 10.
ἀρνεῖσθαι 34^a(bis).
ἁρπάζειν 50.
ἄρχεσθαι (1). 14. 37.
ἀσπάζεσθαι 6. 20(bis).
αὐλεῖν 15.
αὐξάνειν 35. 40.
ἀφανίζειν 36 (bis).
βάλλειν 1. 2. 13. 35. 38(bis). 39. 47.
βαπτίζειν 1(bis).
βασανίζειν 13.
βαστάζειν 1. 20.
βιάζεσθαι 50.
βλέπειν 8. 14. 26(bis).
βούλεσθαι 25.
βρέχειν (6).
γαμεῖν 52. 56.
γαμίζειν 56.
γέμειν 33(bis).
γίνεσθαι 2. 6. 10. 23(bis). 25. 29. 30. 37. 40. 48(bis).
γινώσκειν 11. 25(bis). 34^a. 37(bis). 56.
γράφειν 2 (quater). 14.
γρηγορεῖν 37.
δαιμονίζεσθαι 29.
δανίζεσθαι 5.
δεικνύειν 2.
δεῖσθαι 18.
δεσμεύειν 33.
δέχεσθαι 22(bis). 24 (quater).
διδάσκειν (3).
διδόναι 2. 5. 27. 28(ter). 30. 37. 58.
δικαιοῦν 15.
διχάζειν 38.
διχοτομεῖν 37.
διώκειν 3(bis). 6. 33.
δοκεῖν 1. 37. 38. 48.
δουλεύειν 49(bis).
δύνασθαι 1. 34^a(bis). 35. 49(bis).
ἐᾶν 37.
ἐγγίζειν 16. 22.
ἐγείρειν 1. 14(bis). 30.
εἶναι vv. ll.
εἰπεῖν 1. 2(quater). 3. 8. 13(quater vel ter). 14(bis). 17(bis). 22. 25. 30. 33. 34^a(bis). 34^b(bis). 37. 40. 43. 55. 56.
ἐλέγχειν 54.
ἐρημοῦν 29.
ἔρχεσθαι 1 (bis). 12 (bis). 13(ter). 14. 15(bis). 20. 29. 30. 33. 37(ter). 38(ter). 43. 53(bis). 56.
ἐσθίειν 15(bis). 21. 22. 37.
εὐαγγελίζεσθαι 14.
εὐλογεῖν 43.
εὐνοεῖν 39.
εὑρίσκειν 13. 28(bis). 29(bis). 37. 41. 48. 57(bis).
ἔχειν 1. 6. 13. 15. 17(bis). 55. 58(ter).
ζῆν 2.
ζητεῖν 28(bis). 29. 35. 48.
ζυμοῦν 40.
ἥκειν 33. 37. 42. 43.
θάπτειν 17(bis).
θαυμάζειν 13.
θεᾶσθαι 14.
θέλειν (ἐθέλειν) 4. 5. 7. 30. 33. 43(bis).
θεμελιοῦν 12.
θεραπεύειν 13. 29.
θερίζειν 35.
θησαυρίζειν 36(bis).
θλίβειν 41.
θρηνεῖν 15.
ἰᾶσθαι 13 (bis vel semel).
ἰδεῖν 1. 14(bis). 26 (bis). 30. 43.
ἱστάναι 2.
ἰσχύειν 47.
καίειν 31.
καθαρίζειν 14. 33.
καλύπτειν 34^a.
κεῖσθαι 1.
κερδαίνειν 54.
κηρύσσειν 16. 34^a.
κινεῖν 33.
κλείειν 33.
κλέπτειν 36(bis).

κλίνειν 17.
κολλᾶσθαι 22.
κονιᾶν 33.
κοπιᾶν 35.
κόπτεσθαι 15.
κοσμεῖν 29.
κρίνειν 4. 8 (quater). 59.
κρούειν 28 (bis).
κρύπτειν 25. 34.
λαλεῖν 29.
λαμβάνειν 4. 28. 40 (bis). 46.
λάμπειν 31.
λατρεύειν 2.
λέγειν 1 (bis). 2 (bis). (3). 6. 11. 12. 13 (quater). 14 (bis). 15 (ter). 16. 17 (bis). 18. 22 (bis). 23. 26. 29. 30. 33 (bis). 34^a. 35 (ter). 37. 39. 42. 43. 48. 51. 54 (bis).
λιθοβολεῖν 43.
μαρτυρεῖν 33.
μεθύειν 37.
μέλλειν 1.
μένειν 21.
μερίζειν 29.
μεριμνᾶν 35 (quater).
μετρεῖν 8 (bis).
μισεῖν 49.
μοιχεύειν 52 (bis).
μωραίνειν 47.
νήθειν 35.
νηστεύειν 2.
ὁδηγεῖν 9.
οἶδα 28. 33. 35. 37. 39.
οἰκοδομεῖν 12 (bis). 33.
ὁμοιοῦν 12 (bis). 15. 40 (bis?).
ὁμολογεῖν 34^a (bis).
ὀνειδίζειν 3.
ὀρχεῖσθαι 15.
πεινάζειν 2.
πεινᾶν 3.
πειράζειν 2 (bis).
πέμπειν 14.
πενθεῖν 3.
πίνειν 15 (bis). 21. 35. 37. 56.
πίπτειν 9. 12. 34^a.
πιστεύειν (13). 56.
πλανᾶσθαι 48 (ter).
πληροῦν 33.
πνέειν 12 (ter).
ποιεῖν 1 (bis). 6 (ter). 7 (bis). 11 (ter). 12 (ter). 13 (bis). 37. 52.
πορεύεσθαι 13 (bis). 14 (bis). 16. 29. 48.
προφητεύειν (50).
πωλεῖν 34^a.
ῥαπίζειν 4.
σαλεύειν 14.
σαροῦν 29.
σκανδαλίζειν 14.
σκορπίζειν 29.
σπείρειν 35. 40.
στρέφειν 4.
σχολάζειν 29.
ταπεινοῦν 44 (bis).
τιθέναι 31. 37.
τρέφειν 35.
τρώγειν 56.
τύπτειν 37.
ὑψοῦν 23. 44 (bis).
φαγεῖν 35 (bis).
φαίνεσθαι 33. 56.
φέρειν 11.
φεύγειν 1.
φθάνειν 29.
φιλεῖν (45) (bis).
φοβεῖσθαι 34^a (ter).
φονεύειν 33 (bis).
φορεῖν 14.
χαίρειν 3. 48.
χορτάζειν 3.
χρήζειν 35.
χρονίζειν 37.
ψεύδεσθαι 3.

ἀμφιεννύναι 14. 35.
ἀναβλέπειν 14.
ἀνάγεσθαι 2.
ἀνακλίνειν 42.
ἀνατέλλειν 6.
ἀνιστάναι 30.
ἀνοίγειν 28.
ἀντέχομαι 49.
ἀπαγγέλλειν 14.
ἀπάγειν 41 (bis).
ἀπέρχεσθαι 17 (bis).
ἀποδεκατοῦν 33.
ἀποδιδόναι 39.
ἀποκαλύπτειν 25 (bis). 34^a.
ἀποκρίνεσθαι 2. 13. 14.

ἀποκτείνειν 33. 34a (bis). 43.
ἀπολλύναι 34a. 57 (bis).
ἀπολύειν 52 (bis).
ἀπομάσσεσθαι 22.
ἀποστέλλειν 14. 19. 24. 33. 43.
ἀποστρέφεσθαι 5.
ἀφιέναι 2. 4. 8. 17. 27 (bis). 33 (bis). 34b (bis). 43. 48. 54. 56 (bis).

διαβλέπειν 8.
διακαθαρίζειν 1.
διαφέρειν 34a. 35.
διέρχεσθαι 29.
διορύσσειν 36 (bis). 37.

εἰσέρχεσθαι 12. 13 (bis). 20. 22 (bis). 29. 33 (ter). 41 (bis).
εἰσφέρειν 27.

ἐκβάλλειν 8 (bis). 18. 22. 29 (bis). 39. 42. 56 (ter).
ἐκκόπτειν 1.
ἐκπειράζειν 2.
ἐκχύνειν 33.
ἐξέρχεσθαι 14 (ter). 29 (ter). (42?).
ἐξιστάναι 29.
ἐξομολογεῖσθαι 25.

ἐγκρύπτειν 40.
ἐμβλέπειν 35.
ἐνδύνειν 35.
ἐντελεῖν 2.

ἐπιδιδόναι 28 (bis).
ἐπιζητεῖν 30. 35.
ἐπιθυμεῖν 26.
ἐπιστρέφειν 20. 29.
ἐπισυνάγειν 43.
ἐπιτιθέναι 33.
ἐπιτρέπειν 17.

καθίζεσθαι (καθῆσθαι) 15. 59.
καθιστάναι 37 (bis).
καταβαίνειν 12 (bis). 23.
κατακαύειν 1.
κατακρίνειν 30 (bis).
κατανοεῖν 8.
καταμανθάνειν 35.
καταπατεῖν 47.
κατασκευάζειν 14.
κατασκηνοῦν 40.
καταφρονεῖν 49.
κατοικεῖν 29.

μεταβαίνειν 55 (bis).
μετανοεῖν 23. 30.

παραδιδόναι 25. 39.
παρακαλεῖσθαι 3. 13.
παραλαμβάνειν 2 (bis). 29. 56 (bis).
παρατιθέναι 22.
παρέρχεσθαι 51 (bis).
παρομοιάζειν 33.

περιβάλλειν 35 (bis).
περιπατεῖν 14. 33.

προσδοκᾶν 14. 37.
προσέρχεσθαι 13.
προσεύχεσθαι 6.
προσκόπτειν 2. 12.
προσκυνεῖν 2 (bis).
προσπίπτειν 12.
προστιθέναι 35 (bis).
προσφωνεῖν 15.

συλλέγειν 11.
συνάγειν 1. 29. 35. 56.

ὑπάγειν (13).
ὑπάρχειν (Partiz.) 37.
ὑποδεικνύναι 1. 12.[1]

---

1) Von diesen 82 Composita finden sich 24 sonst bei Matth. nicht, nämlich: *ἀμφιεννύναι, ἀνάγεσθαι, ἀντέχεσθαι, ἀποδεκατοῦν, ἀπομάσσεσθαι, διαβλέπειν, διακαθαρίζειν, διέρχεσθαι, διορύσσειν, εἰσέρχεσθαι, ἐκπειράζειν, ἐξιστάναι, ἐγκρύπτειν, ἐπιδιδόναι, καταμανθάνειν, κατανοεῖν, κατασκευάζειν, παρομοιάζειν, προσδοκᾶν, προσκόπτειν, προσπίπτειν, προστιθέναι, προσφωνεῖν, ὑποδεικνύναι.*

Das Verhältnis der Simplicia zu den Composita ist von Interesse. Es verhält sich wie 100 : 50 und stimmt genau mit dem im Johannesevangelium und im Jakobusbrief vorliegenden überein[1]. Im Johannesbrief ist das Verhältnis der Simpl. zu den Compos. gar nur wie 100 : 18, dagegen im I. Petrusbrief wie 100 : 63, im Judasbrief wie 100 : 78, im Epheserbrief wie 100 : 79. Luk. hat prozentual c. 66 Proz. Composita mehr als Matth., während Mark. jenem fast gleichkommt. Die verhältnismäßig geringe Zahl von Composita (namentlich wenn man die absolute Zahl der Stellen berücksichtigt: 475 Simpl. zu 168 Compos.) in Q darf als Beweis für die nahe Verwandtschaft mit dem Semitischen angeführt werden[2]. Die Composita sind fast durchweg die allergeläufigsten[3], ja in der Mehrzahl solche, bei denen die Präposition ihren rein sinnlichen Charakter bewahrt hat oder die gar nicht mehr als Composita empfunden wurden. Eigentümlich ist nur etwa *διαβλέπειν* in 8, *διακαθαρίζειν* in 1, *διορύσσειν* in 36 u. 37 (s. Job 24, 16; Exod. 22, 2; Jerem. 2, 34), *ἐπιζητεῖν* in 30 u. 35, *ἐμβλέπειν* in 35, *προσπίπτειν* in 12. Composita mit *ὑπέρ* und *πρό* fehlen ganz. Auch die Simplicia sind so gut wie sämtlich ganz geläufige Verba; eine Ausnahme bilden nur *διχάζειν* (38; fehlt in der LXX), *διχοτομεῖν* (37, im N. T. nur hier, vgl. Exod. 29, 17), *κονιᾶσθαι* (33, s. Act. 23, 3), *σαροῦσθαι* (29, s. noch Luk. 15, 8, spätere Nebenform zu *σαίρεσθαι*). Eine Konstanz oder Prädilektion im Gebrauch bestimmter Verba läßt sich kaum nachweisen. Von den 82 Composita kommen nur 25 in mehr als einem Stück vor (nämlich *ἀμφιεννύναι, ἀποκαλύπτειν, ἀποκρίνεσθαι, ἀποκτείνειν, ἀπολλύναι, ἀποστέλλειν, ἀφιέναι, διαφέρειν, διορύσσειν, εἰσέρχεσθαι, ἐκβάλλειν, ἐξέρχεσθαι, ἐπιζητεῖν, ἐπιστρέφειν, καθίζεσθαι, καταβαίνειν, μετανοεῖν, παραδιδόναι, παρακαλεῖσθαι, παραλαμβάνειν, περιπατεῖν, προσδοκᾶν, προσ-*

1) Johannes: c. 209 Simpl., c. 100 Compos.; Jakobus: 126 Simpl., 64 Compos. Es ist aber bei Joh. zu berücksichtigen, daß das einzelne verbum simplex viel häufiger vorkommt als das einzelne verbum compositum.

2) Bei Johannes ist die Sparsamkeit im Gebrauch der Composita auch so zu deuten; doch ist hier wahrscheinlich noch eine bewußte schriftstellerische Absicht in Anschlag zu bringen.

3) Ein Bicompositum findet sich nur einmal (in 43: *ἐπισυνάγειν*), aber, wie sich zeigen wird, in einem Zitat.

κόπτειν, συνάγειν, ὑποδεικνύναι); hier ist lediglich die Wiederkehr von *διαφέρειν, διορύσσειν*, besonders aber von *ἀφιέναι* wichtig. Von den 166 Simplicia finden sich nur 51 in mehr als einem Stück (*ἀγαπᾶν, αἴρειν, αἰτεῖν, ἀκολουθεῖν, ἀκούειν, ἄρχεσθαι, ἀσπάζεσθαι, αὐξάνειν, βάλλειν, βαστάζειν, βλέπειν, γαμεῖν, γίνεσθαι, γινώσκειν, γράφειν, δέχεσθαι, διδόναι, διώκειν, δοκεῖν, δύνασθαι, ἐγγίζειν, ἐγείρειν, εἰπεῖν, ἔρχεσθαι, ἐσθίειν, εὑρίσκειν, ἔχειν, ζητεῖν, ἥκειν, θέλειν, θεραπεύειν, ἰδεῖν, καθαρίζειν, κηρύσσειν, κρίνειν, κρύπτειν, λαμβάνειν, λέγειν, οἶδα, οἰκοδομεῖν, ὁμοιοῦν, πίνειν, πίπτειν,* [*πιστεύειν*], *ποιεῖν, πορεύεσθαι, σπείρειν, τιθέναι, ὑψοῦν, φαίνεσθαι, χαίρειν*); keines derselben (außer etwa *ἐγείρειν* in 1. 14. 30, das pleonastische *ἄρχεσθαι* in [1]. 14. 37, *ἀκολουθεῖν, ἀσπάζεσθαι, βάλλειν* und *δοκεῖν*) ist charakteristisch. Daß die 60 Stücke zusammengehören, läßt sich also aus den verbis simpl. et compos. kaum erhärten.

(2) Substantiva und Adjektiva.

Was von den Verba gilt, gilt auch von den Substantiva und Adjektiva: Die Zusammengehörigkeit der Stücke kann aus ihnen kaum begründet werden. Auffallendere Worte und Begriffe sind überhaupt selten, und sie finden sich in der Regel nur je einmal. Doch darf vielleicht auf folgendes verwiesen werden: *Πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν* (2) und *Σολομὼν ἐν πάσῃ τῇ δόξῃ αὐτοῦ* (35); *τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου* (2) und *τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου* (35); Brot und Stein in 2 und 28; die *ἀποθήκη* in 1 und 35; *ἀνατολή* und *δυσμοί* in 42 und 56; die Häufigkeit des Worts *βασιλεία*; der Gebrauch von *γενεά* in 15. 30. 33, von *δένδρον* in 1. 11 u. 40, von *δοῦλος* in 10 und 37, von *ἡ ἔρημος* in 2. 14 u. 56, von *ὁ ἐρχόμενος* in 1. 14 u. 43, von *Ἰσραήλ* in 13 und 59, von *κλέπτης* (zus. mit *διορύσσειν*) in 36 und 37, von *οἱ ὄχλοι* in (1). 14 u. 29, von *περισσόν* in 6 u. 14, von *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ* in 17. 35 u. 40, von *πίστις* (13. 55: verschiedene Glaubensgrade), von *σοφία* in 15. 30 und (33), von *τελώνης* in 6 und 15, von *ὑποκριτής* in 8 und 37. Bemerkenswert ist die große Anzahl substantivierter Adjektiva. Letzteres erklärt sich aus der semitischen Grundlage. Eigennamen sind sehr spärlich (Abel, Abraham, Jakob, Jonas, Isaak, Israel, Nineviten, Noa, Salomo, Zacharias, Johannes [der Täufer], Pharisäer, Beelzebul, Mammon; Bethsaidan, Chorazin,

Gomorrha, Jerusalem, Jordan, Kapernaum, Sidon, Sodom). Keiner der Jünger Jesu ist genannt, nicht einmal Petrus; durch Zufall fehlt (von einer Stelle abgesehen [Nr. 10]) auch in dem uns erhaltenen Text der Name *οἱ μαθηταί* für sie (in 14 sind nicht Jünger Jesu gemeint); aber das ist eben nur Zufall: zahlreiche Stellen beziehen sich auf sie, und in Nr. 59 ist von zwölf Thronen die Rede für die Gefolgschaft Jesu. Wichtig ist dieser Begriff: „*οἱ ἀκολουθοῦντες*" (bzw. *ἀκολουθεῖν*) in Q (13. 17. 46. 59). Der Ausdruck *ὁ Χριστός* für Jesus findet sich nur einmal (14). Was die Bezeichnung *ὁ κύριος* für Jesus anlangt, so ist es nicht ganz sicher, ob Matth. 7, 21 (Luk. 6, 46) in Q gestanden hat; aber das ist in diesem Zusammenhang ebenso gleichgiltig wie das *κύριε* im Munde des Hauptmanns (in 13): Q selbst nennt Jesum nie „*ὁ κύριος*"; die Bezeichnung für ihn ist einfach „Jesus" (s. 2. [13]. 17 u. 54). In bezug auf die Adjektiva ist höchstens der Gebrauch von *ἄξιος* (1. 20. 21. 45. 46), *μακάριος* (3. 14. 26. 37), *ὅλος* (32. 40), *πολύς* (3. 18 bei *μισθός* und bei *θερισμός*) und *πονηρός* (11. 29. 30. 32) bemerkenswert.

Im folgenden gebe ich ein vollständiges Verzeichnis der Substantiva und Adjektiva:

Ἄβελ 33.
Ἀβραάμ 1 (bis). 42.
ἀγαθά, τά 28 (bis).
ἀγαθοί, οἱ 6.
ἀγαπῶντες, οἱ 6.
ἄγγελοι 2. 14. 34^{a} (bis).
ἀγορά 15.
ἀγρός 35. 40. 56.
ἀδελφός 6. 8 (ter). 54 (ter).
ᾅδης 23.
ἄδικοι, οἱ (6).
ἀετός 56.
αἷμα 33 (quater).
ἀκαθαρσία 33.
ἄκανθαι 11.
ἀκρασία 33.
ἅλας 47 (bis).
ἄλευρον 40.
ἅλων 1.
ἀλώπηξ 17.
ἁμαρτωλός, ὁ 15.
ἄμμος 12.
ἀνάγκη 53.
ἀνάπαυσις 29.
ἀνατολή 42. 56.
ἄνεμος 12 (bis). 14.
ἄνηθον 33.
ἀνήρ 12 (bis). 30.
ἄνθρωπος 2. 7. 13. 14. 15 (bis). 17. 28. 29 (bis). 30. 33 (ter). 34^{a} (ter). 38 (bis). (40). 47. 48. 53.
ἀντίδικος 39 (bis).
ἀξίνη 1.
ἀποθήκη 1. 35.
ἀπώλεια 41.
ἁρπαγή 33.
ἄρτος 2 (bis). 27. 28.
ἀσσάριον 34^{a}.
ἀστραπή 56.
ἄχυρον 1.
βαλλάντιον 20.
βάπτισμα 1.
βαπτιστής (14).
βαρύτερα, τά 33.
βασιλεία 2. 12. 14. 16. 29 (bis). 33. 35. 40 (bis?). 42 (bis). 50.
βασιλεύς 14. (26).
βασίλισσα 30.
Βεελζεβούλ 29.

Σολομῶν 30 (bis). 35.
σοφία 15. 30.
Σοφία 33.
σοφός, ὁ 25. 33.
σποδός 23.
σταυρός 46.
σταφυλή 11.
στέγη 13.
στρατιώτης 13.
στρουθίον 34^a (bis).
σῦκον 11.
σύνδουλος 37.
συνετός, ὁ 25.
σῶμα 32 (ter). 34^a (bis). 35 (bis).
ταμεῖον 56.
τάφος 33 (ter).
τέκνον 1. 15. 28. 43.
τελώνης 6. 15.
τόπος 29.
τρίβολος 11.
τρόπος 43.
τροφή 21. 35. 37.
Τύρος 23 (bis).
τυφλός, ὁ 9 (bis). 14.
ὕδωρ 1.
υἱοὶ τ. βασιλείας 42.
υἱός 6. 29. 33. (45).
υἱὸς τ. ἀνθρώπου 15. 17. 30. (34^a). 34^b. (37). 56 (ter).
υἱὸς τ. θεοῦ 2 (bis). 25.
ὑπάρχοντα, τά 37.
ὑπηρέτης 39.
ὑπόδημα 1. 20.
ὑποκριτής 8. 37.
φάγος 15.
Φαρισαῖοι 33 (quater).
φίλος, ὁ 15.
φορτίον 33.
φυλακή 37. 39.
φυλή 59.
φωλεός 17.
φῶς 32. 34^a.
χείρ 1. 2.
χιτών 4.
Χοραζείν 23.
χόρτος 35.
Χριστός 14.
χωλός, ὁ 14.
ψυχή 34^a (bis), 35 (bis). 57 (bis).
ὦμος 33.
ὥρα (13). (37). 37.

ἀγαθός 11 (bis).
ἅγιος (1). 34^b.
ἄδηλος 33.
ἀκάθαρτος 29.
ἀνεκτός 22. 23.
ἄνυδρος 29.
ἄξιος 1. 20 (bis). 21. (45) (bis). 46.
ἁπλοῦς 32.
ἀρκετός 10.
ἄσβεστος 1.
βαρύς 33 (bis).
δεινῶς 13.
δεξιός 4.
ἐπιούσιος 27.
ἔρημος 43.
ἔσχατος 39.
ἕτοιμος 37.
εὐρύχωρος 41.
ἱκανός 1. 13.
ἰσχυρός 1.
κακός (37).
καλός 1. 11 (bis).
κρυπτός 34^a.
μακάριος 3 (quater). 14. 26. 37.
μέγας 12. 14 (bis).
μοιχαλίς 30.
νεκρός 33.
οἰκτίρμων 6 (bis).
ὀλίγος 18. 41.
ὅλος 32 (bis). 40.
ὅμοιος 12 (bis). 40 (ter?).
πιστός 37.
πλατύς 41.
πολύς [1]. 3. 18. 26. 30 (bis). 34^a. 35 (bis). 41.
πονηρός 11 (bis). 29. 30. 32.
σαπρός 11 (bis).
σκοτεινός 32.
στενός 41 (bis).
ταχύ 39.
ὑψηλός 2.
φρόνιμος 37.
φωτεινός 32.
χείρων 29.
ὡραῖος 33.

Die Schlichtheit und Einheitlichkeit des Vokabulars scheint mir doch für die Einheitlichkeit von Q ins Gewicht zu fallen.

(3) Präpositionen.

Unter den Präpositionen fehlen παρά, σύν und ἐνώπιον (dafür ἔμπροσθεν 7mal); am häufigsten ist ἐν (c. 59mal und in der verschiedensten Bedeutung), sodann ἐπί (c. 28mal) und εἰς (c. 28mal), ferner ἀπό (16mal), ἐκ (13mal). Man gewahrt die semitische Grundlage. Seltener sind διά, ἕως, μετά (nur im Sinne von „mit“) und ὑπό (8, 9, 9 und 10mal)[1]. Κατά findet sich nur 7mal (stets mit dem Genit. im Sinne von „gegen“; mit Akk. Nr. 20 ist unsicher), πρός und ὑπέρ 5mal, περί nur 4mal, πρό 3mal, ἄχρι, μεταξύ, ἄνευ, ὀπίσω je 1mal.

Das Fehlen von παρά und σύν ist wichtig; denn παρά findet sich sonst bei Matth. 18—20 mal (und zwar mit allen drei möglichen Casus), bei Luk. 29—30mal; σύν bei Matth. 2—3mal, bei Luk. 24—26mal. Man darf in dem Fehlen der Präposition παρά geradezu ein Charakteristikum von Q erkennen[2]. — Ein paar Male finden sich Substantiv(Adjektiv)bildungen mittelst des Artikels und einer Präposition[3].

B) Grammatisches und Stilistisches.

Die häufigste Verbindung der Sätze in Q geschieht durch καί (semitisch)[4], δέ tritt ihm gegenüber sehr zurück; es findet sich kaum 30mal (μέν . . . δέ nur 3mal in 1. 18. 33). Auch γάρ ist nicht eben häufig, c. 20mal (in 13: καὶ γάρ)[5]. Ἐάν ist doppelt so häufig wie εἰ. Letzteres findet sich nur c. 10mal[6] (2

1) Ἕως kommt als Konjunktion noch 6mal vor (s. 29: ἕως ὅτου; 39. 43. 51: ἕως ἄν; 40: ἕως οὗ; 56: ἕως ἦλθεν). Ἀπό findet sich auch bei Partikeln, ἀπὸ τότε 50 [τότε auch noch 8 und 29], ἀπ᾽ ἄρτι 43.

2) Παρά findet sich mit allen drei Casus auch bei Mark.; bei Joh. ist es mit dem Genit. und Dat. häufig, fehlt aber mit dem Akk. In Q würde es stehen, wenn man den Text in Nr. 21 einfach für den Text von Q nehmen dürfte; aber da Matth. fehlt, fehlt die Gewähr dafür.

3) Vgl. 3: οἱ πρὸ ὑμῶν, 28: ὁ ἐξ οὐρανοῦ, 31: οἱ ἐν τῇ οἰκίᾳ, 32: τὸ ἐν σοί (21: τὰ παρ᾽ αὐτῶν).

4) Man vgl. z. B. Nr. 12 und 13. Auch καί im Nachsatz ist nicht selten, s. z. B. 13. 35.

5) Οὖν findet sich ein Dutzendmal, vgl. 1 (beim Imper.). 1. 6 (beim imperativischen Futur), 12. 18. 28. 32 [bis]. 34a [bis, aber an der einen Stelle unsicher]. 35 (beim Imper.). 56. Διὰ τοῦτο steht in 29. 33. 35. (37).

6) Dazu εἰ μή (= außer) 3mal (s. 25. 30. 47); daneben auch πλήν (23. 53).

[bis]: *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ ἵνα* bzw. *βάλε.* 28: *εἰ οἴδατε ἀγαθὰ διδόναι τοῖς τέκνοις, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ δώσει.* 29 [bis]: *εἰ ἐν Βεελζεβοὺλ ἐκβάλλω, οἱ υἱοὶ ἐν τίνι ἐκβάλλουσιν; εἰ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐκβάλλω, ἄρα ἔφθασεν.* 32: *εἰ τὸ φῶς σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον;* 35: *εἰ ἐν ἀγρῷ τὸν χόρτον ὁ θεὸς ἀμφιέννυσιν, οὐ πολλῷ μᾶλλον ὑμᾶς;* 23: *εἰ ἐν Τύρῳ ἐγένοντο αἱ δυνάμεις, πάλαι ἂν μετενόησαν.* 33: *εἰ ἤμεθα ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν πατέρων, οὐκ ἂν ἤμεθα.* 37: *εἰ ᾔδει ὁ οἰκοδεσπότης ποίᾳ φυλακῇ ὁ κλέπτης ἔρχεται, ἐγρηγόρησεν ἂν καὶ οὐκ ἂν εἴασεν*). *Ἂν* findet sich außer den vier eben angeführten Stellen noch 14. 34b. 52. 57 (*ὃς ἄν*). 25 (*ᾧ ἄν*). 39. 43. 51 (*ἕως ἄν*). 56 (*ὅπου ἄν*)[1]. Die Partikel *τε* findet sich niemals, also auch nicht *τε . . . καί*, während Matth. und Luk. sie bieten. *Οὐδέ* kommt c. 10 mal vor, *οὔτε . . . οὔτε* einmal (36), *μηδέ* einmal (35), *μήτε . . . μήτε* einmal (15), einmal auch das fragende *μήτι* (11), *οὐ μή* dreimal (39. 43. 51), *ἤ . . . ἤ* einmal (49).

Temporale Sätze mit *ὡς* fehlen ganz[2]; dafür treten einfache Partizipialsätze ein; der Genit. absol. findet sich nur einmal (14), aber nicht in den Worten Jesu, sondern im Referat (*τούτων πορευομένων*). Partizipialkonstruktionen im obigen Sinne und zum Ersatz von Relativsätzen sind außerordentlich häufig, auch mehrere (koordinierte und subordinierte) Partizipien finden sich nebeneinander. Die Konstruktion von *εἶναι* mit dem Partizipium, die dem Luk. so geläufig ist, ist aber sehr selten; ich finde sie nur in 56.

Der Acc. c. inf. kommt, soviel ich sehe, nur einmal vor (53).

Zwecksätze werden öfters durch den bloßen Infinitiv ausgedrückt (s. 2. 14 [3 mal]. 37 [hier mit dem Genit. des Artikels]. 38 [3 mal]. 47); *ἵνα* und *ὅπως* sind nicht häufig. Jenes findet sich nur in folgenden Verbindungen: *εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι ἄρτοι γένων-*

1) Unsicher ist Nr. 22: *εἰς ἣν ἄν. Ὅταν* findet sich nur 2 mal (3 und 29), *ὅτε* niemals (denn 43 ist sehr zweifelhaft).

2) *Ὡς* ist durchweg = gleichwie, s. 6. 10. (13). 27 (*ὡς καί*). 33. 35. 56; vgl. *ὥσπερ* in 30 und 56 [bis]; *καθώς* fehlt. *Ὃν τρόπον* findet sich einmal (43). *Οὕτως* wird im Nachsatz gebraucht, s. 7 (*πάντα ὅσα ἐὰν θέλητε . . . οὕτως ποιεῖτε*). 30. 56 [ter]. *ὥσπερ* (*ὡς*) . . . *οὕτως*; s. dazu im Hauptsatz 3. 11. 37. — *Ὅστις* findet sich einige Male (4. 12 [bis]. 33. 34 [bis]. 44 [bis]). — *Ὅπου* steht auch einige Male (auch im Sinne von „wohin"), s. 17. 36. 56 (mit darauf folgendem *ἐκεῖ* 36 und 56; *ἐκεῖ* auch 55).

ται (2), *ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι* (7), *μὴ κρίνετε ἵνα μὴ κριθῆτε* (8), *ἀρκετὸν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος* (10), *οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς* (13; aber in 1 ist *ἱκανός* mit dem Inf. verbunden). Nur die dritte Stelle entspricht dem klassischen Gebrauch. *Ὅπως* steht nur 3mal (6: *ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρός*, 18: *δεήθητε τοῦ κυρίου ὅπως ἐκβάλῃ ἐργάτας*, 33: *ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα*). *Μή* im Sinne von „ne" findet sich nur im LXX-Zitat (in 2) und in 39 (beide Male übrigens *μή ποτε*)[1].

Mit *ὅτι* eingeleitete Sätze (im Sinne von „daß", „denn" und „weil") sind häufig; sie finden sich etwa 33mal und bieten nichts Bemerkenswertes. *Ὥστε* im Sinne von „itaque" findet sich einmal (33); dagegen fehlt *ὥστε* consecut. wahrscheinlich ganz, denn in 29 ist es unsicher. Die verschiedenen, dem Lukas so geläufigen Konstruktionen, die mit *γίνομαι* gebildet sind und auch bei Matth. sich finden, fehlen ebenfalls ganz. Das ist von Wichtigkeit. Pleonastisches *γίνεσθαι* steht nur einmal (48: *ἐὰν γένηται εὑρεῖν*).

Charakteristisch für die Stücke ist der umfangreiche Gebrauch, der von der Frage gemacht wird[2] mit und ohne Fragepartikeln[3]); man vgl. 1. 6. 8. 11. (12). 14. 15. (17). 23. 28. 29. 32. 34ª. 35. 37. 38. 40. (43). 47. 48. 54. Diese Fragen geben den Reden eine gewisse Einheitlichkeit; dazu kommt die nicht selten angewandte Parataxe und der Parallelismus membrorum. Nicht wenige Sprüche sind in dieser einfachen Kunstform gefaßt. Zusammen drücken die stilistischen Mittel den Sprüchen einen einheitlichen Stempel auf. Vom Praesens hist. ist nicht häufig Gebrauch gemacht (s. 2. 13. 17. 18. 40. 55). Das Imperf. findet sich fast nie (doch s. 29. 30); der Optativ fehlt ganz. Charakteristisch ist der häufige Pleonasmus des persönlichen Pronomens und die überreichliche Anwendung von *αὐτός* in den obliquen

1) Der Partikelgebrauch sonst bietet kein besonderes Interesse. Es finden sich *ἀλλά* (12. 13. 14[bis]. 31. 38. 54; hier ist nur der Gebrauch in 14 beachtenswert), *ἀμήν* (14. 26. 33. 37. 39. 48), *ἄρα* (29. 37), *ἤδη* (1), *ναί* (14. 25), *νῦν* (33) etc.

2) Auch der häufige Gebrauch des Futurums in ganz konstanter Bedeutung ist zu beachten.

3) S. *πῶς* 8. 35; *πόσῳ μᾶλλον* 28; *οὐ πολλῷ μᾶλλον* 35 [*μᾶλλον* auch noch 34ª. 35. 48]; *ποσάκις* 43. 54; *ἤ* 28. 35. etc.

Casus (mehr als 100mal). Beides ist semitisch. Endlich wäre eine nicht geringe Anzahl nichtklassischer, z. T. ebenfalls aus dem Semitischen zu erklärender Konstruktionen in der Mehrzahl der Stücke aufzuführen, wie solche schon bei ἵνα oben bemerkt worden sind; doch würde es zu weit führen, sie einzeln namhaft zu machen (s. εἰπὲ λόγῳ und Ähnliches).

Alle diese Merkmale zusammen, besonders auch die negativen, geben den Abschnitten bzw. ihrer großen Mehrzahl doch eine gewisse Einheitlichkeit und unterscheiden sie vom Stile des Mark., Matth. und Lukas. Man kann ihre Einheit aus lexikalischen und stilistischen Beobachtungen nicht sicher erweisen; aber man wird — zumal wenn man überschlägt, wie verschieden und bunt die in ihnen enthaltenen Stoffe sind — anerkennen müssen, daß sie eine gewisse einheitliche grammatische und stilistische Art und Farbe haben.

III. Formelle Charakteristik des Inhalts.

Die ausgeschiedenen 60 Stücke (Nr. 34 zählt doppelt) bestehen aus 7 Geschichten, 11 (12) Gleichnissen (Gleichnisworten), 13 Spruchgruppen (Reden) und 29 kürzeren oder längeren Sprüchen.

Die 7 Geschichten enthalten die Versuchungsgeschichte (2), die Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum (13), die Frage des Johannes im Gefängnis und die Antwort Jesu (14), die Geschichte von dem, der seine Bereitwilligkeit zur Nachfolge Jesu erklärte, und dem, der zuvor seinen Vater begraben wollte (17), die Heilung eines Dämonischen und die Beelzebulrede (29), die Zeichenforderung samt der Antwort Jesu (30) und die Frage, wie oft man vergeben soll, sowie den Bescheid Jesu (54). Es sind also nur zwei Wundererzählungen (und zwar Heilungsgeschichten) in Q enthalten, von denen die eine ein besonders großes Wunder darstellt, eine Heilung in Fernwirkung. Die Einleitung zu einzelnen dieser Geschichten kann in Q länger gewesen sein, aber wir vermögen das nicht mehr festzustellen. Ein Motiv für die Auswahl gerade dieser 7 Geschichten läßt sich zunächst nicht ermitteln: sie haben nichts Gemeinsames miteinander. Wichtig ist, daß (in 23) die Städte Chorazin, Bethsaidan und namentlich Kapernaum als die Hauptstätten der Wirk-

samkeit Jesu hervortreten (über Jerusalem in 43 s. u.). Ebenso wichtig ist es, wie stark die Bedeutung des Johannes Baptista betont ist. Zu der Rede über ihn in Anlaß seiner Zweifelfrage, die sich in 15 fortsetzt, tritt, vorangehend, der Bericht über seine Bußtaufpredigt (1) und, nachfolgend (50), das Zeugnis, daß er die Periode des Gesetzes und der Propheten abschließt. Von den Jüngern Jesu ist in den Geschichten nicht die Rede.

Folgende Gleichnisse und Gleichnisworte umfaßte Q: von den blinden Blindenleitern (9), vom guten und schlechten Baum (11), vom Haus auf dem Fels und auf dem Sand (12), von den spielenden, anspruchsvollen Kindern (15), von den Schafen und Wölfen (19), vom Licht unter dem Scheffel (31), vom nächtlichen Dieb und vom gewissenhaften und gewissenlosen Hausmeister (37), vom rechten Verhalten zu dem Widersacher (39), vom Sauerteig und vom Senfkorn (40), von der engen Pforte und dem schmalen Weg (41), vom verlorenen Schaf (48). Acht von diesen Gleichnissen beziehen sich auf den Einzelnen ohne jede nähere Bestimmung, nur zwei auf das Gottesreich, eines auf das gegenwärtige Geschlecht (15) und eines auf die Jünger (19). Dieses Vorwalten der Beziehung auf den Einzelnen ist bemerkenswert, bemerkenswert auch, daß die beiden Reichgottesgleichnisse nicht eschatologisch sind und enge zusammengehören (s. darüber unten). Mit dem Ausblick auf das Ende schließen die Gleichnisse in 12. 37. 39. (41). Ohne einer genaueren historisch-kritischen Beleuchtung vorzugreifen, läßt sich schon bei flüchtiger Betrachtung sagen, daß die Gleichnisse den Eindruck hoher Ursprünglichkeit machen.

Die 13 Spruchgruppen (Reden)[1] lassen sich sachlich so gruppieren: die Bußtauf-Rede des Täufers samt dem Hinweis auf den Kommenden (1) — die Makarismen (3), die Feindesliebe (6), Nicht-Richten; Splitter und Balken (8), das Vaterunser und die Macht des Bittens (27. 28), Nicht-Fürchten und Nicht-Sorgen, Nicht-Schätze-Sammeln (34ª. 35. 36) — die große Exhomologese an den Vater (25) — das große Wehe über die Schriftgelehrten und Pharisäer (33) — Nicht Frieden, sondern das Schwert (38) — die falschen Messias'; die Parusie des Menschensohns (56). — Für die Beurteilung von Q ist es besonders

1) Daß außer ihnen 16. 18—24 zu einer Rede gehören, ist sehr wahrscheinlich.

wichtig, daß die Quelle auch eine Predigt des Täufers enthält, ferner daß formelle Belehrungen über die bessere Gerechtigkeit und genaue Anweisungen über Gebet, Fasten und Almosen fehlen, während doch eine ethische Gesetzgebung in 3. 6. 8. 27. 28. 34ª. 35. 36 mitgeteilt ist. In den Reden über das Verhältnis zum Vater, zu den Schriftgelehrten und Pharisäern, zur Welt und in der Rede über die Parusie sind die wichtigsten Beziehungen ad extra enthalten, da das Verhältnis zum Täufer in der Geschichte Nr. 14 (auch schon in Nr. 1) zum Ausdruck gekommen ist.

Die 29 kürzeren oder längeren Sprüche haben einen weniger bunten Inhalt, als es auf den ersten Blick erscheint; manche von ihnen können mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit als Teile von Reden in Q aufgefaßt werden, deren Ergänzung aber unsicher bleiben muß; von anderen läßt sich sofort erkennen, daß sie entweder unter sich zusammengehören oder sich an die größeren Spruchgruppen anlehnen. Neun von den Sprüchen gehören sachlich und vielleicht auch formell zu der ethischen Gesetzgebung, nämlich 4 (Schlag auf den Backen, Verzicht auf das geraubte Kleid), 5 (dem Bittenden gib), 7 (die goldene Regel), 32 (das Auge ist des Leibes Licht), 44 (wer sich selbst erhöhet), 49 (nicht zwei Herrn dienen), 57 (wer seine Seele findet), 58 (wer da hat, dem wird gegeben), 52 (gegen die Entlassung der Ehefrau). — Fünfzehn Sprüche gehören als besondere Anweisungen und Verheißungen an die Jünger zusammen, nämlich 10 (der Schüler nicht über dem Lehrer), 16 (predigt die Nähe des Gottesreichs), 18 (große Ernte, wenige Arbeiter), 19 (ich sende euch wie Schafe), 20. 21 (Verhalten bei der Hausmission), 22. 23 (Städtemission, Sprüche über die galiläischen Städte), 24 (wer euch aufnimmt, nimmt mich auf), 26 (selig die Augen und Ohren der Jünger), 55 (der Berge versetzende Glaube), 45 (wer Vater oder Mutter mehr liebt), 46 (sein Kreuz auf sich nehmen), 47 (ihr seid das Salz), 59 (ihr werdet sitzen auf den zwölf Thronen). Von den noch übrigen Sprüchen lehnt sich 50 (Gesetz und Propheten bis Johannes) an die Geschichte Nr. 14 an; der Spruch über Jerusalem (43) sowie der Spruch, daß die Kinder des Reichs hinausgestoßen werden, während die Heiden kommen werden (42), gehören sachlich zusammen und können an das große Wehe (33) angelehnt werden. Ganz für sich stehen

die Sprüche von dem Menschensohn und dem hl. Geist (34b), von den Ärgernissen (53) und von der Unvergänglichkeit des Gesetzes (51).

Der erste Eindruck, den man empfängt, wenn man den Inhalt von Q überschaut, ist ein zwiespältiger. Zumeist scheint der Stoff in zusammenhangslose Teile auseinander zu fallen, und dieser Eindruck kann nicht ganz überwunden werden; aber sobald man sich des Inhalts der drei Evangelien erinnert und Q mit diesem vergleicht, erscheint Q unzweifelhaft einheitlicher als jedes derselben. Was steht nicht alles im Matth. und Luk. und nicht minder im Mark. friedlich neben einander! Auch wenn man von den Kindheitsgeschichten absieht — welch' eine Fülle von ganz verschiedenen Interessen, aber auch von Widersprüchen kreuzt sich in jenen Evangelien! Wer würde es denn glauben, daß das, was Matth., Luk. oder was Mark. erzählt, jemals in einem Buche gestanden hat, wenn uns das Buch nicht als einheitliches und ganzes überliefert wäre? Ihnen gegenüber ist der ermittelte Inhalt von Q geradezu einheitlich. Eine große Anzahl von Gesichtspunkten und Tendenzen, die in jenen Evangelien walten, fehlt hier ganz.

Ist es für Mark. charakteristisch, daß er das Übermenschliche in Jesus hervorhebt, den Gottessohn, für Matth., daß er einen großen Teil des evangelischen Stoffes unter dem Gesichtspunkt der Gemeinde (Urgemeinde) behandelt und in eine lehrhafte, jüdisch-antijüdische Darstellung in apologetischem Interesse bringt, für Lukas, daß er in hellenistischer Weitherzigkeit die Züge Jesu als des Heilandes in den Vordergrund schiebt, so fehlen alle diese Tendenzen in Q. Man hat hier vielmehr den Eindruck, daß es dem Verf. lediglich um die Gebote Jesu und um eine Charakteristik seiner Verkündigung zu tun war, die durch keine besondere und partikulare Tendenz beeinflußt erscheint; vielleicht irrt man nicht bei der Annahme, daß daneben die Auswahl durch die Absicht bestimmt war, das Selbstzeugnis und die Verkündigung Jesu in ihren charakteristischen Hauptzügen an besonders deutlichen Beispielen aufzuweisen. Die Messianität (Gottessohnschaft), im Eingange begründet, wird in der Sammlung selbst als nicht weiter kontrovers einfach vorausgesetzt.

Der geographische Horizont von Q ist der galiläische, und zwar noch viel stärker als bei den Synoptikern. Ob Q über-

haupt über Galiläa hinübergreift, muß gefragt werden. Man verweist auf Nr. 43, aber ich halte es (mit Schmiedel, Das 4. Ev. gegenüber den 3 ersten [1906] S. 45 ff.) für sehr unwahrscheinlich, daß diese Worte über Jerusalem als Worte Jesu in Q standen. Es ist oben gezeigt worden, daß in Nr. 33 die Worte Matth. 23, 34—36 (Luk. 11, 49—51) ein Zitat aus einer apokryphen jüdischen Schrift sind, in welcher die Weisheit Gottes redete; denn so bezeichnet Luk. (also Q) den Autor, und Jesus kann unmöglich gesagt haben, daß er Propheten und Weise und Schriftgelehrte sende. Nun aber folgen bei Matth. unmittelbar darauf und ohne neue Einführung (23, 37—38) die Worte über Jerusalem (Luk. bringt sie erst 13, 34). Es ist daher an sich sehr wahrscheinlich, daß sie noch zum Zitat gehören, daß es also die Weisheit ist, die da spricht: *ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου.* Sie hat eben durch die Sendung der Propheten, Weisen und Schriftgelehrten, welche von Jerusalem getötet worden sind, diese Sammlung vergeblich versucht (während im Munde Jesu dieses *ποσάκις* samt der Klage über die getöteten Propheten, Weisen und Schriftgelehrten, die er gesandt haben soll, in der Luft schwebt, bzw. unmöglich ist)[1]. Erst die Worte: *λέγω [γὰρ] ὑμῖν, οὐ μή με ἴδητε κτλ.* (Matth. 23, 39; Luk. 13, 35) sind im Sinne von Q eigene Worte Jesu[2]. Also kann man aus Nr. 43 nichts über nähere Be-

1) Auch der Stil ist etwas anders als der der Worte Jesu in Q. *Ον τρόπον* kommt sonst in Q nicht vor (es wird nur *ὡς* gebraucht); Verba mit doppelter Präposition fehlen sonst. Doch will ich darauf kein Gewicht legen.

2) Der Sachverhalt ist mithin folgender: in Q war Matth. 23, 34—38 als ein von Jesus zur Bekräftigung gebrauchtes Zitat gegeben und v. 39 als eigenes Wort Jesu angehängt. Dadurch war eine gewisse Unsicherheit über den Umfang des Zitats geschaffen. Die Folge war, daß Matth. das Zitat als solches überhaupt strich und alles in eine Rede Jesu verwandelte (doch kann man mit Hilfe des Luk. in dem *διὰ τοῦτο* die Spur der Verwischung noch erkennen), Luk. das Zitat unmittelbar vor dem Appell an Jerusalem abbrach, diesen abtrennte und an besonderer Stelle als eignen Spruch Jesu gab. Ist das richtig, so ergibt sich aber ferner noch, daß Luk. Verse, die in Q zusammenstanden, auseinander gerissen hat. Das ist wichtig. Es hat also nicht überall Matth. Stellen aus Q, die dort nicht zusammenstanden, willkürlich verbunden, sondern es hat umgekehrt auch Luk. Zusammengehöriges getrennt.

ziehungen Jesu zu Jerusalem schließen; indessen bleibt es doch überwiegend wahrscheinlich, daß 33 und 43 in Jerusalem gesprochen sind; denn sie sind als in Galiläa gesprochen weniger begreiflich[1].

Mit Jerusalem, welches also außer dem Wehe über die Pharisäer in Q ganz fehlt, fehlt auch die Passion und fehlen alle Beziehungen auf sie in Q. Der eine versprengte Spruch vom Aufnehmen des eigenen Kreuzes (46) würde im besten Fall, wenn er wirklich in Q gestanden hat, nur einen indirekten Hinweis auf die Passion bedeuten und das Jonaszeichen (30) hat nach dem Bericht in Q mit der Passion schlechterdings nichts zu tun. Das also, was in den synoptischen Evangelien nach dem Vorgang des Markus die Hauptsache ist — die Vorbereitung der Passion, die auf sie bezüglichen Reden und die Passion selbst —, hat, soviel wir zu urteilen vermögen, in Q vollständig gefehlt. Hierin liegt der fundamentale Unterschied zwischen den Evangelien und Q. Dieses ist überhaupt kein Evangelium wie jene. Es muß ihm aber dann auch die Zielstrebigkeit der Erzählung gefehlt haben, ja auch jeder den Anfang mit dem Ende verknüpfende Faden; denn welch ein Ziel und welcher Faden ließe sich denken, wenn die Passion samt dem Passionsgedanken unberücksichtigt blieb? Q kann also in der Hauptsache nur eine Sammlung von bunten Redestücken gewesen sein. Man darf nicht einwenden, daß Matth. und Luk. jene Partien beiseite gelassen haben können. Wenn von Luk. 17, 34 bis zum Schluß nur noch zwei versprengte Verse als aus Q stammend nachgewiesen werden können, oder wenn aus Matth. 15, 15 bis zum Schluß nur ganz wenige Einzelverse aus c. 17. 18. 19. 25 und ein paar größere Abschnitte aus c. 23. 24 Q angehören, so kann das nicht Zufall sein. Eine Quelle, die den Evangelisten für ihre erste Hälfte so reichen und ausgezeichneten Stoff bot, wäre von ihnen auch ferner noch benutzt worden, wenn sie Weiteres enthalten hätte. Aber hat nicht einer von beiden aus irgend welchen Gründen die Quelle fallen lassen können, der

1) Immerhin hat man sich zu erinnern, daß Mark. 7, 1 erzählt wird: *συνάγονται πρὸς αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι καί τινες τῶν γραμματέων ἐλθόντες ἀπὸ Ἱεροσολύμων*, cf. 7, 5 etc.

andere aber ihr folgen, so daß sein Sondergut im letzten Drittel seiner Schrift der Quelle entnommen wäre? Das ist möglich, und es wird daher das Sondergut jedes der beiden Evangelisten daraufhin untersucht werden müssen. Bis dahin können wir auf Grund des vorliegenden Tatsachen-Materials nur urteilen: *Q ist eine nicht auf die Passion orientierte Sammlung von Reden und Sprüchen Jesu mit so gut wie ausschließlich galiläischem Horizont, ohne nachweisbare besondere, sei es apologetische, didaktische, religionspolitische oder nationale (antinationale) Tendenzen.* Sofern sich eine Absicht bei der Sammlung über die Didaskalia (Katechese) hinaus überhaupt ermitteln läßt, hat eine solche vielleicht in dem Bestreben bestanden, die Hauptbeziehungen Jesu in einer gewissen Vollständigkeit zur Darstellung zu bringen. Vielleicht hilft uns eine Untersuchung der *Akoluthie* der Stücke weiter.

IV. Die Akoluthie der Stücke.

Da wir Matth. von Luk. als unabhängig betrachten dürfen und umgekehrt, so ist die gleiche Reihenfolge, in der sie nicht im Mark. stehende Stücke bringen, für die Reihenfolge in der Quelle beweisend. Das ist von den Kritikern mit Recht bemerkt und jüngst von *Wernle* und *Wellhausen* (Einleitung S. 65 ff.) untersucht worden.

Zunächst zeigen die ersten dreizehn Stücke eine frappierende Übereinstimmung in der Reihenfolge:

(1) Luk. 3, 7—9. 16. 17 = Matth. 3, 7—12 (der Täufer).
(2) „ 4, 1—13 = „ 4, 1—11 (die Versuchung).
(3) „ 6, 20. 21—23 = „ 5, 2—4. 6. 11. 12 (Rede-Einleitung; die Makarismen).
(4) „ 6, 29 = „ 5, 39. 40 (Schlag auf den Backen, Raub des Mantels).
(5) „ 6, 30 = „ 5, 42 (dem Bittenden gib).
(6) „ 6, 27. 28. 35_{b}. 32. 33. 36 = Matth. 5, 44—48 (Feindesliebe).
(7) „ 6, 31 = Matth. 7, 12 (goldene Regel).
(8) „ 6, 37. 38. 41. 42 = „ 7, 1—5 (Nicht-Richten, Splitter und Balken).

[(9) Luk. 6, 39 = Matth. 15, 14 (Blindenleiter)].
[(10) „ 6, 40 = „ 10, 24. 25 (der Schüler nicht über dem Lehrer)].
(11) „ 6, 43. 44 = Matth. 7, 16—18; 12, 33 (der gute und der faule Baum).
(12) „ 6, 46—49 = „ 7, 21. 24—27 (das Haus auf dem Fels und das auf dem Sand).
(13) „ 7, 1—10 = „ 7, 28; 8, 5—10. 13 (Rede-Abschluß; der Hauptmann von Kapernaum).

Man hat hiernach zu urteilen, daß Q mit der Täuferpredigt begonnen hat, daß dann die Versuchungsgeschichte folgte, sodann bedeutende Teile der sog. Bergpredigt[1], die mit der Bemerkung schlossen: „Nachdem Jesus diese Worte gesprochen hatte, ging er nach Kapernaum hinein", worauf sofort die Erzählung vom Hauptmann folgte. Der hierher gehörige Stoff in Luk. c. 3. 4. 6. 7 findet sich (bis auf Luk. 6, 39. 40) vollständig bei Matth. c. 3. 4. 5. 7 und 8 mit ganz geringen Umstellungen.

Nun läßt Luk. c. 7, 18—35 [in Nr. (14) und (15)] die Rede über den Täufer folgen; Matth. bringt sie erst im 11. Capitel und schiebt vorher die Stücke über Nachfolge und die Anweisungen an die Jünger ein; diese stehen bei ihm c. 8, 19—22; c. 9, 37. 38 und in c. 10; bei Luk. sind sie [Nr. (16—22). (24). (34). (38). (45). (46). (57)] verteilt in den cc. 9, (2). 57—60; 10, 2. (3). 5. 6. (7^{b}). 9. 11. 12. (16); 12, 2—9. 51. 53; 14, 26. 27; 17, 33.

Auf den ersten Blick scheint es unmöglich, in diesen Wirrwarr Licht zu bringen und die Reihenfolge der Quelle zu entdecken, aber sobald man das Zusammengehörige tabellarisch nebeneinander schreibt, ordnet sich das Chaos in überraschender Weise. Es entsprechen sich:

(16) (Luk. 9, 2 und Matth. 10, 7)
(17) „ 9, 57—60 „ „ 8, 19—22

1) Über den Ort differieren Matth. und Luk. Jener sagt (5, 1) *ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος*, dieser (6, 17) *καταβὰς ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ*. Aber beide stimmen darin überein, daß ein großes Volk (*ὄχλος*) anwesend war, daß aber die Rede an die Jünger gehalten ist. Diese Angaben müssen in der Quelle gestanden haben.

(18)	Luk. 10, 2	und	Matth.	9, 37. 38
(19)	(„ 10, 3	„	„	10, 16[a])
(20)	„ 10, 5. 6	„	„	10, 12. 13
(21)	(„ 10, 7[b]	„	„	10, 10[b])
(22)	„ 10, 12	„	„	10, 15
(24)	(„ 10, 16	„	„	10, 40)
(34[a])	„ 12, 2—9	„	„	10, 26—33
(38)	„ 12, 51. 53	„	„	10, 34—36
(45)	„ 14, 26	„	„	10, 37
(46)	„ 14, 27	„	„	10, 38
(57)	„ 17, 33	„	„	10, 39

Wie man sieht, machen nur die eingeklammerten Stellen Schwierigkeit und stören die sonst absolut identische Akoluthie. Eben diese vier Stellen haben wir aber in unsrer kritischen Untersuchung als solche bezeichnet, deren Zugehörigkeit zu Q gewisse Bedenken erregt. Es ist nun noch ungewisser, ob sie sämtlich hierher gehören[1]; denn ohne sie erleidet die Akoluthie schlechterdings keine Störung: die 9 Stücke folgen sich bei Matth. und Luk. genau in derselben Ordnung. Damit ist aber auch erwiesen, daß sie, die ja auch sachlich eng zusammengehören, nicht erst von Matth. zusammengestellt worden sind, sondern daß sie schon in Q in derselben Reihenfolge gestanden wie bei ihm; denn es zeigt sich, daß Luk. sie in dieser Ordnung vorgefunden hat. Merkwürdig, daß er sie über die cc. 9. 10. 12. 14. 17 verteilt hat, ohne ihre Reihenfolge zu ändern[2]!

Es bleibt also — indem die Stücke (16), (19), (24) beiseite zu stellen sind und vielleicht ganz aus Q ausscheiden — für die Reihenfolge der Stücke (1)—(8), (11)—(15), (17), (18), (20)—(22), (34[a]), (38), (45), (46), (57) lediglich die Frage offen, ob der zu Q gehörige Stoff aus Matth. c. 8—10 vor der Rede über den Täufer oder nach ihr gestanden hat. Da es erwiesen ist, daß Matth. (und nicht Luk.) in den cc. 8—10 die Ordnung der Quelle wiedergegeben hat, so ist es wahrscheinlich, daß man ihm auch hier folgen und für Q die Rede über den Täufer nach der Rede an die Jünger setzen muß.

---

1) Jedoch muß aus inneren Gründen mindestens 21 in Q gestanden haben.

2) Wir sehen damit an einer wichtigen Stelle in die Kompositionsweise des Luk. hinein (s. o. S. 119 n. 2).

Es folgt nun bei Matth. c. 11, 21—23; 11, 25—27 wie bei Luk. c. 10, 13—15; 10, 21. 22 das Wehe über die galiläischen Städte (Nr. 23) und die Exhomologese an den Vater (Nr. 25).

Aber wie schon die Nr. (9) und (10) kein Urteil über ihre ursprüngliche Stellung in Q ermöglichen, so auch alles das aus der Bergpredigt nicht, was nicht bereits oben mitgeteilt war. Legt man die Reihenfolge des Matth. zugrunde, so ergibt sich folgende Tabelle:

Matth.	5, 13	=	(Nr. 47)[1]
„	5, 15	=	(Nr. 31)
„	5, 18	=	(Nr. 51)
„	5, 25. 26	=	(Nr. 39)
„	5, 32	=	(Nr. 52)
„	6, 9—13	=	(Nr. 27)
„	6, 19—21	=	(Nr. 36)
„	6, 22. 23	=	(Nr. 32)
„	6, 24	=	(Nr. 49)
„	6, 25—33	=	(Nr. 35)
„	7, 7—11	=	(Nr. 28)
„	7, 13. 14	=	(Nr. 41).

Das ist hoffnungslos; denn hier läßt sich schlechterdings keine parallele Anordnung nachweisen; es muß also zunächst ganz ungewiß bleiben, wie in Q diese Stücke angeordnet waren; ja ein Skeptischer könnte zweifeln, ob sie überhaupt zu Q gehörten.

Günstiger läßt sich über den Rest von 17 Stücken urteilen, sobald man von den acht kleinen Sprüchen (Nr. 26. 34[b]. 42. 44. 50. 53. 55. 59) und den kleinen Gleichnissen (Nr. 40 u. 48) absieht; dann folgen sich nämlich:

Beelzebul (Nr. 29) Matth. 12, 22. 23. 27. 28. 30. 43. 45; Luk. 11, 14. 19. 20. 23—26.

Jonaszeichen (Nr. 30) Matth. 12. 38. 39. 41. 42; Luk. 11, 16. 29. 30. 31.

Pharisäerwehe (Nr. 33) Matth. 23, 4. 13. 23. 25. 27. 29. 30—32. 34—36; Luk. 11, 46. 52. 42. 39. 44. 47. 49—51.

1) Man erinnere sich, daß die Nummern die Reihenfolge im Texte des Luk. ausdrücken.

Das Kommen des Herrn wie ein Dieb; der gewissenlose und der gewissenhafte Hausmeister (Nr. 37) Matth. 24, 43—51; Luk. 12, 39. 40. 42—46.

Jerusalem, Jerusalem (Nr. 43) Matth. 23, 37—39; Luk. 13, 34. 35.

Wie oft vergeben? (Nr. 54) Matth. 18, 15. 21. 22; Luk. 17, 3. 4.

Parusierede (Nr. 56) Matth. 24, 26. 27. 28. 37—41; Luk. 17, 23. 24. 37. 26. 27. 34. 35.

Dem Habenden wird gegeben (Nr. 58) Matth. 25, 29; Luk. 19, 26.

Da wir schon oben sahen, daß Luk. willkürlich das Stück über Jerusalem vom Wehe über die Pharisäer abgetrennt hat, so stört in dieser Reihenfolge nur die Frage über die Häufigkeit der Vergebung und die Zerreißung der Rede Matth. 24, 26—51 (Luk. hat sie geteilt und die zweite Hälfte vor die erste gestellt); sonst ist die Akoluthie identisch. Es ist aber für die Erkenntnis von Q wichtig, daß augenscheinlich Reden, die das Ende ins Auge faßten, am Schluß standen, nämlich das Wehe über die Pharisäer, die Gerichtsankündigung über Jerusalem, das Kommen des Herrn wie ein Dieb in der Nacht, der gewissenlose und der gewissenhafte Hausmeister, die Warnung vor falschen Messias' und die Ankündigung der Parusie, endlich der Spruch, daß dem, der da hat, gegeben wird (und umgekehrt).

Aus der Untersuchung, die etwas weiter geführt hat, als schon Wernle und Wellhausen gekommen sind, ergibt sich folgendes:

1) Die oben als Nr. 1—8. 11—15. 17. 18. 20. 21. 22. 23. 25. 29. 30. 33. 34ª. 37. 38. 43. 45. 46. 56. 57. 58 bezeichneten Stücke lassen sich in eine feste Reihe bringen; sie gehören daher sicher zu einer Quelle[1].

1) Ich habe der Hypothese, eine faßbare Quelle für die Hauptstücke des dem Matth. und Luk. über Mark. gemeinsamen Materials zu statuieren, lange mit äußerster Skepsis gegenüber gestanden; aber der hier nachgewiesene Tatbestand scheint mir zwingend zu sein (gegen Hilgenfeld, Zahn, Godet u. a.). Es ist übrigens auffallend, wie kurz und flüchtig Zahn in seiner weitschichtigen „Einleitung" (II² S. 410ff.) über die Frage hinweggeht.

2) Diese Quelle hatte eine wesentlich verständliche Anordnung[1]. Es folgten sich nämlich:

Die Predigt des Täufers,
Die Versuchungsgeschichte (vorher wohl die Taufe Jesu mit der Himmelsstimme, s. darüber unten),
Die bedeutendsten Teile der Bergpredigt,
Der Hauptmann von Kapernaum,
Die Missionsrede (Diataxeis) an die Jünger,
Die Rede über den Täufer,
Das Wehe über die Städte,
Die Exhomologese an den Vater,
Die Beelzebulperikope und (mit ihr verbunden)
Das Jonaszeichen,
Das Wehe über die Pharisäer samt der Gerichtsankündigung über Jerusalem,
Die Warnung vor falschen Messias'; die Parusierede,
Das Kommen des Menschensohns wie ein Dieb in der Nacht; der gewissenlose und der gewissenhafte Hausmeister,
Der Spruch, daß dem, der da hat, gegeben wird, und der andere, daß die Jünger die zwölf Stämme Israels regieren werden[2].

Die Stücke 9. 10. 16. 19. 24. 26—28. 31. 32. 34b. 35. 36. 39—42. 44. 47—55 lassen sich nicht in eine Reihe bringen. Ihre Zugehörigkeit zu Q ist daher nur mehr oder weniger wahrscheinlich, und sie dürfen daher nur sekundär zur Charakteristik von Q herangezogen werden (Matth. und Luk. können auch über Mark. hinaus noch mehr als eine Quelle gemeinsam haben; doch ist die verschiedene Akoluthie noch kein Beweis dafür). Folgendes ist hier noch zu beachten:

Diese 27 Stücke sind fast sämtlich kleine, ja sehr kleine Stücke[3]. Wir haben 18 von ihnen oben unter die ganz kurzen Sprüche gestellt, und 7 sind kurze Gleichnisse oder nur Gleichnisworte (9. 19. 31. 39. 40. 41. 48), die leicht ihren Platz ver-

1) Vgl. Wernle, Synopt. Frage S. 226ff.

2) Luk. bringt diesen Spruch (Nr. 59) ganz am Schluß, Matth. bedeutend früher (schon c. 19); vielleicht ist hier Luk. im Rechte.

3) Sie bilden dem Umfang nach zusammen kaum ein Viertel des ganzen Materials.

ändern konnten; nur 5 Stücke (27. 28. 35. 36. 54) sind von größerem Umfang. Ihrem Inhalte nach fügen sich die meisten dieser Sprüche vortrefflich zu Q und geben keinen Anlaß, nach einer anderen Quelle zu suchen.

3) Es ergibt sich aus der Rede an die Jünger (dem Stoff in Matth. c. 10) und aus der richtigen Zusammenordnung von Nr. 33 und 43 sowie von Nr. 56 und 37, daß Matth. die Akoluthie der Quelle treuer bewahrt hat als Lukas[1]. Hieraus folgt mit einer nicht geringen Wahrscheinlichkeit, daß auch die Teile der Bergpredigt, die dem Matth. und Luk. gemeinsam sind, die aber bei beiden nicht in der gleichen Reihenfolge stehen (Nr. 27. 28. 31. 32. 35. 36. 39. 41. 47. 49. 51. 52), in Q in der Anordnung des Matth. gestanden haben und Luk. sie aus nicht mehr nachweisbaren Gründen (im Glauben, eine bessere τάξις noch aufspüren zu können) zerrissen und verteilt hat. Ähnlich wird man auch über andere Stücke urteilen dürfen, die bei Matth. und Luk. an verschiedenen Orten stehen: Luk. ist größter Willkür schuldig.

4) Q ist kein Evangelium gewesen wie Mark., Matth. und Luk., aber auch keine ganz formlose Sammlung von Herrensprüchen und -reden ohne jeden Faden. Vielmehr beweist der Anfang und der Schluß (eschatologische Reden), daß eine gewisse Sachordnung und die Grundzüge einer Zeitordnung eingehalten waren. Aber es ist keine Geschichtserzählung gewesen, sondern wirklich eine Redesammlung[2]. Eben deshalb fehlte die Passion. Daß aber Sprüche und Reden Jesu auch für sich gesammelt worden sind, kann nicht befremden, ja es ist, wenn man die da-

1) Man erkennt jetzt, daß die großen Redekompositionen des Matth. ihre Grundlagen schon an Q haben.

2) Die sieben Geschichten (s. o. S. 115), die Q mindestens umfaßt hat, alterieren diesen Charakter nicht; denn in fünf von ihnen ist offenkundig die Rede Jesu dabei das Entscheidende und das „Geschichtliche" wird nur als Anlaß kurz erzählt. Anders steht es bei der Versuchungsgeschichte und, wie es scheint, bei der Erzählung vom Hauptmann. Die Aufnahme jener wird aber erst verständlich, wenn auch die Taufgeschichte aufgenommen war; denn dann ist Q als eine Redesammlung vorzustellen, die ihre notwendige Determination und damit einen historischen Charakter dadurch erhielt, daß die Messiasweihe Jesu voranstand. Der ausgeprägt messianische Charakter der Versuchungsgeschichte in Q stützt diese Annahme stark (s. die nächste Anmerkung). Somit scheint nur die Geschichte vom Hauptmann aus dem Rahmen von Q heraus zu fallen. Doch s. über sie unten.

malige jüdische Weise ins Auge faßt, a priori wahrscheinlich, und es wird durch den christlichen Sprachgebrauch bestätigt, der von Anfang an Taten und Worte Jesu unterschieden hat (s. die Briefe des Paulus; Apostelgesch. 1, 1: *περὶ πάντων ὧν ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν* — denkt hier Luk. an seine beiden Hauptquellen Mark. und Q? —, vgl. Luk. 24, 19 usw.).

V. Läßt sich aus dem Sondergut des Matth. oder Luk. oder aus der indirekten evangelischen Überlieferung etwas für Q ermitteln?

Aus sprachlichen und stilistischen Gründen wird man schwerlich hierher gehörige Stücke zu bezeichnen vermögen, da Q in sprachlicher Hinsicht so neutral ist. Aber auch die Ausscheidung aus sachlichen Gründen verspricht von vornherein nicht viel Erfolg. Eines aber wird allerdings möglich sein: man wird zahlreiche Stücke in beiden Evangelien bezeichnen können, die sicher nicht in Q gestanden haben können.

Beginnen wir mit Matthäus und mit der Bergpredigt[1]. Von dem, was in Matth. 5—7 steht und bei Luk. fehlt, kann c. 5, 14. 16 (Licht der Welt, Stadt auf dem Berge), c. 5, 41 (wenn dich einer eine Meile zu gehen nötigt, so gehe zwei), c. 6, 34 (der Abschluß zu den in Q stehenden Versen 25—33) und c. 7, 22. 23 (es werden viele zu mir sagen an jenem Tage usw.) in Q gestanden haben; alles übrige, nämlich 5, 17. 19. 20—24. 27—31. 33—38. 43; 6, 1—8. (14. 15). 16—18; 7, 6. 15 muß dort gefehlt haben, weil sich eben in ihm die Eigentümlichkeit des Matth.

1) Wellhausen (Einl. S. 74) urteilt, die Taufe Jesu durch Johannes könne wohl in Q nicht gefehlt haben. Eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit spricht dafür (s. o. und bemerke, daß sowohl das „*ἀνήχθη*" als das „*ὑπὸ τοῦ πνεύματος*" der Versuchungsgeschichte seine Erklärung nur durch die Taufgeschichte empfängt) — in diesem Falle liegt die Annahme nahe, die Fassung der Himmelsstimme bei Luk. aus Q abzuleiten (s. d. Exkurs II). Die Zusammenstellung aber der Versuchung durch den Teufel mit der Versuchung durch Petrus (Mark. 8, 32. 33) und die als sicher hingestellte Erwägung!, daß die Bedrohung des Satan bei Matth. aus der Bedrohung Petri als des Satan entstanden ist, ist kühn. Die andere Vermutung Wellhausens, der von Markus abweichende Zug bei Matth., daß Johannes sich sträubt Jesum zu taufen, habe in Q seinen Grund, ermangelt jeder Unterlage und ist nach Q Nr. 14 unwahrscheinlich.

ausprägt (bessere Gerechtigkeit, formelle Anweisungen über Almosen, Gebet und Fasten usw., s. o. S. 118) und Luk. zu diesen Stoffen schlechterdings keine Parallele bietet. Eben die nicht geringe Einheitlichkeit, die in den angegebenen Stücken besteht (während sich nichts Ähnliches in den sicheren Stücken von Q findet), ist ein starker Beweis dafür, daß sie Q fremd sind. Sie gehören zur Auseinandersetzung mit dem Judentum, die dem Matth. eigentümlich ist.

Ebendahin gehören die Sabbatsprüche c. 12, 5 ff. 11 f. Von den dem Matth. eigentümlichen Gleichnissen in c. 13 könnten die vom Schatz im Acker und von der Perle (v. 44—46), weil sie denen vom Senfkorn und vom Sauerteig ähnlich sind, in Q gestanden haben[1]; aber eine Gewähr dafür hat man nicht, zumal da sie durch die Auslegung des Gleichnisses vom Unkraut im Acker von jenen getrennt sind und wie ein Nachtrag bei Matth. erscheinen. Das Gleichnis aber vom Unkraut im Acker und das Fischnetzgleichnis wird niemand für Q in Anspruch nehmen wollen und ebensowenig den Schluß der Gleichnisrede c. 13, 51 f.

Die Geschichte von Petrus auf dem Meer (c. 14, 28—31) ist eine ganz sekundäre Erzählung, ebenso die Worte an Petrus von der Gemeindegründung (c. 16, 17—19), vielleicht auch die Geschichte vom Zinsgroschen (c. 17, 24—27), jedenfalls die Rede von der Gemeindezucht (c. 18, 16—18). Möglicherweise hat c. 18, 10 (die Engel der Kleinen) in Q gestanden; daß die Parabeln vom großen Gastmahl (c. 22, 1—11) und die Parabel von den Talenten (c. 25, 14—30) zu Q gehören, ist, wie wir S. 83 ff. gesehen haben, nicht unmöglich, aber es ist nicht sicher auszumachen, und es ist vor allem die Form nicht mehr herstellbar, in der sie in Q gestanden haben[2]. Alles Übrige, was an Gleichnissen und Reden in den letzten Capp. vor der Passion bei Matth. noch steht, ist von Q wahrscheinlich fernzuhalten, denn es fehlt jeder

1) So Wernle, Synopt. Frage S. 187.

2) Für die Zugehörigkeit der Parabel von den Talenten zu Q spricht, daß sie sich der Akoluthie nach gut einfügt; denn sie steht Matth. 25 und Luk. 19, folgt also der Parusierede sowohl Matth. 24 als auch Luk. 17. Nicht dasselbe gilt von der Parabel vom großen Gastmahl (Matth. 22 und Luk. 14).

Anhaltspunkt für die Zugehörigkeit[1]. Erzählungen aber aus der Passionsgeschichte des Matth. in Q aufzunehmen, wäre ein völlig willkürliches Unterfangen, da ja selbst die Leidensweissagungen in Q fehlen und da jene Matthäusperikopen sekundär und tertiär sind.

Bei Luk. steht die Sache nicht anders: wir können mit erheblicher Wahrscheinlichkeit angeben, was aus dem Sondergut des Luk. nicht in Q gestanden hat: alle die Erzählungen, Reden und Gleichnisse, die den Gegensatz von Arm und Reich und die die Sünderliebe Jesu besonders betonen und für die Eigenart des Luk. so charakteristisch sind. Von ihnen abgesehen kann manches aus dem Sondergut Q angehören; aber ich habe vergeblich nach Gesichtspunkten gesucht, aus denen die Zugehörigkeit wahrscheinlich gemacht werden kann.

Wir müssen uns bescheiden. Es ist a priori wahrscheinlich, ja fast gewiß, daß manches, was Matth. oder Luk. allein bringt, aus Q geschöpft ist, aber außer dem Gleichnis vom Senfkorn, das zum großen Baume erwächst — es ist bereits von uns in Q aufgenommen worden, obgleich es auch bei Mark. steht —, getraue ich mir kein Stück im Sondergut eines der beiden Evangelisten anzugeben, welches man zu Q zu stellen berechtigt ist[2].

Wer auf dem Standpunkt von Resch steht und annimmt, daß die „apostolische Quelle" neben unseren Evangelien Jahrhunderte hindurch auf die evangelische Überlieferung eingewirkt hat, wird versuchen, aus den Zitaten evangelischer Sprüche bei den Kirchenvätern Stücke von Q zu ermitteln. Wer sich aber nicht davon überzeugen kann, daß der Nachweis von Einwirkungen der Quellen unserer Evangelien auf die spätere Überlieferung gelungen ist oder gelingen kann, der wird hier auf die „Agrapha" und Verwandtes wenig Hoffnung setzen. Dennoch habe ich das Material, welches Resch (Texte u. Unters. Bd. 5. 10 und 30) gesammelt hat, aufs neue durchgesehen. Die Lichterscheinung bei der Taufe (Bd. 30 Heft 3/4 S. 36), die frühe erzählt worden ist und im Cod. Vercell. u. Sangerm. zu Matth. 3, 15 steht, der Spruch im Syr. Cur. zu Matth. 20, 28 (vgl. auch

1) Die „Möglichkeit" der Zugehörigkeit kann natürlich bei manchen Gleichnisssen und Reden, z. B. c. 21, 28—32, nicht bestritten werden.

2) Man wird hier also zurückhaltender sein müssen als Wernle und manche andere Forscher gewesen sind.

Cod. D. zu d. St.) *ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ μὴ ἐκ μείζονος ἔλαττον εἶναι* (l. c. S. 39), die Herrensprüche in I Clem. 2. 13. 46 und Polyk. 2 und in Act. 20, 35, das *ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ* des Justin u. A. (l. c. S. 102), der von Clemens Alex. an stark zu belegende Spruch *αἰτεῖσθε, φησί, τὰ μεγάλα, καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται* (l. c. S. 111), der noch häufiger zitierte Spruch *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζῖται* (S. 112ff.), der durch Origenes bezeugte Spruch *διὰ τοὺς ἀσθενοῦντας ἠσθένουν καὶ διὰ τοὺς πεινῶντας ἐπείνων καὶ διὰ τοὺς διψῶντας ἐδίψων* (S. 132), der Spruch *σώζου σὺ καὶ ἡ ψυχή σου* (S. 180), der Spruch bei Clemens Alex. und Tertullian *εἶδες τὸν ἀδελφόν σου, εἶδες τὸν θεόν σου* (S. 182), der Spruch bei Origenes *ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πατρός* (ms. *πυρός*), *ὁ δὲ μακρὰν ἀπ᾽ ἐμοῦ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλείας* (S. 185) — sind Stücke, die hier in Betracht gezogen werden können.

Daß die in einigen Evangelien-Manuskripten sich findenden Zusätze, von denen oben am Anfang der Stellensammlung zwei Beispiele gegeben sind, aus Q stammen, ist doch recht unwahrscheinlich. Da sie schwerlich zum ursprünglichen Bestande sei es des Matth. sei es des Luk. (vgl. besonders die Zusätze in D) gehört haben — nur in diesem Falle wäre ihre Herkunft aus Q ernsthaft zu diskutieren —, so müssen sie aus anderen Evangelien bzw. Schriften oder aus der mündlichen Tradition stammen. Daß sie in jenem Fall gerade aus Q herrühren, der Quelle des Matth. und Luk., wäre ein sonderbarer Zufall, den anzunehmen man keine Veranlassung hat, da diese Stücke keine sachliche Verwandtschaft mit Q aufweisen.

Besseres ist vielleicht aus den Zitaten in den Act. und den Briefen des Clemens Rom. und Polykarp zu gewinnen; denn diese Schriften stammen aus einer Zeit, in der Q noch bekannt gewesen sein kann und die kanonischen Evangelien noch nicht überall verbreitet waren oder noch nicht als kanonische galten. Es ist nun auffallend, daß die fünf Herrensprüche, die in ihnen zitiert sind, wesentlich gleichartig also eingeleitet sind:

Act. 20, 35: ... *μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν· Μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν.*

I Clem. 13: *μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυ-*

ρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων ἐπιείκειαν καὶ μακροθυμίαν· οὕτως γὰρ εἶπεν· Ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε, ἀφίετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν· ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν.

I Clem. 46: *μνήσθητε τῶν λόγων τοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν· εἶπεν γάρ· Οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ μὴ ἐγεννήθη ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι. κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου διαστρέψαι.*

Polyc. c. 2: *μνημονεύοντες ὧν εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων· μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε· ἀφίετε, καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν· καὶ ὅτι· μακάριοι οἱ πτωχοὶ καὶ οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.*

I Clem. 2: *πάντες ἐταπεινοφρονεῖτε . . . . ὑποτασσόμενοι μᾶλλον ἢ ὑποτάσσοντες, ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες, τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ ἀρκούμενοι καὶ προσέχοντες, τοὺς λόγους αὐτοῦ ἐπιμελῶς ἐνεστερνισμένοι ἦτε τοῖς σπλάγχνοις.*

Daß hier überall auf die Worte Jesu als auf einen Komplex verwiesen wird, ist unzweifelhaft, und nahe liegt nach der Fassung der Worte die Annahme, daß dieser Komplex schriftlich fixiert war, den Titel trug: „*Λόγοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*“ und die Geltung der „Didaskalia“ Jesu hatte[1]. In diesem Falle wäre die Identifizierung mit Q fast geboten. Aber erstlich läßt sich hier nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit erreichen, zweitens ist die materielle Prüfung der Sprüche der Hypothese nicht günstig; denn a) wenn der Spruch: „Geben ist seliger als Nehmen“ in Q stand, warum hat ihn Luk. nicht schon in sein Evangelium aufgenommen? [doch dies ist kein schwerwiegender Einwurf], b) die Zitationsformel und das Zitat selbst (letzteres teilweise und in etwas freier Wiedergabe) sind bei Polykarp höchst wahrscheinlich aus I Clem. 13 geflossen; denn Polykarp hat den Clemensbrief

1) Aus dem „Theol. Jahresbericht“ für 1905 (III. Abt. S. 246) ersehe ich nachträglich, daß Harris schon früher und jüngst Lake (im Hibb. Journ. 1905, III, p. 332ff.) diese Annahme empfohlen hat.

stark benutzt (ebenso ist Clemens Alex. Strom. II, 18 aus unserer Stelle geflossen). c) Der erste von Clemens zitierte Spruch kann zwar in den Teilen, die bei Matth. und Luk. keine direkte Parallele haben (*ἐλεᾶτε ἵνα ἐλεηθῆτε, ἀφίετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν*), sehr wohl in Q gestanden haben; aber der Teil, in dem er sich der Sache nach mit der von uns ermittelten Form in Q deckt, lautet anders. Gegen *μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε, ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε* steht *ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε*. Indessen kann man einwenden, daß Clemens lediglich hier etwas ausgelassen, übrigens aber eine andere Übersetzung befolgt hat; allein das *μὴ κρίνετε, ἵνα κτλ.* paßt überhaupt nicht in seinen Zusammenhang. Die Herkunft aus Q bleibt daher unsicher. d) Der zweite Spruch bei Clemens (von Clemens Alex. Strom. III, 18 habe ich abgesehen, da die Stelle aus Clemens Rom. geflossen ist), gibt Sprüche wieder, die sich bei allen drei Evangelisten finden — trotzdem kann er natürlich auch in Q gestanden haben —; die verwandten Worte: *ἀνάγκη ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ δι᾽ οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται*, haben wir als wahrscheinlich auch in Q stehend nachgewiesen (s. Nr. 53).

Mark. 14, 21	Matth. 26, 24	Luk. 22, 22	Clem. Rom.
οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι᾽ οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.	wie Mark. (nur *ἦν* nach *καλὸν* add.).	*οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι᾽ οὗ παραδίδοται* [scil. *ὁ υἱὸς τ. ἀνθ.*].	*οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ μὴ ἐγεννήθη ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι.*

Mark. 9, 42	Matth. 18, 6. 7	Luk. 17, 1. 2	
ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πι-	zunächst wie Markus, dann *πιστευόντων εἰς ἐμέ· συμφέ-*	*ἀνένδεκτόν ἐστιν τοῦ τὰ σκάνδαλα μὴ ἐλθεῖν, πλὴν*	*κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον καὶ καταποντισθῆ-*

στενόντων, καλόν ἐστιν αὐτῷ μᾶλλον εἰ περίκειται μύλος ὀνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ βέβληται εἰς τὴν θάλασσαν.	ρει αὐτῷ ἵνα κρεμασθῇ μύλος ὀνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ καταποντισθῇ ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης. οὐαὶ τῷ κόσμῳ ἀπὸ τῶν σκανδάλων· ἀνάγκη γὰρ ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ δι᾽ οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται.	οὐαὶ δι᾽ οὗ ἔρχεται· λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ λίθος μυλικὸς περίκειται περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἔρριπται εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἵνα σκανδαλίσῃ τῶν μικρῶν τούτων ἕνα.	ναι, ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου διαστρέψαι.

Die Deutung dieses Tatbestandes ist schwierig. Möglich ist, daß Clemens den Spruch über Judas irrtümlich allgemein gefaßt und zu Unrecht mit dem Ärgern der Kleinen, für die er in freier Wiedergabe „Erwählte" sagt, verbunden hat; möglich aber auch, daß in Q nicht nur der allgemeine Satz: *ἀνάγκη ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ δι᾽ οὗ τὸ σκάνδαλον ἔρχεται* gestanden hat, sondern auch etwas über das Ärgern der Erwählten in eben der doppelten Form, wie sie Clemens bietet (das wäre dann die ältere Form, erst Mark. hätte die spezielle Beziehung auf Judas eingetragen); Matth. u. Luk. haben Mark. und Q vor sich liegen gehabt und sind jenem gefolgt, indem sie aus Q nur den allgemeinen Satz über die Ärgernisse aufgenommen haben. Indessen ist diese zweite Deutung doch viel weniger wahrscheinlich als die erste; denn 1. ist es auffallend, daß sie beide zu derselben Lösung des Problems gekommen sind (doch hat Luk. in 17, 1.2 eine andere Ordnung als Matth. in 18, 6.7), 2. kann man sich kein rechtes Bild machen, wie der Q-Text (nach Clemens) gelautet haben soll; er ist in seinen beiden Hälften stark tautologisch und wird es daher immer nahe legen, sie von einander zu trennen und auf Verschiedenes zu beziehen (so in den drei Evangelien). Dazu kommt endlich, daß

das ἐκείνῳ im Eingang verräterisch ist. Mindestens also hat man keine Gewähr, Q hier vor sich zu haben, so verlockend die Annahme, die durch „Übersetzungsvarianten" gestützt zu sein scheint, sein mag.

e) Auch für die zweite Hälfte des Zitats bei Polykarp ist Q schwerlich als Quelle in Anspruch zu nehmen; denn wenn auch das „*μακάριοι οἱ πτωχοί*" (ohne *τῷ πνεύματι*) dem Wortlaut der Quelle (und des Luk.) entspricht, so können doch die *οἱ διωκόμενοι ἕνεκεν δικαιοσύνης*, die bei Matth. sich finden, in Q nicht nachgewiesen werden.

Hiernach muß man mit Bedauern darauf verzichten, aus diesen Zitaten, die unsere Evangelien vorauszusetzen scheinen, etwas Sicheres für Q zu gewinnen bzw. in diesen „*λόγοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*" mit hinreichender Wahrscheinlichkeit Q zu erkennen. Nur eine nicht empfehlenswerte Möglichkeit besteht hier, und nur mit großem Vorbehalt kann man die Zitate I. Clem. 13. 46 für Q in Anspruch nehmen[1].

Sind aber diese Stücke so unsicher, so gilt das in noch viel höherem Maße von den „Agrapha", die von Justin ab überliefert sind. Überall ist es hier wahrscheinlicher, daß das Hebräer-, Ägypter-, Petrusevangelium oder andere Quellen die betreffenden Sprüche geliefert haben, als daß sie noch aus Q geflossen sind. Speziell gilt das von den von Grenfell und Hunt entdeckten Sprüchen und ebenso von denen in den klementinischen Homilien, mag hier auch sehr Altertümliches stecken. Daß jene Evangelien im 2. u. 3. Jahrhundert noch gelesen worden sind, wissen wir; von Q wissen wir es nicht. Die Beweislast hat also in jedem einzelnen Falle der, welcher für Q eintritt; aber wirkliche Beweise sucht man bei Resch u. A. vergebens[2].

---

1) Glaubt man sich überzeugen zu müssen, daß „*λόγοι κτλ.*" bei Clemens den Titel eines Buchs bedeutet, das dann gewiß mit Q identisch sein müßte, so müßte man eine besondere Rezension von Q annehmen, die nachträglich aus den kanonischen Evangelien bereichert wäre. Zu Gunsten der Hypothese spricht, daß bei Matth. (also wohl auch in Q) die Bergpredigt eingeleitet ist mit den Worten: *ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων.*

2) Eines sei noch hervorgehoben. In II Clem. 5 heißt es: *λέγει ὁ κύριος· Ἔσεσθε ὡς ἀρνία ἐν μέσῳ λύκων.* Die Fassung dieses Spruchs erscheint altertümlicher als die Q Nr. 19 ermittelte: *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων.* Allein abgesehen davon, daß II Clem. wahrscheinlich ein unkanonisches Evangelium benutzt hat, welches nicht Q

VI. Sachliche Charakteristik des Inhalts von Q. Vergleichung von Q mit dem Markusevangelium.

In dem umfangreichen Abschnitt seiner „Einleituug in die drei ersten Evangelien“ S. 73—89 hat Wellhausen die Vergleichung von Q und Mark. vollzogen. Da nach ihm an gegenseitige Unabhängigkeit „nicht zu denken ist“, so ist die Prioritätsfrage aufzuwerfen. Sie fällt zugunsten des Markus aus. Die in Q vorliegende Tradition ist, gemessen an ihm, überall oder fast überall sekundär und zeigt die Überlieferungen über Jesus in einer in der Richtung der „Christianisierung“ und der Ekklesiastik fortgeschrittenen Form. Dem gegenüber glaube ich in dem Folgenden zeigen zu können, daß Wellhausen sich bei seiner Charakteristik von Q unwillkürlich von den Tendenzen des Matth. (und Luk.) hat bestimmen lassen, daß er jenem aufgebürdet hat, was diesen gehört, und daß er ohne zureichenden Grund an nicht wenigen Stellen Markus bevorzugt. Die Ergebnisse, zu denen ich gelangt bin, stehen daher in starkem Widerspruch zu den Resultaten seiner Kritik.

Bei der Vergleichung zwischen Q und Markus hat man die sicher Q angehörigen Abschnitte zugrunde zu legen; die wahrscheinlichen Bestandteile von Q sind in zweiter Linie zu betrachten.

Markus beginnt mit Täuferpredigt, Taufe Jesu und einem summarischen Bericht über eine 40tägige Versuchung Jesu in der Wüste, Q mit Täuferpredigt, (Taufe Jesu) und einem ausführlichen Bericht über eine nach 40tägigem Aufenthalt in der Wüste stattgehabte messianische Versuchung Jesu. Auch wenn die Taufe Jesu, wie wahrscheinlich, in Q stand, braucht eine Abhängigkeit zwischen Q und Markus nicht zu folgen, denn die Annahme liegt sehr nahe, daß jene Stücke in einer bestimmten Epoche die

war (das Ägypterevangelium), haben wir oben S. 14. 123 gesehen, daß der Spruch vielleicht gar nicht zu Q zu rechnen ist, sondern bei Matth. und Luk. aus einer anderen Quelle stammt. Das Ägypterevangelium (bez. das Evangelium, welches II Clemens benutzt hat) ist gewiß in der Hauptsache Q, ja auch den synoptischen Evangelien gegenüber sekundär; aber es hat wie das Hebräerevangelium einiges sehr Altertümliche bewahrt.

stehenden Abschnitte waren, mit denen die katechetische Überlieferung der „Worte“ des Messias Jesus (Luk. 1, 4) begann. Materiell aber erweist sich hier Q als der ursprünglichere, denn Markus führt den Täufer nur ein, um ihn auf den „Stärkeren“ hinweisen zu lassen; Q dagegen teilt seine Buß- und Gerichtspredigt mit und knüpft daran erst den Hinweis auf den kommenden Stärkeren. Ferner: Markus bezeichnet diesen mit einem Hysteron-Proteron als den, der mit h. Geiste taufen, Q als den Feuerrichter, der seine Tenne fegen wird[1]. Was aber die Versuchungsgeschichte betrifft, so läßt sich weder eine Abhängigkeit Q's von Markus nachweisen, noch behaupten, daß die Versuchung bei Markus nicht messianisch gedacht sei[2], noch die Erzählung von Q als eine spätere Legende in Anspruch nehmen. Hat die Taufgeschichte mit der Himmelsstimme: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt“ in Q gestanden, so ist es natürlich, daß der Teufel Jesus als Sohn Gottes anredet und ihn um die Gottessohnschaft bringen will. Das braucht keineswegs später erzählt worden zu sein als der kürzere Bericht bei Mark., der stets die Vermutung erwecken wird, Mark. habe hier mehr gewußt als er erzählt hat[3]; denn mit so knappen

---

1) Der Vorzug von Q ist hier von Wellhausen anerkannt (S. 74).

2) Wellhausen (a. a. O.) nimmt das an; aber wenn der Geist, der auf Jesus herabgekommen, ihn in die Wüste treibt, Jesus dort 40 Tage vom Satan versucht wird und ihn die unheimlichen Wüstengeschöp fe umgeben, die Engel aber ihm Speise bringen, so ist das keine gewöhnliche Versuchung, sondern die messianische Versuchungszeit.

3) Die Sache verhält sich mutmaßlich so: Berühren mußte Markus die Tatsache der messianischen Versuchung durch den Satan, da sie zum katechetischen Stoffe (Luk. 1, 4: *περὶ ὧν κατηχήθης λόγων*) gehörte; aber sie war ihm nicht in der Erzählung von Q bekannt, sondern in einer andern Form. Wäre ihm jene Erzählung bekannt gewesen, so hätte das Fasten nicht fehlen und hätten Tiere und Engel in dem kurzen Referat nicht genannt sein können. Markus setzt eine Legende voraus, in der Jesus in der Wüste nicht gefastet hat, vielmehr von Engeln gespeist wurde, in der also die Hunger-Versuchung schwerlich erzählt war. Worin die Versuchungen des Satan bestanden, ist nicht gesagt — daß die „Tiere“ in ihnen eine Rolle spielten, ist unsicher —, daß Markus aber etwas über sie wußte, ist mehr als wahrscheinlich. Man darf annehmen, daß er deshalb nicht ausführlicher gewesen ist, weil er in c. 1, 1—13 überhaupt ganz summarisch erzählt. Das „Evangelium Jesu Christi“ beginnt nach ihm erst mit v. 14; vorher wird in einer doppelten Einleitung v. 1—8 u.

Mitteln und Andeutungen pflegt doch die Legende nicht zu arbeiten[1].

Es folgt in Q die Bergpredigt. Mark. bietet zu ihr nur in vier Sprüchen Parallelen[2]. Er schreibt (4, 24): *ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν* (ganz wie Q 8). Ferner (9, 50) — zusammenhangslos —: *καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε;* in Q 47 liest man: *ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας [τῆς γῆς]· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἁλισθήσεται.* Hier ist erstens eine echte Übersetzungsvariante zu konstatieren, sodann zu beachten, daß Q das Salz auf die Jünger deutet. Dies wird die ursprüngliche Beziehung sein, und das erkennt auch Wellhausen (Mark. S. 82) an. — Mark. 4, 21 heißt es — zusammenhangslos —: *μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος ἵνα ὑπὸ τὸν μόδιον τεθῇ . . . οὐχ ἵνα ἐπὶ τὴν λυχνίαν τεθῇ;* In Q 31 liest man: *οὐ καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν ὑπὸ τὸν μόδιον, ἀλλ᾽ ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ.* Bei Mark. ist das Licht die Lehre Jesu, bei Matth. der gute Wandel der Jünger (das ist sekundär) — aber eben nur bei Matthäus. Luk., der den Spruch zweimal bringt, bringt ihn zuerst (8, 16) nach und in demselben Zusammenhang und Sinn wie Mark., sodann (11, 13) nach Q ohne Beziehung auf die Jünger. Also war in Q die Beziehung auf die Jünger nicht ausgedrückt, Q also Mark. gegenüber nicht sekundär. Zu beachten ist übrigens auch hier die Übersetzungsvariante. — Mark. schreibt (10, 11 f.): *ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται ἐπ᾽ αὐτήν· καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον* [oder wohl richtiger *καὶ ἐὰν γυνὴ*

9—13 lediglich das Notwendigste über den Täufer und sein Zeugnis und über Jesus als den Gottessohn gesagt. Die wundervolle „*φαντασία*“ (Theodor v. Mopsveste) der Versuchungsgeschichte in Q ist von Markus unabhängig und kann in jedem beliebigen Jahrzehnt nach d. J. 30 entstanden sein, d. h. sie kann uralt sein.

1) Eine ganz andere Frage ist, ob die Taufgeschichte (Geist und Himmelsstimme) die älteste Überlieferung gewesen ist. Ich bin mit Wellhausen der Überzeugung, daß sie es nicht war, daß sie vielmehr an die Stelle der älteren „Verklärungsgeschichte“ getreten ist. Aber diese Frage ist hier nicht zu erörtern, da sie hinter Q und Markus liegt.

2) Und bei dreien von den Sprüchen ist es nur wahrscheinlich, daß sie in Q gestanden haben.

ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς καὶ ἄλλον γαμήσῃ], μοιχᾶται. Als Text von Q 52 haben wir festgestellt: [ἐγὼ λέγω ὑμῖν]· πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται. Die Beurteilung dieses Verses bei Wellhausen geht von der Annahme aus, daß die bei Luk. (16, 17) unmittelbar vorhergehenden Worte (εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν) durch den Vers über den Ehebruch erläutert bzw. bestätigt werden sollen. Allein v. 17 gehört, wie das δέ beweist, zu v. 16 und soll den Worten: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου ihren antinomistischen Schein nehmen. Der Spruch vom Ehebruch dagegen folgt dann ohne jede Verknüpfung. Man hat also keine Gewähr, daß auch nur Luk. wollte, man solle v. 17 und 18 zusammenhalten. Daß sie aber in Q zusammenstanden, ist unglaublich, denn Matth. bietet sie c. 5, 18 und 32 ganz getrennt. Dann aber ist es auch mehr als fraglich, ob Mark. 10 den Ausgangspunkt für die Fassung des Spruchs in Q bildet. Mark. sagt: „Ein Mann, der seine Ehefrau entläßt und eine andere heiratet, bricht ihr die Ehe, und ebenso bricht die Entlassene die Ehe, wenn sie wieder heiratet". Q sagt: „Ein Mann, der seine Ehefrau entläßt, macht sie zur Ehebrecherin [weil sie wieder heiraten wird], und der neue Mann bricht auch die Ehe." Der Unterschied ist klar, aber er ist nicht dort zu suchen, wo Wellhausen ihn sieht. Nach W. liegt in der Fassung des Mark. der Ehebruch nicht in der Entlassung, sondern erst in der Wiederverheiratung, aber das ist ganz unwahrscheinlich; denn 1. widerspricht das dem Kontext bei Mark. (v. 1—9), 2. ist es künstlich in den Wortlaut selbst eingetragen. Dazu kommt, daß, namentlich in orientalischen Verhältnissen, eine Wiederverheiratung der Entlassung sicher folgte. Hier also liegt der Unterschied zwischen Mark. und Q nicht, wohl aber darin, daß Mark. den Mann und die sich wiederverheiratende Frau des Ehebruchs für schuldig erklärt, Q dagegen die sich wiederverheiratende Frau und ihren neuen Mann. Aber das ist doch nur ein Schein; Q hat nur das Selbstverständliche nicht ausgesprochen; er will m. E. sagen: „Wer sein Weib entläßt, (macht sich nicht nur selbst des Ehebruchs schuldig, sondern) ruft (auch noch) einen doppelten Ehebruch hervor: die Entlassene wird zur Ehebrecherin werden und ihr neuer Mann." So ist der Spruch von einer

prägnanten Kürze und Wucht[1]; der Markusspruch ist ihm gegenüber matter. Also ist Q 52 gewiß nicht aus Mark. 10, 11. 12 geflossen. Dann aber ist auch nicht Mark. 10, 1—9 die Unterlage von Q 52, sondern im günstigsten Fall ist ein Parallelbericht für Q anzunehmen, in welchem der Vers Q 52 den Schluß gebildet hat. Indessen braucht der Vers keinen anderen Kontext als ihn Matth. bietet: *Ἐρρέθη· ὃς ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, δότω αὐτῇ ἀποστάσιον.* Doch genau so wird der Kontext in Q schwerlich gelautet haben.

Dies sind die einzigen Stellen, in denen das, was aus Matth. 5—7 zu Q gehört, bei Mark. eine Parallele hat. Denn die Meinung, daß Mark. 11, 25 die Keimzelle des VU ist, darf beiseite bleiben[2].

Prüft man nun die Stücke der Bergpredigt, die in Q standen (in erster Linie Nr. 3—8; 11. 12; in zweiter Linie 9. 10. 27. 28. 31. 32. 35. 36. 39. 41. 47. 49. 51. 52), auf ihren sachlichen Inhalt, so bemerkt man kaum etwas, was nicht als primäre Tradition gelten darf. Allein Wellhausen ist anderer Meinung (zu Matth. 5, 1 ff.). Er findet, daß wie Q bei der Täuferpredigt, (Taufe) und Versuchung mit Mark. parallel geht, so auch in bezug auf die Bergpredigt, denn beide berichten nun ein Programm der Predigt Jesu, Q ein kunstvoll ausgearbeitetes Manifest, Mark. (1, 15) eine kurze, anspruchslose Zusammenfassung des allgemeinen und stets wiederkehrenden Inhalts der Predigt Jesu. „Und nicht bloß ein formeller Unterschied besteht, sondern auch ein inhaltlicher. Bei Mark. ist das Thema Jesu dasselbe wie das des Täufers, nämlich die *μετάνοια*; das Bevorstehen des Reiches Gottes ist das Motiv dazu, eine aufrüttelnde Drohung. In Q dagegen zeigt Jesus, anders wie Johannes, nicht

1) Nur Matth. hat das bewahrt; Luk. hat die erste Hälfte des Spruchs bereits nach der Fassung des Mark. modifiziert. Matth. aber hat auch gesündigt, indem er *παρεκτὸς λόγου πορνείας* — es ist selbstverständlich, aber doch recht unpassend — eingeschoben hat.

2) Das VU gehört nicht zu den Stücken, die man mit voller Wahrscheinlichkeit für Q in Anspruch nehmen kann; hat es aber in kurzer Form (s. Nr. 27) Q angehört, so kann es nicht aus dem einen Satz Mark. 11, 25, der der sog. 5. Bitte entspricht, entstanden sein. Der Satz sagt über den Inhalt des Gebets gar nichts, ist also dem Spruch Matth. 5, 23. 24 (der aber altertümlicher formuliert ist), nicht aber Matth. 6, 12 formell verwandt. Wohl aber bestätigt er den genuinen Charakter der sog. 5 Bitte, wie sie bei Matth. gefaßt ist (Näheres s. u.).

den Revers, sondern gleich anfangs den Avers des Reiches Gottes; er lockt damit, er verkündet es als Freudenbotschaft. Er beginnt nicht mit einer ernsten Warnung an das ganze jüdische Volk, sondern mit einer Seligpreisung der Seinigen."

Zunächst ist darauf zu erwidern, daß jedenfalls Matth. die Bergpredigt nicht als ausführenden Ersatz von Mark. 1, 15 beurteilt hat, denn er stellt ja selbst vor die Bergpredigt die Worte (c. 4, 17): *ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς κηρύσσειν καὶ λέγειν· μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* Bei Luk. kann aber noch weniger von einem solchen Verständnis Q's die Rede sein, da er diese Ausführungen Q's erst viel später in seinem Evangelium bringt und verteilt. Zweitens enthält auch nach Wellhausen Mark. 1, 15 ein schweres Hysteron-Proteron, von dem sich Matth. und Luk., also auch Q, frei erhalten haben; denn Mark. schreibt: „Jesus kam nach Galiläa und predigte das Evangelium Gottes, indem er sagte: ‚Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes steht nahe bevor, tut Buße und glaubt an das Evangelium'". Es geht doch nicht an, die Erwähnung des „Evangeliums" bei der Würdigung dieses Spruches beiseite zu lassen. Dann aber steht es gar nicht so, wie oben von W. der Inhalt des Markusspruches wiedergegeben ist. Auch Mark. hat die Frohbotschaft von Anfang an in das Thema der Predigt Jesu hineingenommen; auch er zeigt also sofort den „Avers" dieser Predigt, und zwar in einer viel sekundäreren Gestalt als sich Q je erlaubt hat[1], bei dem sich das Wort „Evangelium" an keiner Stelle findet. Mir scheint aber überhaupt die Zusammenstellung der ganzen Bergpredigt, wie sie Q geboten hat, mit dem kleinen Satz Mark. 1, 15, seltsam zu sein. Das „Evangelium" in Q sind die Makarismen[2] bzw. ist die Verkündigung, wie sie z. B. in Q 14 hervortritt: „Meldet dem Johannes, was ihr höret und sehet: ‚Blinde sehen, Lahme gehen .... Arme erhalten frohe Botschaft'". Warum Q nicht berechtigt gewesen sein soll, diese frohe Botschaft, deren Historizität doch nicht angetastet werden kann, im Gegensatz zu der Predigt des Täufers an die Spitze zu stellen, ist nicht abzusehen. Und selbst wenn

1) Was Wellhausen über den Sinn von „Evangelium" bei Mark. ausgeführt hat, scheint mir richtig zu sein — es ist ungefähr das, was Paulus „Evangelium" genannt hat.

2) Hier ist also der Unterschied von Markus so groß wie möglich.

sie in Wahrheit stärker in die herbe Verkündigung: „μετανοεῖτε“ eingebettet war als bei Q hervortritt, warum soll in der Lockerung etwas besonders Sekundäres zu Tage treten? Und — ist nicht die ganze Bergpredigt samt den Makarismen auch eine gewaltige Predigt zur Metanoia? Wie soll man sich denn die Bußpredigt Jesu denken? Sie kann doch nicht in der einfachen Wiederholung des formalen Stichworts bestanden haben, sondern muß die Umkehr und die neue Gesinnung ausgemalt haben! Und eben dies tut die Bergpredigt[1].

Aber noch ein zweites wird an ihr bemängelt: sie soll Gemeindepredigt sein d. h. ihre Adresse soll der feste Verband der Christen sein. Für Matth. ist das m. E. richtig, aber nicht für Q. Nach Matth. und Luk. ist die Bergpredigt an die Jünger (im Beisein des Volkes) gesprochen; also stand es so auch in Q. Nun ist gewiß, daß, wenn man Q auf das Prokrustesbett der Chronologie spannt, eine Rede an die Jünger hier am Anfang auffallend ist; aber erstlich wissen wir nicht, ob in Q der Bergpredigt etwas vorangegangen ist, zweitens dürfen chronologische Gesichtspunkte nicht auf Q angewendet werden. Q hat allerdings nicht mit dem Ende begonnen, sondern mit dem Anfang und hat nicht mit dem Anfang geschlossen, sondern mit Wiederkunftsreden; aber darüber hinaus walten in Q kaum noch chronologische Gesichtspunkte, sondern es wird lediglich eine bunte Reihe von größtenteils gruppenweise verbundenen Reden und Sprüchen gegeben. War Q eine Sammlung von Worten Jesu mit dem Zweck der (vornehmlich ethischen) Didaskalia, so ist es nicht auffallend, daß diese große Rede an die Jünger als das Wichtigste an die Spitze gestellt ist. Gewiß sollte der christliche Leser sich sagen: „Was hier den Jüngern verheißen und vorgeschrieben ist, gilt Dir“; aber damit ist noch nicht entschieden, daß der Kompilator die Wiedergabe der Worte Jesu durch die Rücksicht auf den gegenwärtigen Leser gefärbt hat. Um zunächst die ganz sicheren Stücke zu erledigen — wo ist eine solche Färbung in den Seligpreisungen (Nr. 3), dem Wort vom Schlag auf den Backen und dem geraubten Kleide (Nr. 4), der Anweisung, dem Bittenden zu geben (Nr. 5), dem Gebot der

1) An Schärfe fehlt es weder in der Bergpredigt noch sonst in Q: das „μακάριος“ steht auf einer Folie furchtbarer Drohungen.

Feindesliebe (Nr. 6), der goldenen Regel (Nr. 7), dem Verbot des Richtens und der Parabel vom Balken und Splitter (Nr. 8), dem Gleichnis vom guten und vom bösen Baum (Nr. 11) und dem Gleichnis vom Haus auf dem Fels und dem Sand (Nr. 12) zu finden? Aber, wendet Wellhausen u. a. ein, in der letzten Seligpreisung ist von Verfolgungen die Rede und auch der Spruch von der Feindesliebe setzt solche voraus. Hier liegt eine prinzipielle Frage vor. In der heutigen Kritik der evangelischen Geschichtserzählung wird häufig alles, was ein Hysteron-Proteron sein kann, auch sofort mit dezidierter Sicherheit so beurteilt. Das scheint mir eine kritische Gewissenhaftigkeit zu sein, die in ihr Gegenteil umschlägt. Gewiß, Hystera-Protera sind zahlreich in den Evangelien vorhanden — jede „praktische" Beziehung und Insinuierung führt zu einem Hysteron-Proteron, und die Evangelien verfolgen praktische Zwecke —, aber daraus folgt keineswegs, daß Spruch um Spruch zeitgeschichtlich gefärbt und korrigiert sein muß. Sehr oft empfängt er den gewünschten praktischen Sinn bereits durch den Zusammenhang, in den er gestellt ist, und es bedurfte keiner Umformung. Soll nun Jesus seinen Jüngern nicht gesagt haben können: „Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und in Lüge allerlei Böses von euch reden?" Das muß ja bereits bei Lebzeiten Jesu die Jünger immer wieder und in den verschiedensten Formen betroffen haben, und es ist gar nicht abzusehen, wie Jesus daran vorübergegangen sein kann. Ich gestehe, daß ich die generelle Beanstandung solcher Sprüche nicht begreife und in ihrer prinzipiellen Tilgung aus den echten Worten Jesu einen schweren Mißgriff sehe[1]. Bei dieser Methode bleibt zuletzt nur der destillierende Kritiker übrig; denn bei der Parallele, die naturgemäß zwischen dem Jüngerkreise und der späteren Gemeinde besteht, kann mit leichter Mühe so gut wie alles als Hysteron-Proteron beanstandet werden. In bezug auf die in der Bergpredigt ins Auge gefaßten Verfolgungen ist aber noch zu beachten, daß es nicht heißt: „so haben sie auch mich verfolgt", sondern: „so haben sie die Propheten verfolgt, die vor euch gewesen sind."

In Q 3—8. 11. 12 ist nichts zu finden, was einer sekundären

---

1) Eine andere Frage ist, ob diese Sprüche in einigen Fällen zeitgeschichtlich gefärbt worden sind, und das scheint mir allerdings gewiß.

Tradition zugewiesen werden muß. Wie steht es mit den Stücken der Bergpredigt, die nur mit Wahrscheinlichkeit Q zugewiesen werden können? Die Anweisung: „Bittet, so wird euch gegeben“, samt dem Gleichniswort vom Brot und Fisch (Nr. 28), das Licht unter dem Scheffel (Nr. 31), das Wort vom Auge, welches des Leibes Licht ist (Nr. 32), die große Rede über das Sorgen (Nr. 35), das Verbot des Schätzesammelns (Nr. 36), der Widersacher und der Richter (Nr. 39)[1], die enge Pforte und der schmale Weg (Nr. 41), das dumm gewordene Salz (Nr. 47), die Warnung vor Zweiherrndienst (Nr. 49), das Wort von der Unverbrüchlichkeit des Gesetzes (Nr. 51) und das Wort von der Ehescheidung (Nr. 52), endlich das Vaterunser (Nr. 27) kommen noch in Betracht[2]. In Nr. 28 ist nichts als sekundär zu beanstanden, wohl aber zu beachten, daß auch die Jünger unter die *πονηροί* gerechnet werden. Von Nr. 31. 47. 52 war oben (S. 138ff.) schon die Rede. In Nr. 32. 35. 36. 39. 49 wird auch das schärfste Auge nichts entdecken, was Jesus nicht gesagt haben kann. Aber zu Nr. 41 bemerkt Wellhausen: „Die eschatologische Färbung bei Luk. verwischt Matth. hier ebenso wie c. 6, 19. Die enge Tür wird als bekannt vorausgesetzt, denn sie ist das Nadelöhr von Mark. 10, 25, wie man bei Luk. noch sieht. Noch später ist Jesus selbst die Tür geworden (Joh. 10). Von der einen Tür geht Matth. zu den zwei Wegen über, beläßt aber die Tür im Sing. und reserviert sie für den schmalen Weg — wenn die in meiner Übersetzung befolgte Lachmannsche Lesung von 7, 13 richtig ist. Die zwei Wege gehen bei den Juden nicht etwa auf die griechische Legende von Herkules zurück, sondern auf Ps. 1, 6 und zuletzt auf Jerem. 21, 8.“ Letzterem stimme ich gerne zu und bedaure nur, daß man das heute ausdrücklich sagen muß; dem aber, was vorangeht, vermag ich nicht zu folgen. Weder kann ich den Text des Luk. für den ursprünglichen halten (s. o. S. 49f.), noch scheint es mir gestattet, hier das „Nadelöhr“ herbeizuziehen. Die Tür und der Weg bedürfen m. E. keiner Erklärung: jeder muß ohne weiteres verstehen, was sie bedeuten,

1) Man beachte den drohenden Schluß.

2) Vermutlich auch das Wort von den Blindenleitern (Nr. 9) und der Spruch, daß der Schüler nicht über dem Meister sei (Nr. 10). Lukas hat beide Sprüche in der Feldpredigt, Matth. den ersten in c. 15, den zweiten unter den Diataxeis in c. 10 (dort könnte er auch gestanden haben).

zumal da sie durch „die Vielen“ und „die Wenigen“ hinreichend erläutert sind. Die eschatologische Färbung ist übrigens auch in der Fassung Q (Matth.) deutlich genug, und etwas Sekundäres findet sich in dem Gleichnis nicht.

In dem Spruch Nr. 51 von der Unverbrüchlichkeit des Gesetzes hat Q die Stellung Jesu zum Gesetz zum Ausdruck gebracht. Man darf nicht sagen, daß ein Aufhören des Gesetzes in Aussicht genommen ist — denn darauf liegt nicht der Ton —, sondern die Meinung ist: das Gesetz bleibt, solange Himmel und Erde bleiben. Man wird nicht bestreiten können, daß dies wirklich die Meinung Jesu war, und bei Mark. findet sich ein solches Wort nicht, dagegen 13, 30 der Spruch: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.“ Will man diesen Spruch zum Vergleich heranziehen — und das zwingt sich fast auf —, so kann kein Zweifel sein, wo das Sekundäre zu suchen ist.

Es bleibt noch das Vaterunser (Nr. 27)[1]. Ob es überhaupt in Q gestanden hat, ist nach der Überlieferung fraglich, und in welcher Form, ist kontrovers. Folgt man der kurzen Form, die von uns ermittelt worden ist, so bleibt der Charakter eines gemeinsamen Gebets und in gewissem Sinn eines Gebetsformulars noch immer bestehen. Allein deshalb die Überlieferung für sekundär zu halten, ist m. E. sehr vorschnell. Auch nach Mark. weist Jesus seine Jünger zu beten an, und ich zweifle, ob im Orient je ein Prophet oder Lehrer Gebetsanweisungen gegeben hat, ohne ein Mustergebet zu geben. Wellhausen bemerkt: „Jesus gibt den Jüngern nicht die Formel eines Gemeindegebets, weil sie noch keine Gemeinde sind“ (Einl. S. 87). Aber ist das Vaterunser deshalb ein Gemeindegebet, weil es ein gemeinsames Gebet ist, und gab es unter den Anhängern Jesu nicht schon bei seinen Lebzeiten einen festen Schülerkreis, der gemeinsam lebte? Unser Wissen um die Art der Gemeinschaft dieses Schülerkreises müßte ein viel genaueres sein, wenn wir uns erlauben dürften zu

1) Die Sprüche von den Blindenleitern und daß der Schüler nicht über den Lehrer sei und kein anderes Schicksal zu erwarten habe als dieser, erregen keinen gegründeten Verdacht (Nr. 9. 10). Ein Hysteron-Proteron wird ein Skeptischer bei dem zweiten Spruch argwöhnen — unter der Voraussetzung, daß Jesus nichts gesagt haben könne, was auch auf spätere Verhältnisse bezogen werden kann.

behaupten, daß ein von Jesus ihnen gegebenes Gebet eine Unmöglichkeit sei. Wohl ist einzuräumen, daß das Vaterunser mit den Umrahmungen, die ihm Matth., ja auch Luk. gegeben hat, ein liturgisches, also ein Gemeindegebet ist; aber von der kurzen Form gilt das nicht. Sie bietet m. E. keinen Anstoß.

Im einzelnen und als Ganzes beurteilt, trägt das, was in der Bergpredigt als Verkündigung Jesu vorangestellt ist, den Stempel unverfälschter Echtheit. Man staunt, daß in dem Zeitalter, da Paulus wirkte und während die apologetischen Fragen und die Gesetzesfrage brennend waren, die Verkündigung Jesu so streng als Moralpredigt in Erinnerung und Kraft erhalten worden ist.

Auf die Didaskalia, wie sie in der Bergpredigt gegeben ist, folgte in Q unmittelbar die Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum (Nr. 13). Wie wenig es dem Kompilator von Q bei seiner Redesammlung auf Chronologisches ankam, zeigen die Worte, in denen Jesus hier auf eine längere Wirksamkeit zurückschaut. Wellhausen (Matth. S. 36) meint, Q lege hier in starkem Gegensatz zu Mark. das größte Gewicht auf die Wunderwirkung durch das bloße Wort und auf die Fernwirkung, und er meint ferner, der Hauptmann könne ein Doppelgänger des Jairus sein. Was letzteres betrifft, so scheinen mir die beiden Geschichten doch zu verschieden, um das Experiment zu gestatten, die eine aus der andern abzuleiten; aber die erste Behauptung verlangt eine genaue Prüfung[1].

(1) Wer die Perikope im Zusammenhang von Q würdigt, muß sich sehr wundern, daß sie, wenn ihr Akumen die Heilung ist, überhaupt in Q steht. Sie fällt damit aus dem Rahmen von Q, welches sonst eine Redesammlung ist, heraus[2].

(2) Sieht man aber näher zu, so ist nicht die Heilung das Akumen, sondern das große Vertrauen des heidnischen Hauptmanns (wie beim kananäischen Weib) zur unbeschränkten Macht Jesu; denn das diesen Glauben bezeugende Wort Jesu, nicht sein Heilungswort, ist der Gipfel der Erzählung. Das Hei-

1) Dabei wird man fragen dürfen, ob Markus wirklich eine Heilung in Fernwirkung verschmäht hätte (s. das kananäische Weib).

2) In der Beelzebul-Perikope ist die Heilung nur der Anlaß zu einer langen und bedeutungsvollen Rede Jesu.

lungswort hinkt bei Matth. nach und wird von Luk. gar nicht erwähnt.

(3) Dies ist bereits entscheidend und genügt, aber man darf vielleicht noch einen Schritt weiter gehen. Wir haben oben (S. 56) die Frage offen gelassen, wie die Perikope in Q geschlossen hat. Matth. schließt sie fast wie die des kananäischen Weibes: *καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ ἑκατοντάρχῃ·* [*ὕπαγε*], *ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι· καὶ ἰάθη ὁ παῖς ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.* Luk. schreibt ganz summarisch (und mit drei Partizipien, also in seinem Stil): *καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον οἱ πεμφθέντες εὗρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα.* Kein Wort in diesen beiden Berichten ist identisch. Das ist sehr auffallend. Wie soll der Schluß in Q also gelautet haben? Ich halte, da das nicht auszumachen, die Hypothese nicht für zu kühn, daß in Q über die Heilung überhaupt nichts oder etwas ganz anderes gestanden hat, als was wir bei Matth. und Luk. lesen. Beides ist möglich und wäre nicht befremdlich[1]; sicher ist jedenfalls, daß der Schlußvers sowohl bei Matth. wie auch bei Luk. verdächtig ist. Daß sie aber beide unabhängig von einander so geschrieben haben, wie sie schrieben, ist nicht auffallend.

Liegt das Akumen dieses Stücks in einem kurzen Jesus-Wort, in der Konstatierung der Empfänglichkeit eines Heiden, und ist dem gegenüber die Heilung Nebensache oder überhaupt nicht berichtet oder unter anderer Form erfolgt und berichtet, so befremdet die Erzählung in Q nicht mehr[2] und läßt sich auch als eine dem Mark. gegenüber sekundäre Tradition nicht bezeichnen. Daß dem Abraham aus den Steinen Kinder erweckt werden können, hatte schon der Täufer drohend verkündigt, und die Geschichte vom kananäischen Weib (Mark.) ist eine wichtige Parallele zu unserer Perikope.

Was sich in den Evangelien auf die Aussendung der Jünger

1) Bei dem kananäischen Weib macht Jesus ja auch Umstände bei der Heilung.

2) Wernle (Synoptische Frage S. 232) glaubt urteilen zu müssen, die Perikope sei erst später in Q eingedrungen, da sie mit dem „Judaismus“ von Q streite; aber Q trägt nicht das Gepräge eines Judaismus, der eine solche Schätzung heidnischen Glaubens nicht zuläßt.

bezieht, ist mehrfach sekundäre Überlieferung, aber damit ist nicht gesagt, daß die Sache selbst unmöglich oder unwahrscheinlich ist, so gewiß sich Späteres hier eingemengt hat. Wellhausen sagt (Mark. S. 46 zu Mark. 6, 7 ff.): „Die Zwölf machen nur ein Experiment und sind hinterher genau so unselbständig und passiv wie zuvor, obwohl das Experiment gelingt. In Wahrheit hat Jesus keine Übungsreisen mit seinem Seminar veranstaltet.“ Aber die Aussendung ist durch die doppelte Überlieferung bei Mark. und in Q zu stark bezeugt, als daß man sie einfach beseitigen dürfte, und sie ist an sich nicht unwahrscheinlich, wenn Jesus doch annahm, er müsse in dieser kurzen Spanne Zeit für die möglichste Verbreitung der Ankündigung der Nähe des Reiches sorgen. Doch haben wir es hier mit der Tatsache nicht zu tun. Für uns lautet die Frage lediglich, wie sich der Bericht in Q zu dem Markus-Bericht verhält. Sie sind zum Teil sachlich zum Teil fast wörtlich identisch und bei Matth. verschmolzen, bei Luk. aber (c. 9 und 10) auseinandergehalten. In den parallelen Abschnitten, in denen der Text von Q nicht mehr sicher festgestellt werden kann (daher sind sie in unserer Textfeststellung eingeklammert), ist der Hauptunterschied, daß Markus einen Stab erlaubt und Schuhwerk, Q nicht. Mir scheint Mark. eine Abschwächung zu sein, die sich aus der Praxis ergeben hat. Der Aussendungsrede stand in Q die Geschichte von dem, der sich zur Nachfolge anbot, und dem, der zuvor seinen Vater begraben wollte, voran (Nr. 17). Sie ist erzählt um der beiden Herrnsprüche willen, in deren erstem zum erstenmal in Q sich der Ausdruck „Menschensohn“ findet. Die Sprüche sind von echtestem Gepräge. Dann folgte (Nr. 18) der Spruch von der großen Ernte und den wenigen Arbeitern. Wellhausen bemerkt (Matth. S. 44): „Die Ernte ist sonst das Weltende und die Schnitter die Engel. Wenn unter dem Herrn der Ernte Gott verstanden werden muß, so entspricht die Bitte nicht ganz dem tatkräftigen Eingreifen Jesu, der im folgenden selber die Schnitter aussendet.“ Dieses Bedenken fällt ins Gewicht, scheint mir aber doch nicht mit Sicherheit gegen primäre Überlieferung zu sprechen: das Bild von der Ernte kann auch von Jesus selbst gewechselt sein. — In der Aussendungsrede wäre der bedeutendste Unterschied zwischen Mark. und Q, wenn jener nur von der Mission in den Häusern,

Q auch von der in den Städten spräche. Wellhausen (Luk. S. 49) sagt: „Die öffentliche Stadtpredigt ist später als die heimliche Hauspredigt, ebenso wie die Aufnahme in die Stadt später als die in das Haus. Also hat Mark., der nur vom Hause redet, die Priorität vor Q; denn das ist unzweifelhaft und von Matth. richtig erkannt, daß Mark. 6, 7ff. und Luk. 10, 1ff. Varianten sind, die verglichen werden müssen.“ In Q stand nicht die Städtemission an Stelle der Hausmission, sondern beide standen nebeneinander. Das ist weder ein Pleonasmus noch im strengsten Sinn eine Tautologie. Auch standen im Missionshorizonte Jesu sowohl Städte wie Häuser, s. das Wehe über Chorazin, Bethsaidan und Kapernaum. Es ist also nicht abzusehen, warum Anweisungen über die Mission in Städten jünger sein sollen als über die in Häusern; beides ist — wie auch die älteste Missionsgeschichte beweist — immer gleichzeitig erfolgt. Aber die ganze Voraussetzung, bei Mark. fehle die Mission in den Städten, ist mir sehr fraglich. Nach Wellhausen ist in Mark. 6, 10. 11 kein Unterschied zwischen *οἰκία* und *τόπος*; allein die nächstliegende Auslegung ist das m. E. nicht, vielmehr ist *τόπος*, wie gewöhnlich, Stadt, aber die Haus- und Städtemission wird als eine einheitliche gefaßt; eine wirkliche Differenz zwischen Mark. und Q ist hier also unerfindlich. — Die Drohung in Q, daß es Sodom erträglicher gehen werde beim Gericht als den widerspenstigen Städten (Nr. 22), befremdet nicht. — Von Nr. 24 sehe ich ab (s. o.). Q hat (Nr. 34[b]) die Verkündigung, daß Worte gegen den Menschensohn vergeben werden; bei Mark. fehlt sie. Dieser Tatbestand spricht für die Priorität von Q; Wellhausens (Matth. S. 62f.) Nachweis des Gegenteils überzeugt nicht. In Nr. 34[a], welches sonst alle Züge ältester Überlieferung trägt, mag die Verpflichtung des Bekenntnisses zur Person Jesu sekundär sein; aber notwendig ist die Annahme nicht, und die Verheißung: „Ich werde mich zu ihm bekennen im Angesichte der Engel Gottes“ (also beim Gericht), lautet sehr altertümlich. Ähnlich ist über Nr. 38 zu urteilen: man mag es für wahrscheinlich halten, daß dies ein vaticinium ex eventu ist; aber warum soll Jesus nicht diesen Erfolg seiner Predigt vorher angekündigt haben, während doch Propheten Ähnliches gesagt haben? Er sah gewiß selbst schon bei Lebzeiten, wie seine Verkündigung die Familien gespalten und die Nächsten getrennt

hat. Die nahe verwandte Nr. 45 lasse ich beiseite, da sie nicht ganz sicher ist. — In Nr. 46 (sein Kreuz tragen) liegt wahrscheinlich ein Hysteron-Proteron vor[1], aber gewiß ein uraltes. Der Spruch vom Finden und Verlieren der Seele (Nr. 57) hat nichts Befremdliches.

Die hier kurz besprochenen Stücke haben, abgesehen von Mark. 6, 7—11, noch einige andere Parallelen in diesem Evangelium. Auch Mark. schreibt zu Nr. 34ª (4, 22): *οὐ γάρ ἐστιν κρυπτόν, ἐὰν μὴ ἵνα φανερωθῇ· οὐδὲ ἐγένετο ἀπόκρυφον, ἀλλ' ἵνα ἔλθῃ εἰς φανερόν* (das ist wie eine Übersetzungsvariante zu einem identischen semitischen Text), ferner zu Nr. 46 (8, 34): *εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἐλθεῖν, ἀπαρνησάσθω ἑαυτὸν καὶ ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθείτω μοι*, ferner zu Nr. 57 (8, 35) *ὃς ἐὰν θέλῃ τὴν ψυχὴν σῶσαι, ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου, σώσει αὐτήν*, endlich zu Nr. 24 — doch ist dieser Spruch vielleicht überhaupt nicht aus Q — (9, 37): *ὃς ἂν ἐμὲ δέχηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με.* Nirgendwo zeigt hier Q einen sekundären Zug gegenüber Markus, wohl aber gilt das Umgekehrte; denn der anachronistische Zusatz: *ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου* ist Q fremd. — Es ist also Q bei diesen Diataxeis weder von Mark. abhängig, noch ihm gegenüber sekundär. Daß sich hier und im Mark. identische Sprüche finden, ist nicht auffallend; denn diese Anweisungen Jesu standen gewiß in der Überlieferung überhaupt im Vordergrund und mußten in jede Sammlung aufgenommen werden.

Es folgt in Anlaß der Sendung der Johannesjünger die große Rede über den Täufer (Nr. 14. 15), zu der es bei Mark. keine Parallele gibt. Die Geschichte samt Rede ist deshalb so wichtig und trägt zugleich den Stempel der Echtheit, weil unbefangen über Zweifel des Johannes berichtet wird, weil die

1) Die Verweisung auf die Sitte, daß der zum Kreuzestod Verurteilte den Kreuzesbalken tragen mußte, genügt natürlich nicht. Dagegen ist vielleicht zu erwägen, worauf jüngst Reinach wieder aufmerksam gemacht hat, daß der Kreuzestod des Gerechten nach der bekannten Stelle bei Plato und Ps. 22 eine typische und weit verbreitete Vorstellung gewesen sei. Doch fehlt noch viel zur Begründung dieser Hypothese.

Heilandstätigkeit Jesu als sein eigentliches Werk erscheint[1] (also ist in ihr die Nähe des Reiches Gottes gegeben) und weil mit der wertvollsten Charakteristik des Täufers zugleich eine Schätzung seiner Person und Sendung aus dem Munde Jesu erfolgt. Nur die Worte: *ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστιν,* sehen wie ein Hysteron-Proteron (vom Standpunkt der Christus-Gemeinde) aus; ob sie es wirklich sind, läßt sich nicht ausmachen; denn wir wissen nicht, wie weit Jesus in dieser Richtung gegangen ist. Daß für Matth. hier die *βασιλεία τ. θεοῦ* ungefähr gleichbedeutend mit *ἐκκλησία* ist, ist sehr wahrscheinlich, aber ob auch für Q? Hieran schließt sich der wundervolle Vergleich zwischen den spielenden Kindern und dem Volke, das diktatorisch kindische Ansprüche an seine Führer stellt. Wellhausen preßt in Nr. 15 das doppelte *ἦλθεν* und argumentiert: „Die Tempora für Johannes und Jesus sind völlig gleich. Wenn also Johannes hier der Vergangenheit angehört, so auch Jesus". Diese Argumentation, wenn sie den nachträglichen Ursprung der Rede beweisen soll, verstehe ich nicht: Jesus hatte doch bereits längere Zeit gewirkt, als er diese Worte sprach, und sein Bild (im Gegensatz zu dem des Johannes) stand klar in der Öffentlichkeit: warum soll er also nicht haben sprechen können wie er hier spricht, oder vielmehr: wie sollte er anders sprechen? Auch diese Rede trägt m. E. im Ganzen und im Einzelnen den Stempel der Ursprünglichkeit. Man vermag nichts gegen sie einzuwenden als daß sie ein Hysteron-Proteron sein könnte; aber das ist kein Einwand; er ist es um so weniger, als die Worte: „*ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης*" nicht eben das Walten nachträglicher Legende verraten. Auch daß vom Erfolge der Johannesfrage nichts berichtet wird, also das Schwanken des Täufers bestehen bleibt, ist ein gutes Zeichen.

Es mag nun Nr. 23 (das Wehe über die Städte) in Q gefolgt sein. Die „*δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν*" sind das, was die Städte so verantwortlich macht. Das ist dasselbe, was in

1) Die Erwägungen, welche Wellhausen anstellt, um die Wahrscheinlichkeit zu erweisen, die Worte seien allegorisch zu verstehen, scheinen mir nicht durchschlagend.

der vorhergehenden Perikope in der Antwort an Johannes hervorgehoben worden ist (die Taten Jesu nötigen zum Glauben; wird er dennoch verweigert, so ist es Bosheit), und wenn gesagt ist, Tyrus und Sidon würden Buße getan haben, so ist Nr. 30 zu vergleichen. Man erkennt also, daß diese Abschnitte durch ein und dieselbe Auffassung sachlich enge verbunden sind.

Das folgende Stück (Nr. 25), die große Exhomologese an den Vater, wird zur Zeit von vielen Kritikern als ganz sekundär, ja als ein christliches Gedicht beurteilt. Ich vermag mich ihnen nicht anzuschließen und freue mich, daß auch Schmiedel (Das 4. Evang., 1906, S. 48 ff.) anders urteilt. Ob das Stück wörtlich echt ist — wer kann das behaupten oder beweisen? Aber daß es Gedanken enthält, die sich zu dem echten Gedankenkreise Jesu fügen, läßt sich zeigen. Wann der Jubelruf gesprochen worden ist, wissen wir nicht. Im Gegensatz zu dem vorigen Stück dankt Jesus dem Vater dafür, daß er doch Erfolg gefunden hat — Erfolg für seine Verkündigung, seine Lehre (denn nur das kann „*ταῦτα*" bedeuten), und zwar bei den Einfältigen. Die Ablehnung seitens der Weisen und Klugen und die Ablehnung dieser Klugen durch Jesus ist gewiß weder ungeschichtlich noch auffallend (sie klingt im I Kor.-Brief des Paulus nach). Bedeutet aber „*ταῦτα*" Erkenntnis, Lehre, so bestimmt sich darnach auch der Sinn des „*πάντα*", und diese Erklärung wird durch das Folgende lediglich bestätigt — Gotteserkenntnis ist gemeint. Mit Recht sagt Wellhausen: „Es handelt sich in diesem Zusammenhang nicht um Macht, sondern um Erkenntnis, um Einsicht in die göttlichen Dinge, um das wahre Wesen der Religion. Alle Lehre und alles Wissen ist bei den Juden ‚*παράδοσις*'; die *παράδοσις* Jesu aber stammt unmittelbar von Gott, nicht von Menschen". „*Πατήρ*" sagt Jesus, höchst wahrscheinlich nicht „*πατήρ μου*", wie im Eingang „*πάτερ κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς*". Das absolute „der Vater, der Sohn" findet sich ebenso bei Mark. (10, 32), ist also kein Kennzeichen des sekundären Charakters von Q Mark. gegenüber. Der Schluß: „Niemand hat Erkenntnis des Vaters gewonnen als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will", sagt nichts von einem „ewigen" Verhältnis des Vaters und Sohnes aus, sondern

bringt eine geschichtliche Tatsache zum Ausdruck. Sie liegt nicht über der Linie, die durch Matth. 13, 16. 17 (ὑμῶν μακάριοι οἱ ὀφθαλμοί, ὅτι βλέπουσιν κτλ.), Matth. 11, 9—11 (Urteil über den Täufer) und Matth. 12, 38 ff. (mehr als Jonas und Salomo) bezeichnet ist. Die Zusammenordnung erhabener Momente in diesem Jubelspruch, die als einzelne auch sonst belegt werden können, ist kein Zeichen des Sekundären — oder darf eine erhabene Rede, wie man sie von jedem großen Propheten erwartet, nur Jesus nicht beigelegt werden? Der Spruch enthält also nichts, was zu beanstanden wäre, und darf daher als eines der wichtigsten Stücke zur Charakteristik Jesu benutzt werden. Bei Markus hat er Einzelparallelen, aber keine Parallele; dieser Evangelist war bei seiner unruhigen und hastigen Art gar nicht fähig, einen solchen Spruch wiederzugeben[1].

Die Beelzebul-Perikope (Nr. 29), nicht um der Heilung, sondern um der Rede willen erzählt, hat bei Mark. eine Parallele; bei Matth. und Luk. ist der Markustext so mit dem von Q vermischt, daß man nur Bruchstücke dieses Textes feststellen kann[2]. Sekundäre Züge in Q hat man in dem Satze: ἄρα ἔφθασεν ἐφ᾽ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, und in dem Spruch: ὁ μὴ ὢν μετ᾽ ἐμοῦ κατ᾽ ἐμοῦ ἐστιν, καὶ ὁ μὴ συνάγων μετ᾽ ἐμοῦ σκορπίζει, finden wollen; in dem ersteren sei das Reich bereits als ein gegenwärtiges bezeichnet und in dem letzteren kündige sich das „extra ecclesiam nulla salus“ an; dem gegenüber sei Mark. 9, 40 („wer nicht wider euch ist, der ist für euch[3]“) ursprünglicher. Allein daß das Satansreich bereits jetzt zu seinem Ende kommt, weil „der Gewaltige“ jetzt gebunden wird, sagt auch Markus, wenn auch nur indirekt (c. 3, 27); die direkte Aussage darf dem

---

1) Näheres s. im Exkurs I. — Die Fortsetzung des Spruchs bei Matth. (11, 28—30) wird von vielen Kritikern als seine wirkliche Fortsetzung angesehen. Aber wenn sie es ist und der Spruch in Q stand, warum hat ihn Luk. fortgelassen? Er mußte ihm doch gerade für seine Tendenzen willkommen sein. Dazu kommt, daß er doch mehr äußerlich als innerlich mit 25—27 zusammenhängt. Die Frage der Ursprünglichkeit des Spruchs wird durch die Entscheidung, daß er gegenüber den vorhergehenden Versen selbständig ist, nicht berührt.

2) Dies gilt besonders vom Anfang.

3) So D, die griechischen Codd. haben die erste Person.

gegenüber nicht als ein Fortschritt des Gedankens bezeichnet werden. Was aber den folgenden Spruch betrifft, so hat noch niemand den Zusammenhang, in welchem er bei Matth. und Luk. steht, sicher ergründet; dann aber ist es noch viel weniger möglich zu sagen, was Q gemeint hat. Warum man aber an „extra ecclesiam nulla salus" denken soll, sehe ich nicht ein. Selbst wenn, wie wahrscheinlich, *συνάγειν* und *σκορπίζειν* von der Heerde zu verstehen ist (*συνάγειν* findet sich im Täuferspruch [Nr. 1] auch vom Getreide), so sind das doch bekannte prophetische termini technici für die Zuführung Israels zu Gott und die Entfremdung, die nicht ohne bestimmten Anlaß ekklesiastisch verdichtet werden dürfen, mag sie auch Matth. so verstanden haben. Jesus hat doch gewiß von seinem *συνάγειν* mehr als einmal gesprochen. Die Vergleichung aber mit dem scheinbar widersprechenden Spruch Mark. 9, 40 (Luk. hat beide Sprüche) läßt man besser ganz; denn die Sprüche stehen in verschiedenem Zusammenhang und können nebeneinander bestehen. Glaubt man aber von dem kritischen Schema nicht lassen zu dürfen, welches in solchen Fällen eine Unifizierung verlangt, so ist wohl zu fragen, ob nicht der exklusive Spruch und der Spruch, der noch nicht auf die Jünger überträgt, was von Jesus gilt, der ursprüngliche ist. Mindestens kann man in utramque partem argumentieren, also: non liquet. Die in Q angehängte ironische Kritik des Erfolgs der Exorzismen endlich ist so paradox, so singulär und ohne jede „heilsgeschichtliche" Pointe, daß sie niemand beanstanden wird.

Die Perikope von dem Jonaszeichen (Nr. 30), sobald man nur die schlimme Interpolation des Matth. entfernt, ist von besonderer Einfachheit und Kraft. Buße soll dies böse und ehebrecherische Geschlecht tun, und es empfängt, wenn es in eitlem Trachten Zeichen begehrt, nur den Bußprediger wie die Niniviten — aber einen größeren als Jonas; trotzdem bleibt es unbußfertig. Was will man gegen diese Rede einwenden[1]?

1) Die Geschichte von der Ablehnnng des geforderten Zeichens steht auch bei Mark. (8, 11f.), aber in einer ganz selbständigen Form, die nicht die Quelle von Q gewesen sein kann. Das Jonaszeichen, diese unerfindbare schlichte und bittere Abfertigung, fehlt bei Mark. Bei Matth. ist sie umgewandelt, weil sie ihm in ihrer Schlichtheit ungenügend und unzutreffend erschien.

Die nun folgenden Stücke Nr. 33. 43 (Wehe über die Pharisäer und Gerichtsankündigung über Jerusalem), 56 (die Warnung vor falschen Messias'; die Parusierede), 58 („Wer da hat, dem wird gegeben"), 37 (das Kommen des Menschensohnes wie ein Dieb in der Nacht; der gewissenlose und der gewissenhafte Hausmeister) und 59 (die Jünger werden die 12 Stämme regieren) haben, soviel wir zu urteilen vermögen, den Schluß von Q gebildet[1]. Nr. 58 hat auch bei Mark. gestanden (4, 25). Nr. 33. 43 sind oben S. 72f. 119f. besprochen worden. Das exorbitante Hysteron-Proteron, welches Wellhausen in Bezug auf Zacharias annehmen zu müssen meint, ist aller Wahrscheinlichkeit nach Q nicht aufzubürden. Schon 33. 43 sind eschatologisch und weisen auf das kommende Gericht; dasselbe gilt von 56. 37. 58. 59. Die Warnung vor falschen Messias' in Nr. 56 mag ein Hysteron-Proteron sein; zu entscheiden ist das nicht. Abgesehen davon trägt alles den Stempel der Ursprünglichkeit und hebt sich von den detaillierten eschatologischen Reden bei Mark. glänzend ab. Die Verheißung an die Zwölfe, daß sie nach der Parusie Israel regieren werden, zeigt aufs klarste den jüdischen Horizont. Passionsreden hat Q nicht überliefert.

Es bleiben nur noch die Einzelsprüche 26. 40. 42. 44. 48. 50. 53. 54. 55. Wo sie in Q gestanden haben, kann nicht mehr ermittelt werden. Wenn Nr. 26 bei Matth. an Stelle von Mark. 4, 13 (Scheltrede) steht, so besagt das für Q gar nichts, da Luk. den Spruch an einer ganz anderen Stelle hat (10, 23^{b}. 24). Der Spruch zeigt keine spätere Färbung, ebensowenig die drei Gleichnisse vom Senfkorn, Sauerteig und verlorenen Schaf in Nr. 40 und 48; sie machen vielmehr den Eindruck hoher Ursprünglichkeit[2]. — Der Spruch, daß die Heidenvölker mit den Patriarchen im Reiche Gottes zu Tisch sitzen, die Söhne des Reichs aber ausgestoßen werden (Nr. 42), bietet einen ähnlichen Gedanken wie die Drohrede des Täufers. Die Heidenfreundlich-

1) Ferner die beiden Gleichnisse vom großen Abendmahl und von den Talenten, wenn sie überhaupt in Q gestanden haben (s. o. S. 83ff.).

2) S. Jülicher, Gleichnisse II S. 569ff. 314ff. — Das Gleichnis vom Senfkorn, welches auch bei Mark. (4, 30—32) steht, ist in Q etwas kürzer und straffer als dort.

keit geht nicht über die Grenze, die auch schon Propheten erreicht hatten; das Bild von der Mahlzeit ist echt jüdisch. — Der Spruch von der Selbsterhöhung (Nr. 44) findet sich auch bei Mark. — Der religionsgeschichtliche Ausspruch über die Propheten und das Gesetz (Nr. 50) und die mit ihm verbundene Unterscheidung einer Epoche von Johannes bis jetzt erwecken den Verdacht einer späten Konzeption; aber die drei Stufen „Propheten, Johannes, Jesus" werden auch in Nr. 14 unterschieden, und dort ist die Unterscheidung schwerlich anfechtbar. Auch an diesem Punkte fehlen uns die Mittel, um sicher zu entscheiden, was Jesus sagen und nicht sagen konnte, mag auch die Absteckung einer Periode von den Tagen des Johannes bis jetzt (der Spruch muß nach dem Tode des Täufers gesprochen sein und steht auch bei Luk. sehr viel später als Nr. 14) noch so auffallend sein. Dazu kommt, daß der Wortlaut und der Sinn des Spruchs schwer festzustellen ist. Erstrecken sich Propheten und Gesetz bis Johannes oder haben sie bis Johannes prophezeit? Heißt: „sie erstrecken sich" soviel wie „sie haben Gültigkeit" oder soviel wie „es kommen keine neuen Propheten mehr?" Was heißt: „das Reich Gottes wird gestürmt?" Und wer sind „die Stürmer?" Die Originalität des Ausdrucks ist ein starker Schutz für den Spruch. Mehr läßt sich nicht sagen. — Das kurze Wort, daß notwendig Ärgernisse kommen müssen, daß aber dem Menschen, durch den sie kommen, das „Wehe" gilt (Nr. 53), ist dunkel, da wir nicht wissen, in welchem Zusammenhang es in Q gestanden hat. Ist jener Mensch Judas (schwerlich) oder ist der Spruch generell zu verstehen? — Die Doppelanweisung in Nr. 54, in der jede Hälfte ganz selbständig ist, ist ein schönes Beispiel dafür, daß Matth. Q Zwecken dienstbar gemacht hat, die der Quelle fremd sind. Diese sagte 1., man solle den sündigenden Bruder zurechtweisen, und knüpfte daran die Zusage, daß man dadurch den Bruder retten könne; sie lehrte 2., daß man persönliche Beleidigungen seitens eines Bruders grenzenlos vergeben solle. Matth. hat die Gemeinde hier eingetragen und eine förmliche Bußordnung aufgestellt. Sünden, Beleidigungen und Verletzungen im Jüngerkreise sind gewiß nicht selten vorgekommen, und es ist nicht abzusehen, warum Jesus sich nicht über ihre Behandlung ausgesprochen haben soll. Doch, wir haben dafür bei Mark. Beweise. — Der

letzte Spruch, der noch übrig ist, ist Nr. 55. Auch Mark. hat ihn überliefert (11, 22. 23: ἔχετε πίστιν θεοῦ. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν εἴπῃ τῷ ὄρει τούτῳ· ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ μὴ διακριθῇ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, ἀλλὰ πιστεύῃ, ὅτι ὃ λαλεῖ γίνεται, ἔσται αὐτῷ). Daß diese Fassung den Vorzug hat vor Q (ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται), wird niemand behaupten können.

Die Vergleichung von Q und Markus sowie die sachliche Würdigung von Q hat nirgendwo zur Annahme einer Abhängigkeit Q's von Markus, kaum irgendwo zur Konstatierung der geschichtlichen Inferiorität Q's gegenüber Markus, an mehreren Stellen aber zur Feststellung der Überlegenheit jenes im Vergleich mit diesem geführt. Ein Verwandtschaftsverhältnis zwischen Q und Markus besteht allerdings, auch ein literarisches, aber es bezieht sich nur auf wenige Abschnitte und ist augenscheinlich ein vermitteltes: beide haben einiges in derselben fixierten Form, aber in der Regel in verschiedener Übersetzung aufgenommen und wiedergegeben. Auch eine Abhängigkeit des Markus von Q — sollte das Verwandtschaftsverhältnis ein direktes sein, so wäre nur diese Hypothese möglich — ist schwerlich zu statuieren; denn die Annahme ist nirgends gefordert, und das Verfahren des Markus gegenüber Q wäre nahezu unbegreiflich. Ob nicht Markus manches von dem gekannt hat, was in Q aufgenommen ist, ob er diese Kenntnis nicht noch an einigen Stellen verrät, ob nicht hinter Markus (und ihm bekannt) Herrnworte-Sammlungen lagen, die sich stark mit Q berührten, ist eine andere Frage, die wohl zu bejahen ist; aber daß er aus unserem Q geschöpft hat, wird man nicht nachweisen können. Die scheinbarste Verwandtschaft zwischen beiden — die gleiche Akoluthie am Anfang — braucht, wie bereits bemerkt, keineswegs eine literarische zu sein, sondern erklärt sich aus dem Kerygma von Jesus im apostolischen Zeitalter. Der galiläische Horizont, der in Q noch konsequenter festgehalten zu sein scheint als bei Markus, muß einfach als geschichtliche Tatsache hingenommen werden[1].

1) Diese Bestimmung des Verhältnisses zwischen Q und Markus stimmt im wesentlichen mit der Holtzmann's, Wernle's, Bousset's

Chronologische Ordnung im einzelnen darf man in Q nicht suchen. Außer dem Eingang und der Zusammenstellung von Eschatologischem am Schluß hat die Sachordnung geherrscht und wahrscheinlich nicht einmal diese überall. Die Lehre be-

(in einer Anzeige der Wellhausenschen Einleitung in der Theol. Rundschau), und Jülicher's überein; aber Jülicher (Einleitung[5] S. 320ff.) glaubte sich genötigt, der Kritik Wellhausens einige wichtige Konzessionen zu machen. Er findet, daß dieser es höchst wahrscheinlich gemacht habe, daß die von Matth. und Luk. benutzte Ausgabe von Q nachmarcinisch sei. Er stützt dies durch die Versuchungsgeschichte, die Perikope vom Hauptmann zu Kapernaum (Fernheilung, die entwickelteren Ansprüchen als die naiven Heilungsgeschichten bei Mark. genügen sollte), die „zweifellos jüngere" Fassung des Spruchs: „Wer nicht mit mir ist etc." in Q, weiter des Spruchs von der Lästerung, ferner des Spruchs vom Leuchter. Er nimmt in diesen Fällen aber keine literarische Abhängigkeit an. Es steht natürlich dem nichts entgegen, dass Mark. einiges in ursprünglicherer Fassung aufgezeichnet hat als Q, aber von den angeführten Belegen — die Stellen sind oben besprochen worden — vermag ich kaum einen anzuerkennen. Der Spruch von der Lästerung in Q scheint Mark. gegenüber nicht sekundär; der Leuchter hatte in Q keine Beziehung auf die Jünger (erst Matth. hat sie eingetragen); ob die beiden Worte (mit mir — wider mich; wider euch — für euch) überhaupt konfrontiert werden dürfen, ist zweifelhaft, und wenn sie es dürfen, ist die Entscheidung über die Priorität unsicher: das Herbere gilt doch sonst als das Ursprünglichere. Die Perikope vom Hauptmann hat ihre Pointe nicht in der Fernheilung, sondern im Glauben des heidnischen Mannes, und die Versuchungsgeschichte bei Mark. setzt eine ausführlichere und andere Darstellung höchst wahrscheinlich voraus. Jülicher hat dann noch S. 321 f. eine mutmaßliche Entstehungsgeschichte von Q entworfen, in der er eine sukzessive Entstehung für wahrscheinlich hält; in einem bestimmten Momente dieser Entwicklungsgeschichte habe dann der Markus-Plan auf Q eingewirkt; umgekehrt liege es nahe, ja sei geradezu geboten, das Absehen des Markus von so vielen wichtigen Reden Jesu aus dem Umstande zu erklären, das sich eine Sammlung von Reden schon in den Händen der Gläubigen befand. „Demnach wäre Q zugleich älter und jünger als Mark.; was aber Mark. und Q mit einander gemein haben, ist an Umfang und Bedeutung so gering, daß es sich gar nicht lohnt, die hoffnungslose Arbeit der Verknüpfung von einem Leinen- und einem Seidengewebe — die eben doch weit mehr als bloß einzelne Fäden sind — immer wieder aufzunehmen." Dem letzten Satze stimme ich ganz zu, ebenso der aprioristischen Annahme, daß Q aus Vorstufen erwachsen ist; aber die Hypothese, daß Mark. auf Q in einem bestimmten Momente der Entwicklung von Q eingewirkt hat, halte ich für unnötig. Man kann sich für sie schlechterdings nur auf den Anfang von Q berufen, und das reicht nicht aus.

stimmte Auswahl und Anordnung — vorherrschend die moralische Lehre, aber keineswegs ausschließlich: in diesen Reden und Sprüchen kommt auch das Verhältnis Jesu zu allen Mächten im Himmel und auf Erden zum Ausdruck. Es sind *Λόγοι Ἰησοῦ*[1], die ein deutliches Bild von seiner Verkündigung in der Mannigfaltigkeit ihrer Beziehungen geben. Die „*δυνάμεις*" sind vorausgesetzt, aber nicht erzählt. In der Mitte zwischen einer formlosen Sammlung von Worten Jesu und den schriftlich fixierten Evangelien stehend, ist Q die Vorstufe für diese. Q kann nicht entstanden sein, nachdem der Evangeliumtypus — Worte, Wundertaten und Passion, Beweis der Messianität — durch Markus geschaffen war; denn als Ergänzung desselben kann Q schlechterdings nicht aufgefaßt werden, und der Evangelientypus, einmal entstanden, hat sich souverän durchgesetzt (s. die apokryphen Evangelien neben den kanonischen).

Die sachliche Charakteristik des Inhalts von Q wird dieses Urteil erhärten. Ich versuche im folgenden die Hauptzüge zusammenzufassen.

Die Diataxeis, die einen so großen Umfang haben (entsprechend Matth. 5—7. 10) und einen Hauptteil von Q bilden, umfassen Anweisungen an die Jünger (zuerst vor dem Volke, dann nicht öffentlich). Überall wo das christologisch-apologetische Interesse noch nicht überwog, stand das Interesse an den Geboten Jesu im Vordergrund. So können wir es von Paulus bis Justin, aber auch noch weiterhin verfolgen. Naturgemäß setzten sich die „Christen" an die Stelle der Jünger und bezogen auf sich, was diesen gesagt war. Aber davon, daß die Sprüche sich nun unmerklich oder merklich modifizierten, findet man in Q nur erst wenige sichere Spuren. Organisation und Kirche, wie bei Matth., treten in Q noch nicht hervor. Die Sprüche gelten dem Einzelnen, auch wo eine Mehrheit angeredet ist. Die prinzipielle Auseinandersetzung mit dem Judentum und die Entgegensetzung

---

1) Daß Q aus Reden und Erzählungen gemischt sei, wäre eine unrichtige Charakterisierung. Abgesehen von der Versuchungsgeschichte, die als Ouvertüre voransteht, ist bei den übrigen sechs Erzählungen die Erzählung nur Einleitung zur Rede. Das ist besonders deutlich bei der Geschichte vom Hauptmann, bei dem Zeugnis Jesu über den Täufer und der Beelzebul-Perikope. Aber auch bei den drei anderen Geschichten (17. 30. 54) steht es nicht anders.

der alten und neuen Gebote fehlt; nur in bezug auf die Ehescheidung geht Jesus über das Gesetz hinaus. Sonst wird gesagt, daß das Gesetz so lange bleibt wie Himmel und Erde[1]. Der jüdische Horizont und die jüdische Art zeigt sich auch darin, daß die Seligkeit im Reiche Gottes als ein Tafeln mit Abraham, Isaak und Jakob vorgestellt und den Jüngern die Regierung der zwölf Stämme verheißen wird. Aber der Gegensatz zu dem gegenwärtigen Geschlecht in Israel, dem „bösen und ehebrecherischen Geschlecht", welches die Gottesmänner kommandieren will, und der Kampf gegen seine geistigen Führer, die Pharisäer, ist nirgendwo schärfer ausgeprägt als in der Quelle. Die Kinder des Reichs werden ausgestoßen; Heulen und Zähneklappen wartet ihrer; Sodom und Gomorrha wird es erträglicher ergehen als Chorazin, Bethsaidan und Kapernaum, und den Pharisäern droht ein furchtbares Wehe. Die Heidenfreundlichkeit — sie werden an Stelle der Kinder des Reichs mit Abraham speisen — fügt sich ohne Schwierigkeit in das Bild oder bietet vielmehr keine größere Schwierigkeit als die ähnlich lautenden früheren Ankündigungen der Propheten. Hierher gehört auch die Hervorhebung des Glaubens des heidnischen Hauptmanns. Die Gebote im einzelnen, so verschieden und mannigfaltig sie sind, atmen doch einen und denselben Geist, den der strengen Einheitlichkeit der guten Gesinnung, der absoluten Souveränität des Guten d. h. Gottes im Herzen, sich darstellend in der Demut, dem zuversichtlichen Gebet, der Liebe und Versöhnlichkeit, dem Verzicht auf irdische Rechte, irdische Güter und irdische Sorgen, endlich in der Bereitwilligkeit zu leiden. Die Forderung der Buße vermißt man nicht; denn sie liegt implicite in allen diesen Geboten (s. o. S. 141 f.); sie tritt übrigens in Nr. 30 (vgl. 23) wuchtig hervor. Im ganzen ist hier die Lebensordnung Jesu gegeben und alle seine Verheißungen — eine Zusammenfassung echter, das Leben umgestaltender Anordnungen, der nichts im Evangelium gleichkommt. Das Größte an ihnen ist die Selbstverständlichkeit der Forderung, weil der Mensch zu Gott gehört; diese Selbstverständlichkeit gibt ihnen die Kraft.

In den zur sog. Instruktionsrede gehörigen Stücken ist es

1) Das Gesetz und die Propheten. Diese stehen im Vordergrund. Namentlich ist es ihr Geschick, Verfolgung zu leiden, das Jesus vorhält, s. Nr. 3. 33. 43.

nicht anders. Herb und unerbittlich lauten die Worte; kaum irgendwo wird ein Schrecken anders gemildert als durch den Hinweis auf das Jenseits, durch den Trost, daß die Feinde die Seele nicht morden können. Auf Erden ist nichts zu erwarten als das Schicksal der Propheten. Gottes guter und gnädiger Wille und seine providentia circa minimum ist nur am Ende erkennbar; vorher macht er niemals die Zeche; doch gibt er „Gutes" denen, die ihn darum bitten, und weiß, was seine Kinder bedürfen.

In diesen Reden und Sprüchen ist der Begriff „das Reich Gottes" häufig[1]. Es ist zukünftig gedacht in Nr. 12 („Es werden nicht alle, die Herr Herr sagen, in das Reich Gottes kommen"), in Nr. 16 („Predigt, daß das Reich Gottes nahe gekommen ist"), in Nr. 42 („Heiden werden im Reich Gottes mit Abraham tafeln; die Kinder des Reichs werden ausgeschlossen"), auch in Nr. 33 („Ihr schließt das Reich Gottes zu, ihr tretet selbst nicht ein und hindert die Anderen am Eintritt")[2] und in Nr. 35 („Trachtet nach dem Reiche Gottes, und alles dieses wird euch [dort] gegeben werden"). Aber an den vier übrigen Stellen steht es anders. In Nr. 29 wird gesagt, daß in der Befreiung von der Dämonenherrschaft das Reich Gottes bereits zu dem Volke gekommen ist. In den Gleichnissen vom Senfkorn und Sauerteig (Nr. 40) wird es als eine gegenwärtig wachsende und die Menschen durchdringende Macht vorgestellt, und diese Auffassung ermöglicht es, die neue Periode, die nach der Wirksamkeit des Täufers durch das Wirken Jesu angebrochen ist, schon als die Periode des Reichs (als eines gegenwärtigen) anzusehen (Nr. 14. 50). Mit „Kirche" hat das nichts zu tun. Was immer die Worte: *ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται, καὶ οἱ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν*, bedeuten mögen — „kirchlich" lauten sie nicht. Wer aber die Antinomie „das Reich ist zukünftig und ist gegenwärtig" unerträglich findet, mit dem ist nicht zu streiten. Die Souveränität des eschatologischen Gesichtspunktes wird durch diese Antinomie nicht beeinträchtigt; nur muß man diese Souveränität nicht ausschließlich in der, auch in Q bezeugten, dramatischen Eschatologie suchen und damit die Verkündigung Jesu im Interesse einer dürftigen und niederen Einheitlichkeit verkümmern. Hinter und

1) Q und Markus klingen hier zusammen.

2) Ganz sicher ist hier der eschatologische Sinn nicht.

über der dramatischen Eschatologie steht die „Eschatologie“, daß Gott in Lohn und Strafe Recht behält und daß sein Wille sich in der Moral ausprägt, der das Leben zu opfern ist.

Ob Q eine im wesentlichen einheitliche und alte Quelle ist, muß sich schließlich an der Art bewähren, wie sich die Person Jesu darstellt. Hier ergeben sich folgende Beobachtungen:

1. Q sieht, worauf bereits oben (S. 120 f. etc.) hingewiesen wurde, von der Passion ganz ab. Dies bleibt selbst dann noch auffallend, wenn man den mutmaßlichen Zweck der Zusammenstellung: „*Λόγοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, οὓς ἐλάλησεν διδάσκων*“, scharf im Auge behält. Aber das Auffallende hier ist eine Tatsache, an der nicht zu rütteln ist, und sie bestätigt jedenfalls, daß wir es mit einer sehr alten Sammlung zu tun haben[1]. Mit dieser Beobachtung hängt die zweite eng zusammen, daß

1) Ein Skeptischer, der religionsgeschichtlich durchgebildet ist, findet hier vielleicht noch mehr. Er wird so argumentieren: Die älteste Quelle, die wir über Jesus besitzen, weiß von seinem Kreuzestode nichts. Dies ist um so auffallender, als sie kein formloser Haufe von Sprüchen ist, sondern mit der Messiasweihe und -bewährung beginnt. Hat sie einen geschichtlichen Anfang gehabt, so muß sie auch einen geschichtlichen Schluß besessen haben, d. h. sie muß die Passion erzählt haben — wenn sie stattgefunden hat. Da sie sie nicht erzählt, hat sie auch nicht stattgefunden. Dieser Verdacht wird verstärkt, wenn man erstens erwägt, daß die Passion (und zwar eben als Kreuzestod) enge zur Auferstehung gehört und mit ihr zusammen in gewissen Kreisen ein festes Stück der Geschichte des Christus bildete (lange vor Jesus); wenn man ferner erwägt, daß die Auferstehung und was mit ihr zusammenhängt, ganz unglaubwürdig ist und lediglich in die Geschichte projizierte Dogmatik darstellt, und wenn man sich endlich erinnert, wie unsicher, geheimnisvoll und bedenklich alle Passionsankündigungen in den Evangelien sind und wie unsicher und widerspruchsvoll die Erzählung von der Passion selbst ist. Überschlägt man das alles, so ist es eine Halbheit, aus der Geschichte des Christus lediglich die Passion für den geschichtlichen Jesus in Anspruch zu nehmen, das Übrige aber zu verwerfen. Man muß vielmehr reinen Tisch machen und auch das „Gekreuzigt unter Pontius Pilatus“ streichen. Der Nachweis, daß die älteste Quelle von der Passion nichts weiß, ist das Siegel auf die kritische Operation. Aus Q kann man nur schließen, daß Jesus in einer mehr oder weniger rätselhaften Weise plötzlich verschwunden ist. Darauf deuten ja auch die Worte in Q (Matth. 23, 39): „Ihr werdet mich hinfort nicht sehen, bis ihr sprecht: ‚Gelobt sei der Kommende im Namen des Herrn‘“. Ich halte es für sehr wohl möglich, daß wir diesen oder ähnlichen Unsinn nächstens zu hören

2. Q keine christologisch-apologetischen Interessen hat, aus denen sich die Auswahl, Zusammenstellung und Färbung der Reden und Sprüche erklärt. Q unterscheidet sich dadurch aufs bestimmteste von Mark., Matth. und Johannes. Am nächsten kommt ihm noch Luk.; aber dieser ist deshalb mit Q nicht wohl zu vergleichen, weil sein leitendes Interesse, Jesu übermenschliches Heilandswirken darzustellen, in Q ganz fehlt (wenn dieses Wirken auch deutlich den Hintergrund bildet). Daß alles Christologische in Q, nachdem in der Einleitung ([Taufe und] Versuchungsgeschichte) die Messianität (Gottessohnschaft) Jesu festgestellt war, nur implicite gegeben ist bzw. seine Determination von der Einleitung erhält (mit Ausnahme von Nr. 25 und der Ankündigung der Wiederkunft), ist ein Beweis, daß diese Sammlung ausschließlich für die Gemeinde bestimmt war und daß sie sich an solche richtete, die eine Versicherung, daß ihr Lehrer auch der Gottessohn sei, nicht bedurften. Gewiß hat die apologetische Epoche der christlichen Lehrüberlieferung mit der Existenz der Gemeinde ihren Anfang genommen, aber der Zustand, daß sich die Apologetik in die Details eindrängte, braucht nicht ab initio eingetreten zu sein. Eben das bezeugt Q.

3. Aber wenn Q auch nicht unter christologisch-apologetischen Interessen gesammelt worden ist, ist es doch reich an Reden und Sprüchen, in denen die Person Jesu spezifisch hervortritt und sich charakterisiert. Folgende Stücke kommen in Betracht: 1. 2. 12. 13—15. 17. 18. (19). 22—26. 29. 30. 31. 34a. 34b. 37. 38. 43. 45. 46. 50. 56. 59. Welch ein Bild gewinnt man hier?

Nachdem Johannes auf den nach ihm Kommenden, der größer ist als er, hingewiesen und ihn als den Feuerrichter bezeichnet hatte (ganz im Sinne der eschatologisch-messianischen Erwartung), war in Q wahrscheinlich die Taufe Jesu erzählt samt der Herabkunft des Geistes und der Himmelsstimme, durch welche er als der Gottessohn (Messias) im Sinne von Ps. 2, 7 bezeichnet wurde. Die Anwendung dieses Spruchs schließt sowohl

bekommen werden. Der Anfang ist schon gemacht. In Wahrheit gibt es viel zu viele Möglichkeiten, wie die merkwürdige Abgrenzung von Q zu erklären ist, und ist vor allem unsre Kenntnis von Q und seinem Schlusse viel zu unsicher, als daß man auf dieser Grundlage ein kritisches Gebäude errichten dürfte.

die Präexistenz als auch die wunderbare Geburt aus. In der satanischen Versuchung — so berichtete Q weiter — hat sich dann die Gottessohnschaft (Messianität) sofort bewährt. Die Versuchungen sind messianische, d. h. Jesus soll die Prüfung, die ihm, dem Messias, auferlegt ist, mit seiner Wundermacht durchbrechen; er soll im Vertrauen auf die ihm verheißene Engelhilfe ein Schauwunder tun und so Anhang gewinnen, und er soll durch Unterordnung unter den Satan mit einem Schlage Herr der Erde werden. Er lehnt das alles ab: nun beginnen die *Λόγοι Ἰησοῦ*; die apologetisch-christologische Frage ist beantwortet und abgemacht.

In der „Bergpredigt", die als ganze über dem Niveau eines prophetischen Manifests liegt, tritt nur an zwei Punkten die Person Jesu hervor. Seine Lehre bezeichnet er selbst als das Licht, das auf den Leuchter gehört, damit es allen scheine (31), und an dem Gehorsam gegen seine Gebote, der mit dem Tun des Willens des Vaters gleichgesetzt wird[1], entscheidet es sich, ob ein Mensch sein Haus auf einen Fels oder auf Sand baut; das „Herr, Herr"-Sagen ist wertlos (12).

Die darauffolgende Geschichte vom Hauptmann (13) soll nicht sowohl die Wundermacht Jesu als den Glauben des Heiden bezeugen; nur implicite sagt sie, daß ihm Wunderkräfte zur Verfügung stehen. Jesus verlangt einen starken Glauben und findet ihn — in Israel nicht, sondern bei den Heiden. Wenn diese Geschichte, und nur sie, in Q die Stoffe unterbrochen hat, die bei Matth. in c. 5—7 und 8—10 stehen, so bekommt sie eine außerordentliche Bedeutung, aber nicht in christologischer Hinsicht.

In den Diataxeis an die Jünger und den beiden Stücken, die ihnen vorausgehen (Nr. 17 und 18), ist das Spezifische der Person Jesu auch nur indirekt, aber um so eindrucksvoller ge-

1) In Nr. 6 heißt es: „damit ihr Kinder seid eures Vaters" und „seid barmherzig, wie euer Vater"; in Nr. 25 heißt Gott viermal einfach der Vater bez. „Vater, Herr Himmels und der Erde" (und daneben steht „der Sohn"), in Nr. 27 werden die Jünger angewiesen, zu Gott mit der Anrede „Vater" zu beten; in Nr 28 heißt es: „um wieviel mehr wird der Vater (ὁ ἐξ οὐρανοῦ) Gutes geben", und in Nr. 35: „euer Vater weiß, daß ihr dieses alles bedürft". „Mein Vater" findet sich also nur an unsrer Stelle (12), aber gerade hier ist der Text unsicher.

geben. Jetzt ist das Feld reif zur Ernte (18), aber der Arbeiter sind wenige; Arbeiter sein heißt Jesu folgen, wohin er geht, auch in die größte Niedrigkeit[1], und ihm folgen mit Verzicht auf alle früheren Verhältnisse, selbst auf das zu dem leiblichen Vater (17); denn „ich bin nicht gekommen Frieden zu bringen, sondern das Schwert und die Nächststehenden zu entzweien" (38, bzw. 45). Jesum gilt es vor den Menschen zu bekennen; denn nur zu solchen Bekennern wird er sich selbst im Gericht vor den Engeln bekennen (34ª). Kapernaum ist durch die Wirksamkeit Jesu daselbst „bis zum Himmel erhoben", Chorazin und Bethsaidan haben Wundertaten gesehen wie sonst keine Stadt — um so schrecklicher wird das Gericht über ihren Unglauben sein! Er bedeutet die Wende und das kritische Zeichen für alle.

In diesen Sprüchen findet sich außer dem messianischen Bekenntnis beim Gericht dreimal der Ausdruck „Menschensohn" (17. 34ª, ᵇ)[2] und sonst noch viermal in Q (15. 30. 37. 56). „Der Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlegt", „er wird sich zu seinen Bekennern bekennen", „ein Wort gegen ihn wird vergeben", „der Menschensohn ist gekommen, ißt und trinkt", „wie Jonas den Niniviten, so ist der Menschensohn diesem Geschlecht zum Zeichen geworden", „er kommt zu einer Stunde, da ihr es nicht erwartet", „wie die Tage Noahs wird die Parusie des Menschensohns sein". Drei von diesen Sprüchen sind eschatologisch; aber die vier anderen lassen das als bedeutungslos erscheinen. Man muß konstatieren, daß der Ausdruck nach Q eine geläufige Selbstbezeichnung Jesu gewesen ist. Bei dem Absehen von aller Chronologie ist Q nicht geeignet, als Unterlage für Untersuchungen über den Moment zu dienen, von welchem an sich Jesus so bezeichnet hat. Nur auf das Markusevangelium kann man sich für solche Untersuchungen stützen.

1) Man beachte, daß der Spruch: „die Füchse haben Gruben usw." nicht von der Nachfolge in den Tod spricht, sondern in die bitterste Armut. Welch' ein Zeichen der Echtheit! Aber in Nr. 46 steht es anders; da wird die Kreuztragung als die notwendige Form der Nachfolge geboten. Es ist, wie schon bemerkt, die einzige Stelle, in welcher der Kreuzestod in Q vorkommt. Ob in Q gestanden hat: „Ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfe" und „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf usw.", ist, wie gezeigt, nicht gewiß.

2) Doch ist er in Nr. 34 unsicher.

Q trägt aber insofern etwas zu ihnen bei, als es lehrt, wie vollkommen und schnell sich das Bewußtsein verwischt hat, daß es eine Zeit gegeben, wo Jesus sich nicht so nannte. Über den Sinn des Ausdrucks in Q kann man schwerlich im Zweifel sein. Wenn das einzige Historische im engeren Sinn des Worts in Q die Erzählungen von dem Hinweise des Täufers auf den kommenden Messias, (von der Taufe) und von der messianischen Versuchung sind und dann plötzlich und wiederholt in der Spruchsammlung der Ausdruck „der Menschensohn" auftaucht, so kann er im Sinne von Q gewiß nichts anderes als den Messias bedeuten[1].

Wo Q referiert, da braucht es den Ausdruck nicht, sondern spricht einfach von Jesus (nicht *ὁ κύριος*) oder von „*ὁ Χριστός*". Letzteres im Eingang zu den Perikopen über den Täufer (14. 15. 50). Die auf die Person Jesu bezüglichen Momente in dieser Rede und in der Exhomologese an den Vater sind die wichtigsten in der Spruchsammlung. Jesus stützt sich hier (wie in Nr. 23 auf seine *δυνάμεις*) auf seine Werke. Diese sind die des Messias; aber das runde: „Ich bin der Messias" ist vermieden. Zu den Werken gehört auch das „*πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*", und auf dieses bezieht sich ausschließlich oder hauptsächlich das: „*μακάριός ἐστιν ὃς ἂν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί*", welches in Q natürlich messianisch verstanden werden muß. Die nun folgende hohe Schätzung des Täufers, der alle Propheten überragen soll, stützt sich letztlich nicht auf die eigene Größe des Mannes, sondern auf seinen Beruf, Vorläufer zu sein, wodurch wiederum die Messianität Jesu indirekt zum Ausdruck gebracht wird, die in dem Satze, daß der Kleinste im Gottesreich größer als Johannes ist, vollends hervortritt. Hiernach kann die unbefangene Gegenüberstellung: „der Täufer kam, der Menschensohn kam", nicht als eine Gleichstellung verstanden

1) Es ist mir noch immer sehr wahrscheinlich, daß er auch im Munde Jesu nie eine andere Bedeutung gehabt hat. — Natürlich hat man im einzelnen Fall schlechterdings keine sichere Gewähr, daß Jesus gerade in solchen Sprüchen sich den Menschensohn genannt hat, wo Q ihn sich so nennen läßt. Es ist z. B. mehr als zweifelhaft, daß Jesus in Nr. 15 den Ausdruck gebraucht haben soll, während er in derselben Rede vorher (Nr. 14) jede messianische Selbstbezeichnung deutlich genug vermieden hat.

werden — jene Gegenüberstellung, die uns die einzigartige Kunde gebracht hat: ἦλθεν ὁ υἱὸς ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγουσιν· ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. Bei dieser Abgrenzung der Bedeutung des Täufers gegenüber den Propheten einerseits und Jesu anderseits kann der Satz, daß die Propheten und das Gesetz bis Johannes reichen, nicht mehr befremden.

Man sagt — ich kehre zur geschichtlichen Frage (s. oben S. 150f.) noch einmal zurück —, daß diese ganze Rede das Produkt einer späteren Zeit sei, und wer dürfte für die Wörtlichkeit einer solchen Rede einstehen! Allein man hat anderseits zu bedenken, daß sie in Q mitten unter moralischen Geboten steht und Q keine apologetisch-christologischen Zwecke verfolgt. Man hat ferner zu bedenken, daß es eine pure petitio principii ist, die es verbietet, daß sich Jesus überhaupt über solche Erscheinungen ausgesprochen hat, über die man auch später noch Erwägungen anzustellen Grund hatte. Warum darf er sich nicht über den Täufer geäußert und so über ihn geäußert haben, während doch der Kontext (in Matth. 11, 4—6 und 11, 16—19) so zuverlässig wie nur möglich ist? Muß man nicht vielmehr umgekehrt sagen, daß er sich notwendig über ihn äußern mußte, und daß es weder befremdet, wenn er ihn unter sich stellte, noch wenn er ihn den Propheten überordnete? Anderes und mehr aber ist über ihn in prinzipieller Hinsicht nicht gesagt. mit Ausnahme des schwer erträglichen ἀπὸ τότε ἕως ἄρτι. Daß aber der ganzen Rede das „Ich bin es“ zugrunde liegt, ist kein Grund zu Bedenken, oder man muß den Federstrich über den ganzen Inhalt der Evangelien ziehen.

Über die darauf folgende Perikope (Nr. 25), zu der vielleicht auch Nr. 26 gehört, ist in christologischer Hinsicht oben S. 152f. schon gehandelt worden. Sie bildet den Höhepunkt der Selbstaussagen Jesu und führt doch über die Linie nicht hinaus, daß er die Gotteserkenntnis den Einfältigen hat bringen dürfen, die Gotteserkenntnis, die er als der Sohn (Messias) zuerst allein erhalten hat und die er nun offenbart, wem er will. Der Spruch, der die Jünger selig preist, daß sie sehen und hören, was zu sehen und zu hören alle Propheten (und Könige) umsonst verlangt haben, stellt den abschließenden Charakter dieser Gotteserkenntnis noch einmal ins Licht und bezeugt zugleich,

daß Jesus (s. den vorigen Abschnitt) über das Verhältnis des Einst und Jetzt - nicht nur in bezug auf das Gesetz, sondern auch auf die Propheten — wirklich reflektiert hat.

Dies zeigt sich auch in der Beelzebul-Perikope (29): wenn in seinen Dämonenaustreibungen, die in Kraft des Geistes Gottes geschehen, das Reich Gottes bereits auf diese Erde eingetreten ist, so ist eine neue Zeit angebrochen, nämlich die des Messias. Er braucht sich nicht so zu nennen und nennt sich nicht so: die Taten sprechen. Auch hier wird gesagt (s. o. S. 165): er ist das kritische Zeichen für alle: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich"; und es ist derselbe Gedanke, der in Nr. 30 ausgeprägt ist: „Was Jonas den Nineviten war, das bin ich diesem Geschlecht"[1] — der Bußprediger, aber der Bußprediger, der größer ist als Jonas, und der König, der weiser ist als Salomo. Erst in den letzten Stücken ist der Wiederkunftsgedanke angeschlagen und damit die Messianität enthüllt; er findet sich in Nr. 43: *οὐ μή με ἴδητε ἀπ᾽ ἄρτι ἕως ἂν [ἥξῃ ὅτε] εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου,* in Nr. 37, wo er dem ganzen Stück zugrunde liegt, und in Nr. 56, wo er ebenso alles beherrscht. In dem ersten Stück wird auch die Zerstörung Jerusalems (des Tempels?) geweissagt, aber lediglich so, daß ein älteres Prophetenwort aufgenommen wird. In dem zweiten Stück dient der Wiederkunftsgedanke dem Zweck, die Wachsamkeit, Bereitschaft und Gewissenhaftigkeit einzuschärfen; in dem dritten wird eine Schilderung gegeben, wie es in der Welt bei der Wiederkunft aussehen wird — wie in den Tagen Noahs —, und wie unerwartet und plötzlich sie hereinbricht; zugleich wird vor falschen Messias' gewarnt. Vielleicht der letzte Spruch, der in Q gestanden hat, ist Nr. 59: „Ihr, mein Gefolge, werdet sitzen auf zwölf Thronen und die zwölf Stämme Israels regieren". Er ist das denkbar stärkste Zeugnis dafür, daß Q von der Messianität Jesu beherrscht ist; sie wird, im Eingang erwiesen, bis zuletzt als selbstverständlich vorausgesetzt und Jesus selbst enthüllt sie in den eschatologischen Reden.

1) Der scheinbare Widerspruch, daß Jesus auch in Q auf seine *δυνάμεις* und *ἔργα* verweist und doch erklärt, daß diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben wird, ist kein solcher. Wunder und Zeichen läßt er sich von diesem Geschlecht so wenig abringen wie vom Satan.

Die „Christologie", wie sie Q verstanden hat, gibt ein völlig eindeutiges und einfaches Bild[1]. Q weiß es nicht anders: Jesus war der Messias, bei der Taufe zum Gottessohn eingesetzt, und alle seine Sprüche stehen daher auf diesem Hintergrund. Denkt man aber die Einleitung weg, so ergibt sich ein wesentlich anderes Bild. Man hat eine Spruchsammlung vor sich, in der ein Lehrer, ein Prophet, einer der mehr ist als ein Prophet — der letzte, entscheidende Bote Gottes — spricht, aber so gewiß er unbedingten Gehorsam für seine Gebote, in denen sich der Wille Gottes ausdrückt, verlangt und Nachfolger fordert, so wenig tut er das mit dem ausgesprochenen Selbstzeugnis: Ich bin der Messias. Er verweist vielmehr lediglich auf seine Wundertaten und Werke (sofern er nicht auf den Eindruck des Selbstverständlichen in seinen Geboten rechnet). Sieht man daher von der Bezeichnung „Menschensohn" ab — daß Jesus sie gebraucht hat, ist sicher; aber für keinen einzelnen Spruch ist sie gesichert —, so ist in den Sprüchen erst am Schlusse die Messianität von Jesus in Anspruch genommen, und zwar in der Form der zukünftigen Parusie: er, der schon in seiner jetzigen Existenz mehr ist als ein Prophet und größer als Johannes, der der Sohn ist, wird der zukünftige König und Richter sein.

Ist die Verkündigung Jesu (nach den Ergebnissen der Kritik an den Berichten des Mark.) so zu denken, daß er in dem ersten und längsten Teil seiner Wirksamkeit von sich als dem Messias nicht gesprochen (weil er sich zunächst weder so beurteilt hat noch beurteilen konnte), auch die Messianität, wenn sie ihm entgegengetragen wurde, abgelehnt hat, daß er aber erfüllt war von der Kraft und dem Bewußtsein, als Bote Gottes die entscheidende Sendung zu besitzen und Gott zu kennen, wie ihn keiner kennt, und dies auch immer wieder ausgesprochen hat; hat er dann zu Cäsarea Philippi das Bekenntnis der Jünger:

1) Nur in Nr. 10 bezeichnet sich (indirekt) Jesus als Lehrer und seine Jünger als Schüler; jedoch ist implicite dieses Verhältnis auch sonst vorausgesetzt, aber es ist für den Sammler neben dem Verhältnis des Messias und seiner Reichsgenossen kein Problem gewesen, sondern ordnet sich ihm einfach unter. Der Messias, der die Gotteserkenntnis usw. bringt, kann dies nur dadurch tun, daß er lehrt.

„du bist der Messias“ d. h. du wirst es sein, angenommen[1] und sich von nun an (wenn auch bis zum Einzuge in Jerusalem noch immer zurückhaltend) den Menschensohn genannt und mit steigender Zuversicht seine Parusie d. h. seine Messianität verkündet — so kann man aus der Spruchsammlung in Q, sofern man nur die Einleitung wegdenkt, keinen Widerspruch gegen diese Entwicklung erheben. Man kann sie freilich aus der Spruchsammlung auch nicht bestätigen, oder doch nur unsicher, weil Q die Chronologie so schwach berücksichtigt hat; aber die Hauptsache läßt sich doch auch aus Q erweisen: in den in Q gesammelten Sprüchen ist die Messianität deutlich nur in der Form der Parusie gegeben[2], und Glauben verlangt Jesus in diesen Sprüchen nicht, weil er der gegenwärtige Messias ist — ein Ungedanke —, sondern weil er Gottestaten tut und Gottesgebot verkündet.

VII. Schluß. Ursprung und Wert von Q.

Betrachtet man Q ohne seine Einleitung (Nr. 1. 2), so weist es in das höchste Altertum — das braucht nicht erwiesen zu werden —, aber auch wenn man Q mit dieser Einleitung ins Auge faßt, stellt sich das Urteil kaum anders. Die Auffassung, daß Jesus bei der Taufe die Messianität erhalten habe, hat sich

1) Das Fehlen dieses wichtigen Stücks in Q rät, es in seiner Bedeutung nicht zu überschätzen. Übrigens kann die Johannesfrage samt der Antwort Jesu in Q als eine Parallele zu jenem Stück aufgefaßt werden.

2) Die Exhomologese an den Vater kann zeitlich nach Mark. 8, 27 ff. fallen, aber diese Annahme ist nicht notwendig. Auch bei der zurückhaltendsten Anwendung psychologischer Erwägungen liegt es auf der Hand, daß Jesu Sohnesbewußtsein älter gewesen sein muß als sein Messiasbewußtsein, und die Vorstufe für dieses. Aller Apokalyptik und messianischen Dogmatik zum Trotz muß behauptet werden, daß bei Jesus das Bewußtsein der Gottessohnschaft und der Messianität unmöglich von Anfang an zusammengefallen sein können; denn das Bewußtsein der Messianität bedeutete niemals etwas anderes als ein Bewußtsein um etwas, was er sein wird. Ihm muß das Bewußtsein von dem, was er ist, vorangegangen sein, und nur wenn dieses die Höhe des Sohnesbewußtseins erreicht hatte, konnte es den Übergang über die gewaltigste Kluft finden.

wie Markus beweist, schon im apostolischen Zeitalter und im Jüngerkreise gebildet — wie frühe, wissen wir nicht. Eindrucksvoll und unkontrollierbar, wie sie war, kann sie sich schon sehr bald gestaltet und eingebürgert haben. Denn die Auffassung, die ihr voranging, nach der Jesus bei einer Verklärung von Gott als Messias bezeugt worden ist, ist schon bei Markus ein ganz unverstandenes Stück, und Matth. und Luk. wußten nichts mehr über dasselbe, als was sie bei Mark. lasen. Ferner, daß sich Jesus die Hauptzeit seiner Wirksamkeit hindurch weder als zukünftiger und noch viel weniger als gegenwärtiger Messias dargestellt hatte, war nachträglich überhaupt kein Problem. Die Jünger mußten sich einfach sagen: Wir haben ihn nicht verstanden, und sie haben sich das gesagt. Die Nöte und Konfusionen, die sich uns jetzt bei ihrer und ihrer Schüler Wiedergabe einzelner Geschichten und Reden darstellen, und die so seltsame Ausflüchte und Hypothesen in bezug auf die Markusberichte veranlaßt haben, existierten für sie bei diesem refugium ignorantiae nicht[1]. Auch Markus weiß so wenig von Entwicklung hier wie Q; auch er datiert ebenso wie Q die Gottessohnschaft (Messianität) auf den Anfang der Wirksamkeit Jesu, und nur seiner, man darf wohl sagen, im einzelnen ganz unbekümmerten und naiven Art, in der er zusammengerafft und gehäuft hat — sie kontrastiert seltsam mit der Energie, mit der er seinen Hauptzweck verfolgt und in den widersprechendsten Erzählungen bezeugt findet —, verdanken wir es (wider Willen und Absicht des Markus), daß wir von den Stadien der Wirksamkeit Jesu etwas ahnen.

Q, eine ursprünglich aramäisch niedergeschriebene (s. Wellhausen, Nestle u.a.) Spruchsammlung, gehört dem apostolischen Zeitalter an — seine Form und sein Inhalt beweisen das; Gegengründe vermag ich nicht zu erblicken; speziell die Zerstörung Jerusalems ist als schon geschehen nicht vorausgesetzt[2] — und ist älter als Markus. Der Einfluß des „Paulinismus“, der bei Mark. so stark ist, fehlt ganz, und demgemäß ist auch der Hauptgedanke des Mark., daß Jesus, sein Tod und seine Auferstehung, der Inhalt seines eigenen

---

1) Sie zeigen uns aber die relative Treue ihrer Berichterstattung.

2) Auch noch im Sondergut des Matth. gibt es Sprüche, die vor der Zerstörung Jerusalems geformt sein müssen.

Evangeliums ist, in Q nicht zu finden[1]. Q ist selbstverständlich in Palästina — der jüdisch-palästinensische Horizont ist ganz deutlich — verfaßt; Markus hat sein Evangelium in Rom geschrieben. Eine literarische Verwandtschaft zwischen beiden ließ sich nicht nachweisen. Das wird ein Fingerzeig sein, mit Q nicht allzu hoch hinaufzugehen; war Q schon lange im Umlauf, so läßt sich weder verstehen, daß Mark. es nicht gekannt, noch daß er es nicht benutzt hat, auch wenn er ferne von Palästina schrieb.

Ist Q apostolischen Ursprungs? Zur Entscheidung dieser Frage weiß ich nichts Neues beizutragen. Daß Papias (wie Eusebius) an der bekannten Stelle (bei Euseb., h. e. III, 39) unseren Matth. versteht, ist sehr wahrscheinlich; ob aber auch der Presbyter diesen Matth. meinte, ist zweifelhaft. Kann unser Matth. nicht von einem Apostel verfaßt sein und stammt die Nachricht: *Ματθαῖος Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο*, bereits aus der Zeit um d. J. 100, so ist es überwiegend wahrscheinlich, daß Q ein Werk des Matthäus ist; aber mehr läßt sich nicht sagen. Bei der Erörterung der psychologisch-historischen Frage, ob einer der Zwölf eine solche Sammlung wie Q habe veranstalten können, gerät man bald ins Leere; durchschlagende Gründe dagegen wird man nicht finden können, durchschlagende Gründe dafür aber auch nicht. Aus der sog. Instruktionsrede läßt sich nur schließen, daß mindestens hinter diesen Aufzeichnungen apostolische Erinnerung stand. Wer aber auch immer der Verfasser bez. der Redactor von Q gewesen sein mag — er war ein Mann, dem die größte Anerkennung gebührt. Seiner Pietät und Treue, seiner Schlichtheit und Besonnenheit verdanken wir die unschätzbare Sammlung von Sprüchen Jesu.

Auf zwei zeitlich sich nahe stehenden, aber von einander unabhängigen Quellen beruht — wenigstens in der Hauptsache — unsre Kenntnis der Verkündigung und Geschichte Jesu. Wo sie zusammenstimmen, bieten sie eine starke Gewähr, und sie stimmen in Vielem und Großem zusammen[2]. An ihrem vereinten

1) Auf den Gedanken, Q könne eine Nachlese zu Mark. sein, der gesammelt habe, was er erreichen konnte, brauche ich nicht mehr einzugehen.

2) Man vgl. namentlich auch den geschichtlichen Hintergrund und die geschichtlichen Andeutungen in zahlreichen Sprüchen bei Q.

Zeugnis werden die destruktiven kritischen Versuche, so notwendig sie der leicht sich selbst genügenden Forschung sind, immer wieder scheitern.

Aber wie verschieden sind anderseits diese Quellen! Hier dieser Markus, der Seite für Seite durch Widersprüche, Unstimmigkeiten und Unglaubliches den Forscher zur Verzweiflung bringt und ohne den uns doch jeder Faden und jede konkrete Anschauung von Jesus fehlen würde, und dort die Spruchsammlung, die uns allein ein bestimmteres und tieferes Bild von der Verkündigung Jesu gewährt, von apologetischen und partikularen Tendenzen frei ist, aber keine Geschichte bietet. Bei Markus ein starkes Unvermögen, zwischen Besserem und Sekundärem, Zuverlässigem und Fragwürdigem zu unterscheiden, eine begehrliche Apologetik, der alles willkommen und recht ist, aber daneben ein Sinn für Einzelnes und Lebendiges, und wo nicht ein Sinn dafür, so doch die tatsächliche Konservierung dieser Züge. In Q eine Vielseitigkeit in bezug auf das Wichtigste, die für das Fehlen der „Geschichte" fast entschädigt.

Wer ist wertvoller? Seit 1800 Jahren ist diese Frage entschieden, und mit Recht entschieden. Das Bild Jesu, welches Q in den Sprüchen gegeben hat, ist im Vordergrunde geblieben[1]. Die Versuche, es durch das des Markus zu verdrängen, sind nicht geglückt; sie werden immer wieder in Abgründe führen und sich selbst auflösen. Die Spruchsammlung und Markus müssen in Kraft bleiben, aber jene steht voran. Vor allem wird die Übertreibung des apokalyptisch-eschatologischen Elements in der Verkündigung Jesu und die Zurückstellung der rein religiösen und moralischen Momente hinter jenes immer wieder ihre Widerlegung durch die Spruchsammlung finden. Sie bietet die Gewähr für das, was in der Verkündigung Jesu die Hauptsache gewesen ist: die Gotteserkenntnis und die Moral zu Buße und Glauben, zum Verzicht auf die Welt und zum Gewinn des Himmels — nichts anderes.

Wie lange die Spruchsammlung existiert hat, wissen wir nicht. Ihre Spuren bei Clemens Romanus und über ihn hinaus sind nicht sicher. Sie ist in den Evangelien des Matth. und

---

1) Auch in der Charakteristik Jesu, die Wellhausen in der Geschichte Israels gezeichnet hat, ist es so.

Lukas und wahrscheinlich auch noch in einigen apokryphen Evangelien untergegangen. Markus allein konnte sie nicht verdrängen; aber der evangelische Erzählungstypus, den er geschaffen hat — er war durch die Bedürfnisse der katechetischen Apologetik gefordert —, ließ eine Sonderexistenz der Spruchsammlung nicht mehr zu. Sie ist um ihre Selbständigkeit gebracht worden — bei Lukas z. T. mit den Mitteln einer sie historisierenden Zersplitterung, bei Matth. z. T. konservativer, aber an einigen Hauptstellen gewaltsamer und tendenziöser. Den Interessen des ersten Evangelisten an der Gemeinde und der Organisation ist die Spruchsammlung in geschickter Weise — öfters nur durch unscheinbare Akzente und Verbindungen — dienstbar gemacht worden, während Lukas, der ihren Wortlaut viel häufiger geändert, dennoch ihren ursprünglichen Charakter erkennbarer bewahrt hat.

Anhang.

Übersetzung (Q).

1.[1]

. . . .

(Als Johannes viele [oder: die Volkshaufen] zur Taufe kommen sah, sprach er zu ihnen): Otterngezücht, wer hat euch bedeutet, daß ihr dem kommenden Zorn entrinnen werdet? Schafft Frucht, die der Buße ziemt, und wähnt nicht bei euch sprechen zu dürfen (oder: fangt nicht an bei euch zu sprechen): zum Vater haben wir Abraham; denn ich sage euch, Gott kann aus diesen Steinen Abraham Kinder erwecken. Schon ist die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt; jeglicher Baum nun, der keine gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Ich taufe euch mit Wasser zur Buße; der nach mir Kommende aber ist stärker als ich, dem ich nicht wert bin die Schuhe zu tragen; der wird euch mit ([heiligem] Geist und) Feuer taufen; der hat die Wurfschaufel in seiner Hand und wird seine Tenne fegen und wird seinen Weizen in die Scheuer einbringen, die Spreu aber verbrennen mit unlöschbarem Feuer.

(Die Taufe Jesu samt der Herabkunft des Geistes und der Himmelsstimme).

---

1) Die Zahlen beziehen sich auf die Nummern des griechischen Textes S. 88 ff. Die Stelle der Sprüche in Q, über denen Punkte stehen, ist mehr oder weniger unsicher. Sonst Unsicheres ist in Klammern gesetzt. Im allgemeinen hat man sich zu erinnern, daß die ganz kurzen Sprüche, deren Stellung in Q zweifelhaft ist, auch in bezug auf ihre Zugehörigkeit zu Q Zweifel übrig lassen. Dahin gehören 16. 19. 24. 26—28. 31. 32. 35. 36. 39—42. 44. 47—55.

2.

Jesus wurde in die Wüste vom Geist hinaufgeführt, um vom Teufel versucht zu werden, und als er vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet hatte, hungerte ihn alsdann, und der Versucher sprach zu ihm: Wenn du Gottes Sohn bist, sprich, daß diese Steine zu Broten werden, und er antwortete: Es steht geschrieben: Nicht von Brod allein soll der Mensch leben. Da nimmt er ihn mit sich nach Jerusalem und stellt ihn auf die Zinne des Tempels und spricht zu ihm: Wenn du Gottes Sohn bist, wirf dich hinunter; denn es steht geschrieben: Er hat seinen Engeln Auftrag gegeben über dich, und sie werden dich auf den Händen tragen, daß du deinen Fuß nicht etwa an einen Stein stößest. Jesus sprach zu ihm: Wiederum steht geschrieben: Du sollst den Herrn deinen Gott nicht versuchen. Wiederum nimmt er ihn mit sich auf einen sehr hohen Berg und zeigt ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit und sprach zu ihm: Dies alles werde ich dir geben, wenn du mich anbetest. Und Jesus spricht zu ihm: Es steht geschrieben: Den Herrn deinen Gott sollst du anbeten und ihm allein dienen. Und der Teufel ließ ab von ihm.

3. 4. 5. 6. 7. 8. 11. 12. 9. 27. 28. 31. 32. 35. 36. 39. 41. 47. 49. 51. 52.

(Er lehrte seine Jünger vor dem Volke also):

Selig sind die Armen, denn ihrer ist das Reich Gottes;

Selig sind die Trauernden, den sie werden getröstet werden;

Selig sind die Hungernden, denn sie werden gesättigt werden;

Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und allerlei Böses wider euch lügend sagen; freuet euch und frohlockt, denn euer Lohn ist groß in den Himmeln: denn ebenso haben sie die Propheten, die vor euch waren, verfolgt.

Wer dich auf die (deine rechte) Wange schlägt, dem wende auch die andere zu, und wer mit dir prozessieren will und deinen Rock bekommen, dem überlaß auch den Mantel.

Wer dich bittet, dem gib, und wer von dir etwas geliehen haben will, von dem kehre dich nicht ab.

Ich sage euch: Liebet eure Feinde und betet für eure Verfolger, auf daß ihr Söhne werdet eures Vaters, denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute (und regnen über Gerechte und Ungerechte). Denn wenn ihr liebt, die euch lieben, was habt ihr für einen Lohn? tun nicht auch die Zöllner dasselbe? Und wenn ihr nur eure Brüder begrüßt, was tut ihr Besondres? tun nicht auch die Heiden dasselbe? Ihr sollt also barmherzig sein, wie euer Vater barmherzig ist.

Alles was ihr wollt, daß die Menschen euch tun, tut ihr ihnen ebenso!

Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet, denn mit welchem Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit welchem Maß ihr messet, wird euch gemessen werden. Was siehst du aber den Splitter in dem Auge deines Bruders, den Balken aber in deinem Auge bemerkst du nicht? Oder wie kannst du zu deinem Bruder sagen: gestatte, ich werde den Splitter aus deinem Auge ziehn, und der Balken ist in deinem Auge? Du Heuchler, zieh zuerst aus deinem Auge den Balken, und dann magst du zusehen, wie du den Splitter aus dem Auge deines Bruders ziehst.

An der Frucht erkennt man den Baum. Kann man etwa von Dornen Trauben lesen oder von der Diestel Feigen? So bringt jeglicher gute Baum edle Frucht, der faule Baum aber bringt schlechte Frucht. Nicht kann ein guter Baum schlechte Frucht bringen, und der faule Baum kann nicht edle Frucht bringen.

(Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr! wird eingehn in das Reich Gottes, sondern wer den Willen meines Vaters tut). Ein jeglicher nun, der diese meine Worte hört und sie tut — ich will euch zeigen, wem er gleicht. Er ist gleich (oder statt der letzten 10 Worte: der wird gleichen) einem Manne, der sein Haus auf den Fels baut. Und es fiel der Regen, und es kamen die Ströme, und es wehten die Winde und schlugen gegen jenes Haus, und es fiel nicht, denn es war auf den Fels gegründet. Und ein jeglicher, der diese meine Worte hört und sie nicht tut, der wird gleichen einem Manne, der sein Haus auf den Sand baute. Und es fiel der Regen, und es kamen die Ströme,

und es wehten die Winde und stießen an jenes Haus, und es fiel, und sein Fall war groß.

. . . .

Wenn ein Blinder einen Blinden führt, so werden sie beide in die Grube fallen.

. . . .

(Vater, unser Brot für den kommenden Tag gib uns heute, und erlaß uns unsre Schulden, wie auch wir unsern Schuldnern erlassen haben, und führe uns nicht in Versuchung).

. . . .

Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgetan. Denn ein jeglicher, der bittet, empfängt, und wer sucht, der findet, und dem, der anklopft, wird aufgetan. Oder gibt es unter euch jemanden, den sein Sohn um Brot bittet — wird er ihm einen Stein geben? oder er bittet ihn um einen Fisch, wird er ihm eine Schlange geben? Wenn nun ihr, die ihr böse seid, Gutes (gute Gaben) euren Kindern zu geben wißt, um wieviel mehr wird der Vater aus dem Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten.

. . . .

Man zündet nicht ein Licht an und stellt es unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter: so scheint es allen, die im Hause sind.

. . . .

Das Licht des Leibes ist das (dein) Auge; wenn nun dein Auge einfältig ist, so wird dein ganzer Leib licht sein; wenn aber dein Auge böse ist, so wird dein ganzer Leib finster sein. Wenn nun das Licht an dir Finsternis ist, wie groß wird erst die Finsternis [scil. im Ganzen] sein!

. . . .

Darum sage ich euch: sorget nicht um eure Seele, was ihr essen sollt, noch um euren Leib, was ihr anziehen sollt. Ist die Seele nicht mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung? Schauet auf die Raben (oder: auf die Vögel des Himmels) — sie säen nicht noch ernten sie noch tragen sie in die Scheuern zusammen, und Gott ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als sie? Wer unter euch aber kann durch Sorgen seiner Länge eine Elle zusetzen? Und was sorgt ihr für die Kleidung? Betrachtet die Lilien wie sie wachsen! Sie arbeiten

nicht noch spinnen sie; ich sage euch aber: auch Salomo in aller seiner Herrlichkeit war nicht so gekleidet wie dieser eine. Wenn nun auf dem Felde Gott das Gras, das heute steht und morgen in den Ofen geworfen wird, so kleidet, um wieviel mehr euch, ihr Kleingläubigen! Also sprecht nicht mit Sorgen: Was sollen wir essen oder was sollen wir trinken oder was anziehen! Nach alledem trachten die Völker (der Welt); es weiß ja euer Vater, daß ihr dies alles bedürft. Trachtet vielmehr nach seinem Reiche, und dies alles wird euch dazu gegeben werden.

. . . .

Sammelt euch nicht Schätze auf Erden, wo Motte und Rost vernichten und wo Diebe einbrechen und stehlen; aber sammelt euch Schätze in den Himmeln, wo weder Motte noch Rost vernichten und wo keine Diebe einbrechen und stehlen. Denn wo dein (oder: euer) Schatz ist, dort ist auch dein (euer) Herz.

. . . .

Sei dem, der dich verklagen will, willfährig — schnell — solange du mit ihm noch auf dem Wege bist, auf daß er dich nicht dem Richter überantworte, und der Richter dem Büttel und du ins Gefängnis geworfen werdest. (Amen), ich sage dir, du kommst von dort nicht heraus, bis du den letzten Heller bezahlt hast.

. . . .

Gehet ein durch die enge Pforte; denn breit ist (die Pforte) und weit der Weg, der zum Verderben führt, und viele sind, die dort eingehen; denn eng ist die Pforte und schmal der Weg, der zum Leben führt, und wenige sind, die ihn finden.

. . . .

Ihr seid das Salz (des Landes); wenn aber das Salz dumm wird, womit wird man es salzen? es ist weiter zu nichts nütze, als daß man es hinauswerfe, daß es von den Leuten zertreten werde.

. . . .

Niemand kann zwei Herrn dienen, denn er haßt den einen und liebt den anderen, oder er hält sich an den einen und verschmäht den anderen: ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon.

. . . .

(Amen, ich sage euch): bis daß der Himmel und die Erde

vergehn, wird kein Jota und kein Titelchen vom Gesetz vergehn.

. . . .

(Ich sage euch): Jeder der sein Weib entläßt, der macht, daß sie die Ehe bricht, und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe.

13.

(Nachdem er diese Worte gesprochen hatte), ging er nach Kapernaum hinein, und es trat zu ihm ein Hauptmann, bat ihn und sagte: Herr, mein Knecht liegt im Hause gelähmt und leidet große Schmerzen. Er spricht zu ihm: Ich will kommen und ihn heilen. Der Hauptmann antwortete und sprach: Herr, ich bin nicht wert, daß du unter mein Dach trittst, sondern sprich nur ein Wort, so wird mein Knecht gesund sein. Denn auch ich, obgleich in abhängiger Stellung, habe doch Soldaten unter mir, und sage ich zu diesem: Geh, so geht er, und zu jenem: Komm, so kommt er, und zu meinem Sklaven: Tu das, so tut er's. Als Jesus das hörte, staunte er und sprach zu denen, die ihm nachfolgten: (Amen), ich sage euch, auch nicht in Israel habe ich solch großen Glauben gefunden. (Und Jesus sprach zu dem Hauptmann: [Gehe hin], wie du geglaubt hast, geschehe dir, und gesund wurde der Knecht zur selbigen Stunde).

17. 18. 16. 20. 21. 22. 19. 34a. 34b. 38. 45. 46. 57. 10. 24.

(Einer sprach zu ihm): Ich will dir folgen, wohin du gehst, und Jesus sagt ihm: die Füchse haben Gruben und die Vögel des Himmels Nester, aber der Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege. Ein anderer sprach zu ihm: Erlaube mir zuvor fortzugehn und meinen Vater zu begraben. Spricht er zu ihm: Folge mir, und laß die Toten ihre Toten begraben.

Er spricht zu ihnen (oder: zu seinen Jüngern): die Ernte ist groß, aber die Arbeiter sind wenige; darum bittet den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte aussende.

Geht und verkündigt: nahe gekommen ist das Reich Gottes.

(Traget keinen Geldbeutel, keine Tasche, keine Schuhe, und grüßt niemanden auf dem Wege) . . . wenn ihr aber in ein

Haus eintretet, so bietet ihm Gruß, und wenn das Haus würdig ist, soll euer Friede auf dasselbe kommen; wenn es aber nicht würdig ist, so soll euer Friede zu euch zurückkehren.

(Bleibet in dem Hause und eßt und trinkt, was sie geben); denn der Arbeiter ist seiner Nahrung wert.

(. . . In welche Stadt ihr kommt und man euch aufnimmt, da eßet das euch Vorgesetzte und sprecht zu ihnen: Nahe gekommen ist das Reich Gottes. In welche Stadt ihr aber kommt und man euch nicht aufnimmt, da geht hinaus auf ihre Gassen und sprecht: Auch den Staub, der uns an den Füßen aus eurer Stadt hängen geblieben ist, schütteln wir ab und lassen ihn euch). (Amen), ich sage euch: Es wird dem Gebiet von Sodom und Gomorrha (oder für die 6 letzten Worte: Sodom) an dem (Gerichts-)Tage erträglicher gehn als einer solchen Stadt.

. . . .

Siehe ich sende euch wie Schafe mitten unter Wölfe.

. . . .

Nichts ist verhüllt, was nicht aufgedeckt werden wird, und nichts verborgen, was nicht bekannt werden wird. Was ich euch im Dunklen sage, das saget am hellen Tag, und was ihr geflüstert hört, das verkündigt auf den Dächern. Und fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten, aber die Seele nicht töten können; fürchtet euch vielmehr vor dem, der Seele und Leib verderben kann in die Geenna. Kauft man nicht zwei (fünf) Sperlinge um einen (zwei) Heller? und keiner von ihnen fällt auf die Erde ohne Gott; bei euch aber sind sogar die Haare des Hauptes alle gezählt. (Also) fürchtet euch nicht; viel wertvoller als Sperlinge seid ihr. Wer sich nun zu mir bekennt vor den Menschen, zu dem wird sich auch der Menschensohn (oder: ich) bekennen vor den Engeln Gottes. Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den werde auch ich verleugnen vor den Engeln Gottes.

. . . .

. . . und wer ein Wort sagt gegen den Menschensohn, dem wird es verziehen werden; wer aber (ein Wort) sagt wider den heiligen Geist, dem wird es nicht verziehen werden.

. . . .

Wähnet ihr, daß ich gekommen bin Frieden zu bringen über das Land? ich bin nicht gekommen Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Ich bin gekommen, einen mit seinem Vater zu entzweien und die Tochter wider ihre Mutter und die Braut wider ihre Schwieger, (und eines Feinde sind seine eigenen Hausgenossen).

. . . .

(Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert, und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert).

. . . .

Wer nicht sein Kreuz nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert.

. . . .

Wer seine Seele findet, wird sie verlieren, und wer seine Seele verliert, wird sie finden.

. . . .

Nicht ist ein Schüler über den Lehrer, noch ein Sklave über seinen Herrn; es genügt für den Schüler, daß er ist wie sein Lehrer, und der Sklave wie sein Herr.

. . . .

(Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat).

14. 50. 15.

Als aber Johannes im Gefängnis die Werke des Christus hörte, sandte er seine Jünger mit der Frage an ihn: Bist du der Kommende oder sollen wir auf einen anderen warten? Und er antwortete ihnen und sprach: Gehet hin und meldet Johannes, was ihr höret und sehet: Blinde sehen wieder und Lahme gehen und Aussätzige werden rein und Taube hören und Tote werden erweckt und Armen wird Frohbotschaft verkündet, und selig ist, wer sich nicht an mir ärgert. Als sie aber gegangen waren, begann er zu dem Volke über Johannes zu sprechen: Was seid ihr hinausgegangen in die Wüste zu schauen? ein Rohr, das vom Winde bewegt wird? oder was seid ihr hinausgegangen zu

sehen? einen Mann in feine Kleider gekleidet? Siehe die da feine Kleider tragen, sind in den Häusern der Könige! Oder was seid ihr hinausgegangen? einen Propheten zu sehen? wahrlich ich sage euch — Größeres als einen Propheten! Dieser ist es, von dem geschrieben steht: Siehe, ich sende meinen Engel vor dir her, der deinen Weg vor dir bereiten soll. (Amen), ich sage euch, kein Größerer ist unter den von Weibern Geborenen erstanden als Johannes (der Täufer); aber der Kleinste im Reiche Gottes ist größer als er . . .

Die Propheten und das Gesetz reichen bis Johannes; von dieser Zeit bis jetzt wird das Reich Gottes erstürmt, und die Stürmer reißen es an sich (oder: Von den Tagen des Johannes bis jetzt wird das Reich Gottes usw.; denn alle Propheten und das Gesetz haben bis auf Johannes geweissagt) . . .

Wem soll ich dieses Geschlecht vergleichen (und wem gleicht es)? es gleicht Kindern, die auf den Straßen sitzen und den Kommenden die Worte zurufen: Wir haben euch gepfiffen und ihr habt nicht getanzt; wir haben geklagt und ihr habt nicht geheult. Denn Johannes ist gekommen, aß nicht und trank nicht, so sagen sie: er hat einen Dämon! Der Menschensohn ist gekommen, ißt und trinkt, so sagen sie: er ist ein Fresser und Weinsäufer, ein Zöllner- und Sünderfreund! Und gerechtfertigt ist die Weisheit von ihren Kindern her.

23.

Wehe dir, Chorazin, Wehe dir, Bethsaidan; denn wenn in Tyrus und Sidon die Krafttaten geschehen wären, die bei euch geschehen sind, hätten sie schon längst in Sack und Asche Buße getan. Doch (ich sage euch) es wird Tyrus und Sidon (am Tage des Gerichts, oder: an jenem Tage) erträglicher ergehn als euch. Und du Kapernaum, bist du nicht bis zum Himmel erhoben worden? zur Hölle wirst du gestürzt werden!

25.

Zu jener Zeit sprach er: Ich preise dich Vater, Herr Himmels und der Erde, daß du dies vor den Weisen und Klugen verborgen und es den Einfältigen geoffenbart hast; ja, [ich preise dich], Vater, daß es so vor dir beschlossen wurde. Alles [Alle Erkenntnis] ist mir überliefert vom Vater, und niemand hat (den

Sohn erkannt als nur der Vater und) den Vater erkannt als nur der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will.

26.

. . . .

Eure Augen sind selig, denn sie sehen, und (eure) Ohren, denn sie hören; (Amen), ich sage euch, daß viele Propheten (und Könige) zu sehen begehrten, was ihr sehet, und haben es nicht gesehen, und zu hören, was ihr höret, und haben es nicht gehört.

29.

(Er heilte) einen dämonischen Stummen, und der Stumme redete, und der (ganze) Volkshaufe entsetzte sich . . . ein jedes Reich, wenn es in sich gespalten ist, wird wüste . . . und wenn ich in Kraft Beelzebuls die Dämonen austreibe, in wessen Kraft treiben sie eure Söhne aus? Deshalb werden sie eure Richter sein. Wenn ich aber in Kraft des Geistes Gottes die Dämonen austreibe, so ist bereits das Reich Gottes zu euch gekommen.... Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreuet . . . Wenn aber der unreine Geist aus dem Menschen ausgefahren ist, durchwandert er dürre Stätten, sucht Ruhe und findet sie nicht, (da) spricht er: in mein Haus will ich zurückkehren, aus dem ich fortgegangen bin. Und wenn er kommt, findet er es leer (und) gefegt und geputzt. Da geht er hin und nimmt mit sich sieben Geister, die noch schlimmer sind als er, und sie ziehen ein und wohnen daselbst, und es wird mit jenem Menschen am Ende noch schlechter als es am Anfang war.

30.

(Sie sprachen): Wir wollen von dir ein Zeichen sehen. Er aber sagte: Dieses böse und ehebrecherische Geschlecht begehrt ein Zeichen, und kein andres Zeichen wird ihm gegeben als das Zeichen des Jona. Denn wie Jona den Nineviten zum Zeichen war, so soll es auch der Menschensohn diesem Geschlecht sein. Die Nineviten werden aufstehn beim Gericht wider dies Geschlecht und es verurteilen, denn sie taten Buße auf die Predigt des Jona hin, und siehe hier ist mehr als Jona. Die Königin des Südens wird beim Gericht wider dieses Geschlecht sich er-

heben und es verurteilen, denn sie kam vom Ende der Erde, zu hören die Weisheit Salomos, und siehe hier ist mehr als Salomo.

40.

. . . .

Wem gleicht das Reich Gottes und wem soll ich es vergleichen? Es gleicht einem Senfkorn, das ein Mensch nahm und säte es auf seinen Acker, und es wuchs und wird zum Baum, und die Vögel des Himmels nisten auf seinen Zweigen.

(Und wiederum sprach er): Wem soll ich das Reich Gottes vergleichen? Es gleicht einem Sauerteig, den ein Weib nahm und in drei Scheffel Mehl mengte, bis alles durchsäuert war.

41.

. . . .

Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden.

42.

. . . .

Ich sage euch: Von Ost und West werden sie kommen und zu Tische sitzen mit Abraham und Isaak und Jakob im Reiche Gottes; aber die Söhne des Reichs werden ausgestoßen; da wird sein Heulen und Zähneklappen.

48.

. . . .

Was dünkt euch? Wenn einer hundert Schafe hat, und eines von ihnen verirrt sich — läßt er nicht die neunundneunzig auf der Weide und geht und sucht das verirrte? Und wenn er es gefunden hat, (Amen), ich sage euch, er freut sich über dasselbe mehr als über die neunundneunzig nicht verirrten.

53.

. . . .

Ärgernisse müssen kommen, doch Wehe dem Menschen, durch welchen die Ärgernisse kommen.

54.

. . . .

Wenn dein Bruder sündigt, so weise ihn zurecht; hört er dich, so hast du deinen Bruder gewonnen . . . . . Wie oft soll ich, wenn mein Bruder wider mich sündigt, ihm vergeben? genügt es siebenmal? spricht Jesus zu ihm: ich sage dir, nicht siebenmal, sondern siebzigmal siebenmal.

55.

. . . .

Wenn ihr Glauben habt [so groß] wie ein Senfkorn, werdet ihr zu diesem Berge sprechen: Rücke von hier nach dorthin, und er wird es tun.

33. 43.

. . . . Sie schnüren schwere Lasten zusammen und legen sie den Menschen auf die Schultern, und sie wollen sie selbst nicht mit einem Finger bewegen.

Wehe euch, Pharisäer, ihr schließt das Reich Gottes vor den Menschen zu; ihr selbst tretet nicht ein und verwehrt auch denen, welche kommen, den Eintritt.

Wehe euch, Pharisäer, denn ihr verzehntet Minze, Dill und Kümmel und gebt das Schwerste im Gesetz preis, das Gericht und das Erbarmen.

. . . . Nun, ihr Pharisäer, ihr reinigt das Äußere des Bechers und der Schüssel, inwendig aber sind sie voll Raub und Gemeinheit.

Wehe euch, denn ihr seid wie unsichtbare Grüfte, und die Leute, die sie betreten, merken sie nicht.

(Wehe euch, Pharisäer, denn ihr gleicht übertünchten Gräbern, die wohl äußerlich hübsch erscheinen, innerlich aber sind sie voll Totengebein und alles Unrats).

Wehe euch, denn ihr baut der Propheten Gräber und sprecht: Wären wir in den Tagen unsrer Väter gewesen, so wären wir nicht mit ihnen schuldig geworden am Blute der Propheten. Damit bezeugt ihr wider euch selbst, daß ihr Söhne derer seid, die die Propheten gemordet haben, [erfüllet nun das Maß eurer Väter)!

Deßhalb sprach auch die Weisheit Gottes: Ich sende zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte; etliche werdet ihr töten und verfolgen, auf daß über euch komme all das Blut, das vergossen ist im Lande vom Blut Abels bis zum Blut Zacharias', den ihr gemordet habt zwischen dem Tempel und Altar. Amen, ich sage euch, es wird all dies kommen über dieses Geschlecht. Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst die zu dir gesandt sind — wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen, wie ein Vogel die (oder: seine) Jungen (sammelt) unter seine Flügel, und ihr habt nicht gewollt! Siehe euer Haus soll euch dahin gegeben und wüste werden. Ich sage euch: Ihr werdet mich von nun an nicht sehen, bis ihr sprecht: Gelobt sei der Kommende im Namen des Herrn.

56.

Wenn sie nun zu euch sprechen: Siehe in der Wüste ist er, so gehet nicht hinaus, Siehe in den Gemächern, so glaubt es nicht. Denn wie der Blitz ausgeht von Ost und bis West scheinet, so wird die Parusie des Menschensohns sein. Wo das Aas ist, da sammeln sich die Geier.

Wie in den Tagen Noas, so wird die Parusie des Menschensohns sein. Denn wie sie in den Tagen vor der Sintflut schmausten und zechten, freiten und sich freien ließen, bis zu dem Tage, an dem Noa in die Arche ging, und von nichts wissen wollten, bis die Sintflut kam und alle hinwegraffte, so wird die Parusie des Menschensohns sein. Zwei werden auf dem Acker sein, einer wird angenommen und einer aufgegeben; zwei Frauen werden an der Mühle mahlen, eine wird angenommen und eine aufgegeben.

37.

Das aber merket wohl: wenn ein Hausherr wüßte, zu welcher Nachtstunde der Dieb kommt, bliebe er auf und ließe es nicht zu, daß sein Haus geplündert werde. (Deßhalb seid auch ihr bereit, denn zu einer Stunde, da ihr es nicht glaubt, kommt der Menschensohn). Wer aber ist der treue und verständige Sklave, den sein Herr über sein Hauswesen setzte, daß er dem Gesinde die Nahrung zur rechten Zeit gäbe? Selig der Sklave, den sein

Herr, wenn er kommt, bei solchem Tun findet. Amen, ich sage euch, er wird ihn über seinen ganzen Besitz setzen. Wenn aber der Sklave (schlecht ist und) in seinem Herzen spricht: Mein Herr kommt noch lange nicht, und fängt an seine Mitsklaven zu schlagen und zu essen und zu trinken mit den Zechern, so wird der Herr jenes Sklaven an einem Tage kommen, da er es nicht erwartet, und zu einer Stunde, die er nicht weiß, und wird ihn zerstückeln und ihm sein Teil bei den Heuchlern geben.

58.

Dem (jedem), der hat, wird gegeben und viel zugelegt werden; von dem aber, der nicht hat, wird auch das genommen, was er hat.

59.

Ihr, mein Gefolge . . . . werdet sitzen auf zwölf Thronen und richten die zwölf Stämme Israels.[1]

---

1) Vielleicht haben die Gleichnisse vom großen Abendmahl und von den Talenten in Q gestanden (s. o. S. 83ff.).

Exkurs I.

Über die Sprüche Matth. 11, 25—27 (Luk. 10, 21. 22) und Matth. 11, 28. 29.

Der besondere Inhalt dieser Sprüche rechtfertigt es, ihren Text, ihre älteste Überlieferungsgeschichte und ihren Sinn einer minutiösen Prüfung zu unterziehen. Dazu kommt, daß in den letzten Jahren mit steigender Zuversichtlichkeit die „Unechtheit" behauptet wird. Diese Frage kann ohne die genaueste Untersuchung ihrer Lösung nicht näher gebracht werden. Durch wertvolle Fingerzeige haben Schmiedel und Wellhausen die festgefahrene Auslegung wieder in Bewegung gebracht[1].

I.

Beschränkt man sich zunächst darauf, den Text der Sprüche nach den griechischen Bibelhandschriften festzustellen, so bleiben kaum Zweifel übrig. Der erste Spruch lautet:

---

1) Vgl. Credner, Beiträge z. Einl. i. d. bibl. Schriften, 1832, I S. 248ff.; Semisch, Die apostolischen Denkwürdigkeiten des M. Justin, 1848, S. 364ff.; Hilgenfeld, Kritische Unters. über die Evv. Justins usw. 1850, S. 201ff.; Volckmar, Das Ev. Marcions 1852, S. 75ff.; Westcott, Canon of N. T.[4], 1875, p. 133ff.; Supernatural Religion[7] I p. 401ff.; E. Abbot, The autorship of the fourth gospel, 1880, p. 91ff.; Zahn, Tatian, 1881, S. 148f.; Kanonsgesch. I S. 555f.; Bousset, Evangelienzitate Justins d. M., 1891, S. 100ff.; Resch, Texte u. Unters. Bd. 10, 2, 1895, S. 196ff.; H. Holtzmann, Lehrb. d. NTlichen Theol. I, 1897, S. 272ff.; H. Holtzmann, Die Synoptiker, 3. Aufl., 1901, S. 238ff.; Wellhausen, Matth., 1904; Schmiedel, Das 4. Evangelium, 1906, S. 48f.; die Ausgaben des Matth. und Luk. von Blaß. Als kirchliches Gedicht behandeln die Verse Brandt (Ev. Geschichte, 1893, S. 562. 576f.), Pfleiderer (Urchristentum, 1902, I[2] S. 435f. 576. 667ff.), Loisy u. a.

Matth.

Ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις. ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.

πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός [μου], καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

μου om. ℵ.*

Luk.

Ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἀπέκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις. ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως ἐγένετο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου.

πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός [μου], καὶ οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ, καὶ τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

πάτερ om. F^{w} — *εὐδοκία ἐγένετο* offerunt multi et boni testes — *παρεδόθη μοι* nonnulli Codd.; *μοι παραδέδοται* *ΚΠ* — *ἀπὸ* pro *ὑπὸ* D — *μου* om. D — *τίς ἐστιν ὁ πατήρ . . . τίς ἐστιν ὁ υἱός* U und eine Minuskel.

Matth. und Luk. haben nach diesem Textbestande dieselbe Quelle benutzt, nämlich die Spruchsammlung (Q) in der gleichen Rezension und Übersetzung[1]. Der Text bei Matth. scheint an den beiden Stellen, wo sie differieren, dem Luk.-Text vorgezogen werden zu müssen; denn er lautet einfacher (*ἔκρυψας* > *ἀπέκρυψας*, *ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα* > *γινώσκει τίς ἐστιν ὁ πατήρ*).

Auch die Einleitung zu dem Spruch zeigt die gemeinsame Quelle.

Matth.: *Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν·*

Luk.: *Ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ εἶπεν·*

1) *Εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου* ist ein besonders deutlicher Hebraismus; auch *ἐξομολογοῦμαί σοι* ist ungriechisch.

Auch hier ist sicher Matth. zu bevorzugen; denn (ἐν) αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ist ein Lieblingsausdruck des Luk. (7 mal) und ist spezieller als ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, welches sich bei Matth. allerdings noch zweimal findet. Ebenso ist ἠγαλλιάσατο (ἀγαλλίασις) dem Luk. geläufig (im Ev. und i. d. Act. 7 mal, bei Matth. 1 mal); endlich ist die Hinzufügung „τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ" echt lukanisch. Im Original wird gestanden haben: „Zu dieser Zeit hub Jesus an und sprach". Die Situation aber ist bei Matth. und Luk. eine verschiedene. Jener stellt die Preisrede in Kontrast zu dem Gerichtsspruch über Chorazin, Bethsaidan und Kapernaum: Jesus hat doch auch mit seiner Predigt empfängliche Gemüter gefunden und preist den Vater dafür. Bei Lukas geht der Gerichtsspruch über die galiläischen Städte zwar auch kurz vorher (10, 12—15), aber er schiebt den Bericht der von der Aussendung zurückkehrenden Jünger über ihre Erfolge dazwischen und knüpft an diese den Dankpreis Jesu.

Den zweiten Spruch hat Matth. an den Dankpreis angeschlossen, so daß man annehmen muß, er betrachte ihn als eine Fortsetzung desselben. Bei Luk. fehlt er. Er lautet nach den griechischen Handschriften:

Δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς. ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ μάθετε [ἀπ' ἐμοῦ], ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν. ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστὸς καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν.

πεφορτισμ. ἐστέ D (Ital. Vulg.) — ἀπ' ἐμοῦ om. א.*

Beide Sprüche — der zweite in höherem Grade — haben einen poetischen Rhythmus und erinnern in der Formgebung an die poetisch gefaßten Psalmen- und Prophetensprüche; aber in dieser Hinsicht sind sie unter den Sprüchen Jesu nicht einzigartig, vielmehr sind nicht wenige Sprüche so gefaßt.

II.

Ist das oben Festgestellte wirklich die älteste erreichbare Gestalt der beiden Sprüche, so daß sofort die Erklärung eintreten darf? Für den zweiten Spruch und die erste Hälfte des ersten ist die Frage zu bejahen — der zweite Spruch ist in der ältesten Zeit viel seltener zitiert worden, als man erwarten sollte —, aber für die zweite Hälfte des ersten nicht; vielmehr wird man hier durch die indirekte Überlieferung (z. T. auch schon durch die Versionen) auf eine ältere Gestalt geführt, mag sie nun eine ältere Gestalt des Matth.- und Luk.-Textes oder eine von ihnen unabhängige Form sein. Wir sind hier in der glücklichen Lage die Fassung des Spruchs (des ganzen oder einiger Teile) in der Überlieferung bei Marcion, den Markosiern, Justin, Tatian, Irenäus, Tertullian, Hippolyt, Clemens Alex., Origenes, den clementinischen Homilien und Eusebius zu kennen. Dazu kommen die alten Versionen.

Wir betrachten zuerst die erste Hälfte des ersten Spruchs und beginnen mit Marcion (hier wissen wir bestimmt, daß wir in der Hauptsache keine außerkanonische Überlieferung vor uns haben, sondern den Lukas-Text; freilich wissen wir auch, daß Marcion diesen an vielen Stellen nach seinen Tendenzen korrigiert hat). Marcion las (nach Tertull. IV, 25, bestätigt an wichtigen Stellen von Epiphanius): *εὐχαριστῶ* (*σοι* Epiph.) (*καὶ ἐξομολογοῦμαι* Tert.), *κύριε τοῦ οὐρανοῦ, ὅτι ἅπερ ἦν κρυπτὰ σοφοῖς καὶ συνετοῖς, ἀπεκάλυψας νηπίοις. ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως ἐγένετο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου* [die 6 letzten Worte sind nicht direkt für Marcion zu belegen, aber folgen aus dem *ναὶ ὁ πατήρ*, welches Epiph. bezeugt, und aus dem Schweigen der beiden Zeugen über Änderungen a. d. St.]. Marcions Text unterscheidet sich vom kanonischen 1. durch die Hinzufügung von *εὐχαριστῶ καί*, 2. durch das fehlende *πάτερ*, 3. durch das fehlende *καὶ τῆς γῆς*, 4. durch *ἅπερ ἦν κρυπτά* (daher mußten *καί* und *αὐτά* fehlen). Nr. 3 und 4 sind tendenziöse Änderungen; denn Marcions Gott durfte nicht Herr der Erde sein, und nicht er hat die wahre und heilsame Erkenntnis verborgen, sondern sie war an sich verborgen. Dagegen lassen sich die Nr. 1 und 2 nicht als Folgen der marcionitischen Lehre begreifen.

Von diesen 4 Varianten findet sich die erste (*εὐχαριστῶ*, aber ohne *ἐξομολογοῦμαι*) einmal bei Epiph., haer. 40, 7), und viel-

leicht noch bei Tatian, sonst nirgends. Aber bei diesem ist sie zweifelhaft. Ephraem schreibt (Evv. concord. p. 116 Moesinger): „Gratias ago tibi, pater coelestis — in Graeco dicit: Gratias ago tibi, deus pater, domine coeli et terrae.“ Ephraem hat also in Bezug auf das erste Wort eine Verschiedenheit des Textes nicht gesehen. Die LA *εὐχαριστῶ* entstand wohl, weil *ἐξομολογοῦμαι* nicht recht verständlich war, ja geradezu anstößig scheinen konnte. *Εὐχαριστῶ* lag sehr nahe und schob sich unwillkürlich ein, so bei Epiph. Vgl. Orig. de orat. 5: *τὸ „ἐξομολογοῦμαι“ ἴσον ἐστὶ τῷ „εὐχαριστῶ.“* Die zweite Variante (om. *πάτερ*) fanden wir auch im kanonischen Luk.-Text in F^{w} (s. o.); *πάτερ* fehlt auch noch in Clem. Hom. XVIII, 15; der Text dort aber (Simon Magus spricht) ist eine Mischung des kanonischen und marcionitischen (s. u.), so daß er als selbständiger Zeuge nicht in Betracht kommt. Die Auslassung in F^{w} ist wohl nur eine zufällige[1] — man wundert sich, daß in den Mss. *πάτερ* nicht häufiger vor *κύριε* ausgefallen ist —; also steht Marcion mit der Auslassung allein. Ein Gewicht ist ihr schwerlich beizulegen. Die dritte Variante (om. *τῆς γῆς*) findet sich auch bei Tatian, der dazu noch *κύριε* fortläßt (eben dieses *κύριε* — aber nicht *τῆς γῆς* — fehlt auch in Clem. Hom. VIII, 6, wo Petrus spricht). Das Fehlen von *τῆς γῆς* ist bei Tatian nicht zufällig: er hat den geläufigen Ausdruck „*πάτερ οὐράνιε*“ — denn so hat er geschrieben — für den vollen, aber seltenen eingesetzt. Weder mit Marcion noch mit Clem. Hom. VIII, 6, wo das Fehlen des *κύριε* wohl nur ein Versehen ist, kann ein Zusammenhang bestehen. Also darf Marcions *κύριε τοῦ οὐρανοῦ* als tendenziöse, Tatians *πάτερ οὐράνιε* als nicht weiter zu erklärende Willkür bezeichnet werden[2]. Die vierte Variante endlich findet sich auch in Clem. Hom. XVIII, 15: Simon Magus zitiert *ἅπερ ἦν κρυπτὰ σοφοῖς, ἀπεκάλυψας αὐτὰ κτλ.*, und wird deshalb im Kontexte von Petrus berichtigt. Simon Magus bringt auch sonst Marcionitisches in den Homilien; er hat hier nach dem Marcion-Text zitiert.

---

1) Daß *πάτερ* in „a“ (Vercell.) gefehlt hat, darf nicht behauptet werden, da hier eine kleine Lücke (unleserliche Stelle?) in „a“ ist.

2) Möglich ist, daß Tatian, da nach seinem System ein Demiurg von Gott zu unterscheiden ist, die Anrede *πάτερ, κύριε τ. οὐρ. κ. τ. γ.* in *πάτερ οὐράνιε* verwandelt hat.

Die sonstigen Varianten in der ersten Hälfte des Spruchs sind folgende:

ἐξομολογήσομαι: die Markosier bei Iren. I, 20, 3 (vielleicht nach Sirach 51, 1; belanglos)[1].

domine pater: c e f ff² i (belanglos, weil sehr nahe liegende Umstellung).

deus pater domine: so behauptet Ephraem (l. c.), daß der Grieche biete; aber das ist recht unwahrscheinlich, da keine uns erhaltene Handschr. so liest. Doch liest man bei Clemens Alex. (Paed. I, 6, 32): *πάτερ, ὁ θεὸς τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς*, aber das ist wahrscheinlich nur ein freies Zitat[2].

οὐρανῶν καὶ γῆς: Epiph. l. c., *τῆς γῆς καὶ τῶν οὐρανῶν*[3]: Markosier (bei Epiph. ist der Plur. wohl Versehen, bei den Markosiern schwerlich).

ταῦτα: fehlt bei den Markosiern, aber nur im griechischen Text (belanglos); in L steht *αὐτά*.

καὶ συνετῶν[4]: fehlt in Syr. sin. (aber nur im Matth.-Text), in „e" und in Clem. Hom. [bis]; aber in Clem. Hom. VIII, 6 steht dafür *πρεσβυτέρων*[5], und an beiden Stellen in Clem. Hom. steht neben *νηπίοις* das Wort *θηλάζουσιν*, so daß der Text so lautete: *σοφῶν πρεσβυτέρων . . . νηπίοις θηλάζουσιν*. Die Tilgung des „*καὶ συνετῶν*" erklärt sich daraus, daß das folgende Parallelglied nur ein Substantivum hat; sie ist also eine nachträgliche. Sie ist die Voraussetzung der LA der Clem. Hom.; man empfand, daß *σοφοί . . . . νήπιοι* kein schlagender Gegensatz sei, und stellte daher den *νήπιοι* die *πρεσβύτεροι* (recht unverständig) neben *σοφοί* entgegen; nun aber brauchte man auch bei *νήπιοι* ein

1) Die lateinische Übersetzung bietet: „Confiteor".

2) Das „*πάτερ κύριε*" wurde auch wie ein Hendiadyoin verstanden; so schreibt der Heide bei Makarius Magnus IV, 7: *ὅτι οὐρανοῦ καὶ γῆς πατήρ ἐστιν ὁ θεός, ὑπὸ τοῦ υἱοῦ ὡμολόγηται, „Πάτερ κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς" λέγοντος.*

3) So der lat. Text; der griechische hat die gewöhnliche Stellung.

4) *Ἀπὸ συνετῶν καὶ σοφῶν*: D, *ἀπὸ σοφῶν καὶ δυνατῶν*: 1* (beides belanglos).

5) Nur eine Handschrift bietet vorher das *καί*.

zweites Wort und wählte (aus Matth. 21, 16) θηλάζοντες[1]. Für den Urtext ist hier also nichts zu lernen. Daß dieser wirklich σοφῶν καὶ συνετῶν .... νηπίοις gelautet hat, wird durch die formelle Inkongruenz nur bestätigt.

αὐτά: fehlt bei Tatian (belanglos).

ουά, ὁ πατήρ μου: die Markosier bei Irenäus (*ουά* findet sich im N. T. noch Mark. 15, 29); sie lassen auch im Folgenden οὕτως fort und stellen ὅτι ἔμπροσθέν σου εὐδοκία μοι [fehlt im Lat.] ἐγένετο. Trotz diesen Differenzen ist eine Übersetzungsvariante in diesem Verse nicht anzunehmen, da auch die Markosier εὐδοκία bieten. Wie die LLAA entstanden sind, ist unbekannt. Da sie ganz allein stehen, darf man schwerlich auf sie etwas geben.

γέγονεν (für ἐγένετο): so nur Epiph., haer. 65, 6 (belanglos).

Ergebnis: die erste Hälfte des ersten Spruchs ist bei Matth. (und Luk.) in der ältesten erreichbaren Gestalt überliefert, auch die Anrede: πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ist höchst wahrscheinlich älter als alle Varianten.

Auch die Einleitung zur zweiten Hälfte des ersten Spruchs zeigt noch wenige Varianten. Von Wichtigkeit ist, daß sowohl Justin (Dial. 100) als auch Hippolyt (c. Noët. 6): παραδέδοται (für παρεδόθη) bietet[2]. Diese Variante liegt auf einer Linie, die wir im Folgenden beobachten werden: ein historischer Akt soll in einen zeitlosen, überhistorischen verwandelt werden. Für ὑπὸ (τοῦ πατρός) bietet D (im Luk.) ἀπό, Hippol. παρά (das ist belanglos). Während aber „μου" hinter τοῦ πατρός in den griechischen Majuskeln des Matth. und Luk. nur einmal fehlt (außerdem in einer Minuskel zu Matth.), fehlt es in den Zitaten bei Marcion, Justin, den Markosiern (Lat.), Hilarius und Victorin. Es fehlt ferner in den Versionen im Matth. bei Syr. $^{hieros.}$, im Luk. bei a c l Syr. $^{sin.}$ Hieraus ergibt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß es ursprünglich bei Matth. und Luk. gefehlt hat, daß es aber schon sehr frühe hinzugesetzt

1) Beachtenswert ist, daß der Heide bei Makarius Magnus (IV, 9) erst genau nach Matth. „καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις" zitiert, dann aber fortfährt: εἰ ἀπὸ τῶν σοφῶν κέκρυπται τὰ μυστήρια, νηπίοις δὲ καὶ θηλαζομένοις ἐκκέχυται.

2) So auch die Codd. *KΠ*, die Kursive 60, 253, p^{scr}, w^{scr}, und drei Colbertini (alle nur bei Luk.).

worden ist, und zwar kann das Motiv ein ähnliches gewesen sein wie bei der Variante *παραδέδοται*, die aber in die uns erhaltenen Evv.-Handschriften nicht eingedrungen ist.

Im Folgenden treten zwei Hauptunterschiede in der Überlieferung hervor: 1. ob der Aorist *ἔγνω* oder das Präsens *γινώσκει* (*ἐπιγινώσκει, οἶδεν*) gebraucht ist, 2. ob „den Vater erkennen" oder „den Sohn erkennen" voransteht. Dazu kommen 3. noch Unterschiede im letzten Satze (*καὶ ᾧ ἂν βούληται κτλ.*)[1]. Auf den ersten Punkt ist bereits Irenäus aufmerksam geworden; er behauptet, der Aorist *ἔγνω* sei eine häretische Fälschung, s. IV, 1: „Nemo cognoscit filium nisi pater, neque patrem quis cognosit nisi filius, et cui voluerit filius revelare. sic et Matthaeus posuit et Lucas similiter et Marcus idem ipsum[2]; Johannes enim praeterit locum hunc. hi autem qui peritiores apostolis volunt esse, sic describunt: nemo cognovit patrem nisi filius, nec filium nisi pater et cui voluerit filius revelare, et interpretantur, quasi a nullo cognitus sit verus deus ante domini nostri adventum, et eum deum qui a prophetis

---

1) Die übrigen Varianten in diesem Verse bedeuten nicht viel. Statt *καὶ οὐδείς . . . οὐδὲ . . . τις* (Matth., so auch Iren. IV, 6, 1; Hom. Clem. XVIII, 13 [bis]; der Marcionit bei Adamant.) bzw. *καὶ οὐδείς . . . καί* (Luk., dazu z. B. die Markosier bei Irenäus I, 20, 3, Marcion bei Tertullian; Epiph.) findet sich auch:

οὔτε τις . . . . οὔτ' αὖ τις (Euseb., h. e. I, 2);

ferner im ersten Glied:

μηδείς (Clem., Strom. V, 84; Euseb., de eccl. theol. I, 12; Euseb., eclog. I, 12) oder

οὐδεὶς γάρ (z. B. Clem., Strom. VII, 109; Euseb., de eccl. theol. I, 15. 16),

und im zweiten Glied:

οὐδέ [ohne *τις*] (Justin [ter]; Marcion bei Iren. IV, 6, 1; Irenäus [bis]; Clem. Alex. [semel]; Epiphan. [bis]),

ὡς οὐδὲ . . . τις (Clem. Hom. XVII, 4; XVIII, 4. 20),

οὕτω καὶ οὐδείς (Euseb., Demonstr. IV, 3, 13),

μηδὲ . . . τις (Euseb., de eccl. theol. I, 12 [Marcell.]),

καὶ οὐδείς (Epiph. [ter]; Euseb., Demonst. V, 1).

Eine Besonderheit des Euseb ist es, daß er dreimal: *εἰ μὴ μόνος ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ* schreibt (h. e. I, 2; Demonstr. IV, 3, 13; de eccl. theol. I, 12). Das sieht wie eine aus einem syrischen Text stammende Amplifikation aus. Die Syrer liebten solche Amplifikationen.

2) Das ist ein Irrtum des Irenäus; Markus hat den Spruch nicht.

sit annunciatus, dicunt non esse patrem Christi[1].") Ganz richtig empfindet Irenäus hier, daß der Sinn des „cognovit" (ἔγνω) ein anderer ist als des „cognoscit" (γινώσκει), aber seine Behauptung, die LA ἔγνω sei eine häretische, ist, wie sich gleich zeigen wird, ganz irrig.

Ich gebe zuerst die Stellen, in denen sich ἔγνω findet, und „den Vater erkennen" voransteht, sodann die ἔγνω-Zitate mit „den Sohn erkennen[2]:"

†ἔγνω τὸν πατέρα, ... τὸν υἱόν (ohne Verbum): Justin, Apol. I, 63, [bis]; Markosier bei Iren. I, 20, 3; Marcion bei Irenäus IV, 6, 1.

ἔγνω τὸν πατέρα . . . . ἔγνω τὸν υἱόν: Tatian[3]; Euseb.,

1) Die Stelle wird auffallenderweise von den Kritikern (auch von Zahn, Tatian S. 149; Kanonsgesch. I, S. 555f.) so mißverstanden, als bezöge sich der Tadel des Irenäus auf die Voranstellung des „den Vater erkennen". Das ist ihm ganz gleichgültig (er selbst befolgt ein paarmal diese Reihenfolge); es liegt ihm lediglich an dem Unterschied von „cognoscit" und „cognovit". Ferner bezieht man die Stelle gewöhnlich auf die Markosier, weil Irenäus im 1. Buch (20, 3) den Vers in der Fassung der Markosier zitiert hat. Allein im Kontext (s. IV, 1ff.; IV, 6, 2: hier zitiert er Justins Schrift gegen Marcion) beschäftigt er sich mit den Marcioniten. Diese sind zweifellos in erster Linie gemeint; nebenbei mag er auch an die Markosier denken, die hier in der Hauptsache ebenso lasen wie Marcion. Übrigens weichen die beiden Zitate I, 20, 3 und IV, 6, 1 etwas von einander ab. Wo Irenäus die markosische Fassung des Spruchs wiedergibt (I, 20, 3), schreibt er: καὶ τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ (so auch der Lat. vet.); an unserer Stelle läßt er die Häretiker schreiben: „nec filium nisi pater, et cui voluerit filius revelare". Das „nec" bietet auch der Marcionit bei Adamantius.

2) Mit einem Kreuz sind die Stellen bezeichnet, in denen sich nur ein Verbum findet; eingeklammert sind die Stellen, in denen das Zitat ein unvollständiges ist, d. h. nur eines der beiden Glieder wiedergegeben ist. Auf den Unterschied von τὸν πατέρα und τίς ἐστιν ὁ πατὴρ ist nicht geachtet, weil in den Zitaten die umständlichere Form fast gar nicht vorkommt.

3) Die Reihenfolge ist ganz sicher; nicht sicher ist, daß man das „novit" Mösingers als ἔγνω deuten darf. — Das „novit", das sich in wenigen alten lateinischen Versionen (in Luk.) findet, ist gewiß = ἔγνω; denn die große Mehrzahl derselben bietet (im Luk.) „scit." Also gehört hierher der Veronensis (b): „nemo novit patrem nisi filius et que [? ? wohl qui[s] zu lesen, siehe q] . . . bit [= novit] fili . . nisi pater . . . voluerit" etc. Ferner ist ἔγνω durch das „novit" im Vercell. (a) bezeugt (über die LA dieses wichtigen Cod. s. unten) sowie in q.

Demonstr. IV, 3, 13; Euseb., Demonstr. V, 1; Euseb., de eccl. theol. I, 12 (wahrscheinlich auch Orig., de princ. II, 6, 1; „novit ... novit").

ἔγνω τὸν πατέρα . . . . γινώσκει τὸν υἱόν: der Marcionit bei Adamantius (p. 44 ed. van de Sande).

ἔγνω τὸν πατέρα . . . . γνώῃ ποτὲ τὸν υἱόν: Euseb., h. e. I, 2.

ἔγνω τὸν πατέρα . . . . οἶδεν τὸν υἱόν: Clem. Hom. XVII, 4; XVIII, 4. 13 [bis]. 20.

[*ἔγνω τὸν πατέρα* . . . ohne den Parallelsatz (also unvollständiges Zitat): Clem. Alex., Protrept. I, 10; Paedag. I, 5, 20 und I, 8; Strom. V, 84; VII, 58; Origen., Selecta in Ps. [T. 11 p. 393 Lomm.]; c. Cels. II, 71; VII, 44; in Joh. p. (20). 49. 248. 301. 334. 474f. (ed. Preuschen) etc.[1]; Concil. Antioch. c. Paulum Samos.; Euseb., eclog. I, 12; Tertull. adv. Marc. II, 27 (cognovit); de praescr. 21 (novit)].

†*ἔγνω τὸν υἱόν . . . . . τὸν πατέρα* (ohne ein Verbum): Clem. Alex., Paedag. I, 9, 88; Strom I, 178; Orig. c. Cels. VI, 17.

[*ἔγνω τὸν υἱόν* . . . . . ohne den Parallelsatz (also unvollständiges Zitat): Orig. in Joh. p. 474].

οἶδε τὸν υἱόν . . . . ἔγνω τὸν πατέρα: Epiph., haer. 65, 6.

Es folgen Zitate ohne *ἔγνω*, und zwar wiederum zuerst die, in denen „den Vater erkennen" voransteht:

†*γινώσκει τὸν πατέρα . . . . . τὸν υἱόν* (ohne Verbum): Justin, Dial. 100[2].

†*γινώσκει τίς ἐστιν ὁ πατὴρ . . . . τίς ὁ υἱός* (ohne ein Verbum): Marcion [so nach Tertull. IV, 25, aber nach Iren. und Adamant. *ἔγνω*, s. o.], Cod. U des Lukas.

1) Auch in anderen Zitaten bei Orig. findet sich *ἔγνω* noch und bei späteren Alexandrinern (Alexander z. B. und Didymus).

2) Justin sagt hier ausdrücklich: *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γέγραπται εἰπών.*

[γινώσκει τὸν πατέρα . . . . . ohne den Parallelsatz (also unvollständiges Zitat): Clem. Alex., Strom. VII, 109].

†ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα . . . . τὸν υἱόν (ohne ein Verbum): Iren. II, 6, 1; IV, 6, 3; fragm. Syr. XV (ed. Harvey).

[ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα . . . . ohne den Parallelsatz (also unvollständiges Zitat): Clem. Alex., Dives 8; Iren. IV, 6, 6].

οἶδε τὸν πατέρα . . . . . . οἶδε τὸν υἱόν: Epiph., haer. 69, 43; Ancor. 11.

†οἶδε τὸν πατέρα . . . . τὸν υἱόν (ohne ein Verbum): Epiph., haer. 74, 4; 76, 1 Nr. 29; 76, 1 Nr. 32.

[οἶδε τὸν πατέρα . . . . ohne den Parallelsatz (also unvollständiges Zitat): Euseb., de eccl. theol. I, 16[1]].

†γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱός . . . . τίς ὁ πατήρ (ohne ein Verbum): Lukas (mit Ausnahme der Codd. U, a, b)[2].

ἐπιγινώσκει τὸν υἱόν . . . . . ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα: Matth. (so auch Syr.sin.; nur ein Minuskel stellt um); Iren. IV, 6, 1.

†ἐπιγινώσκει τὸν υἱόν . . . . . τὸν πατέρα (ohne ein Verbum): Iren. IV, 6, 7.

οἶδε τὸν υἱόν . . . . οἶδε τὸν πατέρα: Epiph., haer. 54, 4.

†οἶδε τὸν υἱόν . . . . . τὸν πατέρα (ohne Verbum): Epiph., haer. 64, 9; 76, 1 Nr. 7.

Ganz singulär ist a (Vercell.). Er läßt nämlich das Erkennen des Sohnes (im Luk.-Text, nicht im Matth.-Text) ganz fort und schreibt: „Omnia mihi tradita sunt a patre,

---

1) Schwankungen sind bei Euseb auch durch die Benutzung des Textes des Marcellus hervorgerufen.

2) Eine eigentümliche Variante bietet im Luk. Syr.sin.: „und wer kennt den Sohn außer der Vater, und wer kennt den Vater außer der Sohn?" Zu vgl. ist der lateinische Cod. q: „et quis novit patrem?" und wohl auch b.

et nemo novit quis est pater nisi filius et cuicumque voluerit filius, revelavit."

Bevor wir diese LLAA beurteilen, seien noch die Varianten im Schlußsatz zusammengestellt:

1. *καὶ ᾧ ἂν βούληται ὁ υἱός ἀποκαλύψαι*: Luk.; Matth.; Iren. IV, 6, 1 etc. etc. (Syr. sin. in Matth. lautet nicht anders).

2. *καὶ ᾧ ἂν βούληται ἀποκαλύψαι αὐτὸς ἀποκαλύπτει* Syr. hieros.; dazu: „et cuicumque voluerit filius revelavit" (a).

3. *καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ*: Marcion; Markosier; Clem. Alex. [septies]; Orig. [saepe]; Tertull., de praescr. 21 [„revelavit"]; Euseb., eclog I, 12; Concil. Antioch.; Epiphan. [nonnull. loc.].

4. *καὶ ᾧ ἂν ἀποκαλύψῃ*: Epiphan. [saepius], sowohl nach „den Vater erkennen" als „den Sohn erkennen".

5. *καὶ ᾧ ἂν αὐτὸς ἀποκαλύψῃ*: Nicetas (nach „den Sohn erkennen").

6. *καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύπτει*: Epiphan., haer. 74, 4.

7. *καὶ οἷς ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι*: Clem. Hom. [quater][1].

8. *καὶ οἷς (ἂν) ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ* vel *ἀποκαλύψῃ ὁ υἱός*: Justin [ter]; Iren. [ter].

A.

1. Ein Teil der Marcioniten[2], die Markosier, Justin (in der Apologie), (Tatian), die Alexandriner (Clemens, Origenes [beide fast durchweg] und noch spätere) und Eusebius (fast durchweg)

---

1) Die Stelle Clem. Hom. XVIII, 7: *καὶ οἷς* (nicht *ᾧ*, wie Blaß angibt) *ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύπτει*, darf nicht verwertet werden, da sie ein freies Zitat ist.

2) So nach Irenäus (und Adamantius). Man wird dem Tertullian glauben dürfen, daß er in seinem Exemplar des marcionitischen Evangeliums *γινώσκει* („scit") gelesen hat; aber die Annahme hat keine Schwierigkeit, daß auch in marcionitische Evangelien-Exemplare sehr frühe diese LA eingedrungen ist, obgleich ihnen *ἔγνω* willkommen war. Es steht bei ihnen also ebenso wie bei Justin, der auch beide Lesarten bietet. Sollte aber Jemand darauf bestehen, daß nur Tertullian den einzigen und echten Marciontext bietet, dieser also *γινώσκει* gelautet hat, so bleibt die Zahl der alten Zeugen für *ἔγνω* immer noch groß genug, um die Entscheidung fordern zu dürfen, daß Luk. *ἔγνω* geschrieben hat.

haben übereinstimmend ἔγνω gelesen; ἔγνω ist also die älteste uns bezeugte LA.

2. Diese LA ἔγνω hat im Luk. gestanden[1]; denn darauf weist Marcion; die Annahme wird unterstützt durch das „novit" der uralten Lateiner Vercell. (a) und Veron. (b) im Luk., während die übrigen Itala-Codd. (mit Ausnahme von q) „scit" bieten; die Annahme erhält endlich eine sehr starke Stütze durch die übrigen Aoriste ἔκρυψας, ἀπεκάλυψας, ἐγένετο, παρεδόθη[2].

3. Den Ursprung der LA γινώσκει im Luk. kann man auf Grund der Angabe des Irenäus noch mutmaßen; das Präsens drang aus Matth. in den Luk. ein und befestigte sich als antimarcionitische LA. Schon Justin bezeugt sie, aber in seiner jüngeren Schrift, dem Dialog, und in kirchlichen Handschriften des Irenäus herrschte sie bereits. Im Abendland ist ἔγνω früher verschwunden als im Morgenland.

4. Die Zähigkeit des ἔγνω und sein richtiges Verständnis im Morgenland zeigt sich besonders in den Zitaten, wo man diesen historischen Aorist nur für die Erkenntnis des Vaters (seitens des Sohns) für passend hielt und beibehielt, aber für die Erkenntnis des Sohnes (seitens des Vaters) ein Präsens [entsprechend dem Matth., s. u.] in den Lukastext einschob (Adamantius: γινώσκει, Clem. Hom. [5mal] und Epiph., haer. 65, 6: οἶδεν).

5. Im Matth.-Text hat von Anfang an das Präsens ἐπιγινώσκει gestanden (ἐπέγνω kommt in der ganzen Überlieferung überhaupt nicht vor); es war auch von Anfang an im zweiten Glied wiederholt, während das ἔγνω im Luk. nicht wiederholt war. Diese formale Differenz zwischen den beiden Evangelien erklärt es, daß Mischungen entstanden, in denen bald das ἔγνω wiederholt (s. Euseb.), bald das ἐπιγινώσκει nicht wiederholt wurde (Iren.) und die Sätze bald durch καί, bald durch οὐδέ verbunden wurden.

6. Die LA οἶδεν findet sich nur in den klementinischen Homi-

1) So auch Blaß, Keim, Meyer, Schmiedel.

2) Weiß behauptet umgekehrt, ἔγνω sei aus Konformierung mit παρεδόθη entstanden. Aber warum ist nur im Lukastext und nicht auch bei Matth. konformiert worden? Die Verdrängung des ἔγνω durch γινώσκει erklärt sich aber auch daraus, daß das folgende: ᾧ ἂν ἀποκαλύψῃ ein vorhergehendes Präsens zu fordern schien.

lien und bei Epiphan.[1], bald je einmal, bald verdoppelt; sie ist also auf Syrien beschränkt geblieben und kommt nicht in Betracht. Sie ist wohl aus dem Einfluß des johanneischen Sprachgebrauchs zu erklären.

B.

Das Glied „den Vater erkennen“ hat bei Marcion [so nach Iren., Tertull. und Adamant.], den Markosiern, Justin, Tatian, Irenäus [aber nicht immer], den klementinischen Homilien, Eusebius, im Cod. U des Lukas (und im Veron.) vorangestanden, während „den Sohn erkennen“ im Text des Matth. (mit Ausnahme einer Minuskel, was nichts besagt), in den übrigen Zeugen des Lukas und bei Clemens Alex. voranstand. Geteilt sind Irenäus, Origenes, die späteren Alexandriner und Epiphanius. Die gebotene Lösung dieses Tatbestandes — da Marcion den Lukastext vor sich hatte[2] — ist, daß sicher im Luk. „den Vater erkennen“ voranstand, das Umgekehrte aber wahrscheinlich im Matth.-Text stattfand. Letzteres ist nur deshalb nicht ganz sicher, weil jede Benutzung des Matth.-Textes vor Irenäus und Clemens Alex. fehlt, das Zeugnis des Irenäus aber geteilt ist.

C.

In Bezug auf den Schlußsatz steht 1. fest, daß *ὁ υἱός* in ihm wiederholt war; denn die Auslassungen im Syr. hieros., bei Epiphanius (öfters) und Nicetas (bzw. der Ersatz durch *αὐτός*) besagen textkritisch nichts.

2. Die kurze Form *ἀποκαλύψῃ* (für *βούληται ἀποκαλύψαι*) ist früher bezeugt (Marcion, Markosier, Justin [dreimal], Irenäus [in der Regel], Clemens Alex., Origenes [oft] etc.) als die andere.

3. Die Form *οἷς ἄν* hat durch Justin, Irenäus (außer einer Stelle) und die klementinischen Homilien eine ausgezeichnete Bezeugung, aber Marcion und die Markosier bieten sie nicht.

4. Der Indikativ *ἀποκαλύπτει* (*ἀπεκάλυψεν*) im Syr. hieros., dem Vercell. (revelavit; so auch Tertull. de praescr. 21, aber das

1) Die eine Stelle bei Euseb ist ein unvollständiges Zitat, das nicht ins Gewicht fällt.

2) Ebendeshalb ist es nicht erlaubt, die Voranstellung dieses Gliedes durch den Einfluß der mündlichen Tradition oder eines apokryphen Evangeliums zu erklären.

besagt nicht viel) und einmal bei Epiph. ist zu schwach bezeugt, als daß man dieser LA folgen dürfte.

Ergebnis: Welche der drei Formen[1]: *ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ — οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ — ᾧ ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* die ursprüngliche ist, ob bei Matth. und Luk. die Worte ursprünglich verschieden gelautet haben und wie sie sich auf diese Evv. verteilt haben, kann nicht mehr entschieden werden. Um des Zeugnisses des Marcion willen ist es aber wahrscheinlich, daß bei Luk. *ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ* gestanden hat, zumal da auch die Markosier so bieten und auch sie (s. o.) den Lukastext befolgt haben[2].

D.

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung ist, daß bei Luk. der Spruch gelautet hat: *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός, καὶ οὐδεὶς ἔγνω τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ,* bei Matth. aber: *πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός, καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς* [oder: *τὸν πατέρα . . . ὁ υἱός . . . . τὸν υἱὸν . . . ὁ πατήρ*] *καὶ ᾧ* [*οἷς*] *ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* [oder: *ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ*].

Aber kann man sich hierbei beruhigen? Es ist das aus folgenden Gründen nicht möglich. (Zunächst sei der Lukastext betrachtet):

1. Den Satz, „den Sohn erkennen“ erwartet man in diesem Zusammenhang überhaupt nicht (wenn er auch nicht unerträglich ist); denn um Gotteserkenntnis handelt es sich in dem lobpreisenden Gebet am Anfang und am Schluß.

2. Der historische Aorist „*ἔγνω*“ paßt vortrefflich zu dem Erkennen des Vaters durch den Sohn, aber er paßt nicht

1) *οἷς ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι* ist lediglich durch die Klementinen bezeugt, fällt also fort.

2) Man könnte daran denken, daß die ursprüngliche Form: *ᾧ* (*οἷς*) *ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύπτειν ἀποκαλύπτει* gelautet hat und aus ihr die beiden kürzeren Formen hervorgegangen sind, aber beweisen läßt es sich nicht. — *Ἀποκαλύψῃ* und *βούληται ἀποκαλύψαι* läßt sich übrigens auch als Übersetzungsvariante verstehen, wenn man *βούληται ἀποκαλύψαι* lediglich futurisch faßt.

so gut zu dem Erkennen des Sohnes durch den Vater: das haben auch die denkenden Abschreiber eingesehen und sich auf verschiedene Weise zu helfen gesucht (s. o.).

3. Der Satz *καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ* paßt nur zu dem Satze *οὐδεὶς ἔγνω τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱός*, zu dem anderen, mit dem er bei Luk. oben verbunden erscheint, paßt er nicht (der Sohn ist doch Gottes Interpret und nicht sein eigener). Auch das haben die Abschreiber richtig eingesehen und sich deshalb durch Umstellung (oder auch durch Verwandlung des *υἱός* in *αὐτός*, welches sich dann auf den Vater bezieht) geholfen[1].

4. Im Cod. Vercell. des Luk. lesen wir noch heute (s. o.) den Spruch ohne den Satz „den Sohn erkennen[2]."

Der Schluß ist m. E. fast zwingend: im Luk. haben die Worte „*καὶ τίς ἐστιν ὁ υἱὸς εἰ μὴ ὁ πατήρ*" ursprünglich gefehlt[3].

Haben sie aber im Luk. gefehlt, so fehlten sie auch in Q[4]; darüber bedarf es keiner Worte. Dann aber ist die Frage eine relativ gleichgültige, ob schon Matth. für den Einschub verantwortlich zu machen ist oder ob er auch bei ihm ursprünglich noch gefehlt hat[5]. An diesem Punkte kann man nicht ganz ins Klare kommen. Jedenfalls ist der Einschub sehr alt; denn alle unsere Zeugen für Matth. und alle unsere Zeugen für Luk.

---

1) Aber die Umstellung schafft die neue Schwierigkeit, daß „den Sohn erkennen" vor „den Vater erkennen" tritt, was an sich und im Zusammenhang höchst auffallend ist.

2) Dieser Cod. bietet auch sonst sehr Wichtiges in seinen LLAA.

3) Für die Ursprünglichkeit der Worte beruft man sich auf den rhythmischen Aufbau des Spruchs, der sie fordre; allein auch ohne sie ist ein Rhythmus vorhanden, und ich sehe nicht ein, daß der durch die Hinzufügung geschaffene besser ist.

4) Das ist auch Wellhausens Meinung; er geht aber nicht genauer auf die Textgeschichte ein.

5) Inhaltlich stellt er sich natürlich bei Matth. ebenso als Einschub dar wie bei Luk.; denn stellt man ihn an den Anfang, so streitet er mit der natürlichen und gebotenen Reihenfolge (dem Sohne ist doch die Erkenntnis des Vaters überliefert, und die Erkenntnis des Sohnes darf nicht vor der des Vaters stehen); stellt man ihn an den Schluß, so stimmt der Nachsatz nicht mehr.

außer einem haben ihn. Die Annahme ist daher die nächstliegende, weil einfachste, daß ihn schon Matth. in den Text gebracht hat — derselbe Matth., der den historischen Aorist ins Präsens verwandelt und der c. 28, 18 geschrieben hat: „Mir ist alle Gewalt gegeben worden im Himmel und auf Erden“. Wohin er den Einschub gestellt hat, ist nicht ganz sicher; wohl aber ist es höchst wahrscheinlich, daß er ihn an die erste Stelle rückte; denn so bezeugen es die Handschriften, und bei dieser Annahme läßt sich die Textgeschichte am einfachsten begreifen. Erhielten von Anfang an die griechischen Christen die beiden Formen:

οὐδεὶς ἔγνω τίς ἐστιν ὁ πατὴρ εἰ μὴ ὁ υἱός, und:

οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱός,

überliefert, so erklären sich alle Mischformen der Überlieferung und ihr frühes Auftauchen auf die einfachste Weise[1]. Die Einschiebung „den Sohn niemand als der Vater“ in den Lukastext bezeichnet die erste Hauptstufe, die sofort eingetreten sein muß; die Verwandlung des Aorist *ἔγνω* in das Präsens bezeichnet die zweite[2].

Der Spruch lautete also in Q wie in Luk. (oder fast wie in Luk.): *Ἐξομολογοῦμαί σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν καὶ*

---

1) Man hat dann auch nicht nötig, auf den Einfluß einer besonderen mündlichen Überlieferung, die von der der Evv. abwich, oder auf ein apokryphes Evangelium zu rekurrieren. Möglich bleibt natürlich ein solcher Einfluß.

2) In den aus dem Zusammenhang gerissenen Zitaten ging die lukanische Form: *τίς ἐστιν ὁ πατήρ* (und *τίς ἐστιν ὁ υἱός*) fast überall unter. Darauf ist kein Gewicht zu legen. — Daß die ursprünglichen Lesarten in den griechischen Lukashandschriften ganz und in den lateinischen fast ganz untergegangen sind, ist leider nicht singulär. Man vgl. z. B. wie im Vaterunser der echte Lukastext verschwunden ist (s. Sitzungsber. d. Preuß. Akad. 1904, S. 195ff.) oder wie aus der ganzen Überlieferung des Morgenlands *ὠνείδισας* aus Mark. 15, 34 ausgetilgt ist (a. a. O. 1901, S. 261ff.). Der Lukastext ist noch viel stärker, als unsere Textkritiker anzunehmen geneigt sind, aus dem Matth. korrigiert worden. Auch unsere Stelle bezeugt dies. Merkwürdig ist, daß Joh. 1, 18 (*θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*) so gut wie gar nicht auf die Textgeschichte unseres Spruchs eingewirkt hat.

ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις· ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως ἐγένετο εὐδοκία ἔμπροσθέν σου. πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός, καὶ οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα [oder: *τίς ἐστιν ὁ πατήρ*] *εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.*

III.

Über die Situation, in welcher dieser Lobpreis gesprochen ist, enthielt die Quelle nichts; denn „*ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν*, besagt nichts. Auch daraus, daß in der Quelle der Lobpreis nach dem Gerichtsspruch über die galiläischen Städte folgte (oder bald folgte), läßt sich nichts schließen, da unsere Stelle zu jener konträr ist[1]. Wir haben es also mit einem isolierten Spruch zu tun, der aber aus einem bestimmten Zusammenhang herausgebrochen ist, wie das „*ταῦτα*“ am Anfang beweist. Bereits diese Beobachtung spricht dagegen, daß der Lobpreis „ein christliches Gedicht“ ist; wäre er als solches selbständig entworfen, so hätte man dieses rückwärtsblickende „*ταῦτα*“ vermieden.

Die erste Hälfte des ersten Spruchs gibt zu Bedenken keinen Anlaß: Jesus richtet an den Vater ein lautes Lobgebet — soll man etwa Matth. 6, 6 dagegen anrufen? —; er redet ihn mit „Vater“ (nicht „mein Vater“) an und als den Herrn des Himmels und der Erde — so groß ist die Gottestat, der der Preis gilt! —; der Dank bezieht sich, wie der Zusammenhang deutlich ergibt, auf die Lehre, d. h. die Gotteserkenntnis (nicht auf Wundertaten usw.); denn nur einer Lehre gegenüber gibt es *σοφοί* und *νήπιοι*[2]. Diese Unterscheidung und daß nur die *νήπιοι* die Empfänglichen sind[3], ist ganz im Sinne anderer

1) Lukas hat, sachlich sehr passend, den Lobpreis der Rückkehr der Jünger von ihrem Missionsversuch folgen lassen, aber daß dies auf Überlieferung beruht, ist deshalb ganz unwahrscheinlich, weil auch er unmittelbar vorher das Gericht über die Städte bringt.

2) Ob man auf das Fehlen des Artikels vor *σοφοί* und *νήπιοι* Gewicht legen soll, ist fraglich. Das Fehlen kann wie eine Einschränkung gedeutet werden (nicht alle Weise und nicht alle Einfältigen); es kann aber auch paraphrasiert werden: „vor solchen Leuten, die weise, bzw. einfältig sind“.

3) Der Sinn von *νήπιοι* („Peta'im“, wie Ps. 19, 8; 116, 6) ist ein anderer als bei Paulus. Bei diesem sind *νήπιοι* stets die noch kindlich-unreifen Christen.

Sprüche Jesu und also nicht singulär. Er preist aber den Vater nicht nur für die den νήπιοι geltende Offenbarung, sondern auch dafür, daß der Vater diese Erkenntnis den Weisen und Klugen verborgen hat. Das ist eine Herbheit, die schon dem Marcion unerträglich erschien, die aber auch in anderen Sprüchen hervortritt und ein Indizium des Ursprünglichen ist. Zu beachten sind ferner schon hier die Aoriste: nicht was Gott immer tut, sondern was er jetzt — durch den Erfolg der Wirksamkeit Jesu — getan hat, ist Gegenstand des Lobpreises. Es muß also ein uns nicht überlieferter offensichtlicher Erfolg dieser Art dem Lobpreis vorangegangen sein. Das ναί nimmt das ἐξομολογοῦμαι wieder auf, und der Satz ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου den Inhalt des vorangegangenen Satzes[1]. Die Größe und Herrlichkeit der Erfahrung zwang aufs natürlichste zur Wiederholung[2].

Die erste Hälfte des Spruchs beherrscht und determiniert die zweite. In der ersten dankt Jesus für das, was geschehen ist (Offenbarung der Gotteserkenntnis), in der zweiten bringt er deutlich zum Ausdruck, daß es durch ihn geschehen ist; denn eben der Erfolg seines Wirkens gab ihm den Anlaß zum Lob. Also schließt sich das Folgende notwendig an. Das πάντα ist durch das, was vorhergeht und was nachfolgt, sowie durch das παρεδόθη sicher bestimmt: es kann nicht „alle Dinge" bedeuten, sondern nur die ganze Lehre (die Lehre ist „Paradosis"), die ganze Gotteserkenntnis[3]. Sie ist ihm vom Vater „überlie-

---

1) Zu vgl. ist Matth. 18, 14: οὕτως (οὐκ) ἔστιν θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν. *Εὐδοκία* erinnert an das εὐδόκησα bei der Taufe.

2) Auch der Vokativ πάτερ ist durch ὁ πατήρ wiederholt, aber ist es eine bloße Wiederholung? Soll hier ὁ πατήρ nicht bedeuten: „der du der Vater bist"? — Das οὕτως kann sich nur rückwärts beziehen und leitet nicht etwa das Folgende ein.

3) Man hat keine Wahl als das πάντα entweder ganz schrankenlos zu fassen (das Weltregiment, die messianischen Machtbefugnisse) oder es auf die Erkenntnis (Lehre) zu beziehen (so Grotius, Hofmann, Holtzmann, Schmiedel, Joh. Weiß, Wellhausen u. a.). Aber nur letzteres ist möglich, da von der Erkenntnis Gottes sofort und ausschließlich die Rede ist und da die vorangehende ἀποκάλυψις durch den Gegensatz von σοφοί und νήπιοι, auf den sie sich bezieht, als Enthüllung einer Erkenntnis unzweideutig determiniert ist. Der Einwurf, daß παραδιδόναι nur von menschlicher Lehrüberlieferung gelten und das Wort daher

fert“, und zwar zuerst ihm, dem Sohne, — er hat nun den Vater kennen gelernt; vor ihm kannte ihn niemand —[1], sodann durch ihn an die Empfänglichen, von denen also jetzt ebenso wie vom Sohne gilt: *πάντα αὐτοῖς παρεδόθη*.

In dieser Gedankenreihe, gemessen an den sicheren Sprüchen Jesu, kann ein Doppeltes auffallen: erstlich die abstrakte Unterscheidung „der Vater — der Sohn“, sodann die Behauptung „niemand hat den Vater erkannt außer der Sohn“. Jene Unterscheidung findet sich (Wellhausen) auch bei Mark. 13, 32 (*οὐδὲ οἱ ἄγγελοι οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ*)[2], und zwar in einem Spruch, der Jesu die Kenntnis der Zukunft abspricht, also gewiß zur ältesten Überlieferung gehört. Was aber das „*οὐδείς*“ betrifft, so darf man es nicht pressen und nicht wie Marcion interpretieren, als richte es sich im Sinne einer Verwerfung gegen die alttestamentlichen Propheten. Es besagt nicht mehr als Luk. 10, 24: *πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν* oder als das Zeugnis über den

---

hier diesen Sinn nicht haben kann (Pfleiderer), ist willkürlich. In Matth. 28, 18 heißt es nicht „*παρεδόθη*“, sondern „*ἐδόθη*“ *μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*.

1) Das *καί* (*οὐδεὶς ἔγνω*) nach *παρεδόθη* (*ὑπὸ τοῦ πατρός*) ist nicht ganz deutlich; am nächsten liegt es, es explikativ bezw. konsekutiv zu verstehen: „in der Überlieferung der vollständigen Lehre liegt die Erkenntnis des Vaters beschlossen“, bzw. „diese Überlieferung hat die Erkenntnis des Vaters zur Folge“. Weiß nimmt umgekehrt an, daß der mit *καί* eingeleitete Satz in Wahrheit der Grund für das *πάντα μοι παρεδόθη* sei. So scheint man in der Tat erklären zu müssen, wenn man mit Weiß die Worte „niemand kennt den Sohn als nur der Vater“ und ihre Voranstellung für richtig hält; denn weder als Explikation noch als Folge des *πάντα μοι παρεδόθη* lassen sie sich begreifen. Freilich — daß sie den Grund angeben sollen, muß einfach eingetragen werden, da es durch nichts angedeutet ist. Die Worte fallen eben aus dem Zusammenhang völlig heraus. Legt man den richtigen Text zugrunde, so würde man zunächst folgende Formgebung erwarten: „Alles wurde mir überliefert vom Vater, und nur ich lernte ihn kennen und wem ich es offenbaren will“. Aber es ist sehr verständlich, daß statt des „Ich“ hier „der Sohn“ eintrat, da sich eben in der vollständigen und primären Erkenntnis dieses Ich als Sohn darstellt“.

2) Zu vgl. ist auch Luk. 22, 29: *κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου τὴν βασιλείαν, ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου*, dessen „Altertümlichkeit“ unverkennbar ist.

Täufer und die Kleinen im Reiche Gottes. Dagegen ist auf den Aorist ἔγνω Gewicht zu legen (im Unterschied vom Präsens). Nicht ein stets bestehendes Verhältnis des Sohnes zum Vater wird ausgesagt — geschweige ein zeitloses —, sondern es steht auch dieses ἔγνω unter dem ἐξομολογοῦμαι κτλ. des Anfangs: Jesus preist den Vater, daß er ihm alle Erkenntnis überliefert, daß er, der Sohn, als der Erste den Vater kennen gelernt, daß er diese Erkenntnis den νήπιοι geoffenbart hat und daß sie auch ferner nur durch ihn geoffenbart werden wird[1]. Es handelt sich durchweg um einen geschichtlich gewordenen Tatbestand.

Gehört der Spruch der ältesten und besten Überlieferung an, so kann er von Jesus nur in der späteren Zeit seiner Wirksamkeit gesprochen worden sein, und eine weitere Voraussetzung ist, daß Jesus sich in dieser auch sonst „den Sohn" genannt hat. Das muß von denen bestritten werden, die keine anderen Selbstbezeichnungen Jesu zulassen zu dürfen meinen als die des Lehrers, des Propheten und — am Schluß — des zukünftigen Messias. Allein der Übergang von den Bezeichnungen des Lehrers und Propheten zu der des zukünftigen Messias verlangt wie im Selbstbewußtsein Jesu so in der Aussprache ein Mittelglied, und es ist schwer einzusehen, warum die Überlieferung im Unrecht sein soll, wenn sie hier die Bezeichnung „der Sohn" bietet. Wenn diese schlechterdings nichts anderes bedeuten könnte als: „Ich bin der gegenwärtige Messias", so wäre sie nicht begreiflich; aber die konkrete Situation, in der Jesus sich befand, beschränkt den Spielraum der Aussage wie für Jesus selbst so für seine Hörer. Jetzt ist er der Erwählte, der Geliebte, also der Sohn, und darum wird er einst d. h. bald in des Himmels Wolken kommen und das Amt des Messias erhalten; denn der Messias ist etwas Aktives. Wenn keine haltbaren Beobachtungen der Überlieferung entgegengestellt werden können, daß Jesus sich gegen Ende seiner Wirksamkeit „den Menschensohn" genannt hat (im Sinne Daniels), so können m. E. noch weniger durchschlagende Bedenken gegen die Selbstbezeichnung „der Sohn" geltend gemacht werden, weil es schlechthin unerfindlich ist, wie er zur Überzeugung, der zukünftige Messias zu sein, hat

1) Man beachte, wie die beiden Hälften des Spruchs durch ἀπεκάλυψας und ἀποκαλύψῃ korrespondieren.

kommen können, ohne sich zuvor als in einem einzigartigen Verhältnis zu Gott stehend zu wissen. Was Jesus aber hier von sich als dem Sohn sagt, das geht nur in der prägnanten Form, nicht aber im Gedanken selbst über andere Aussagen hinaus[1].

Die ursprüngliche Fassung des Spruchs (in Q) läßt sich mit guten Gründen verteidigen; aber die kanonische Fassung in beiden ist „johanneisch“ und unhaltbar. Durch die Einschiebung und die Voranstellung des Satzes, daß den Sohn niemand erkennt als der Vater, und durch die Verwandlung des Aorists in das Präsens ist alles geändert[2] — so sehr geändert, daß selbst der Sinn des *ταῦτα* und des *πάντα* in dem Satze „*πάντα μοι παρεδόθη*“ ins Schwanken zu geraten droht[3]. Eine formelle Gleichheit von Vater und Sohn, die nur durch die Namen getrennt sind, und ein Verhältnis von Vater und Sohn, das nie begonnen hat, sondern ruhend immer dasselbe ist, kommt nun zum Ausdruck. Zwar braucht man nicht notwendig so zu exege-

1) Für das hohe Alter resp. die Ursprünglichkeit des Spruchs möchte ich mit aller Reserve schließlich noch ein geschichtliches Zeugnis anrufen. Ich teile die Zuversicht nicht, mit der jüngst zahllose Gedanken und Worte des Paulus auf Herrnworte zurückgeführt worden sind; aber wenn ich I Kor. 1, 19. 21 lese (*γέγραπται γάρ· ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν, καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω . . . ἐπεὶ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ σοφίας τὸν θεόν, εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σῶσαι τοὺς πιστεύοντας*), so fällt immer wieder die Übereinstimmung mit unserem Spruche im Gedanken und z. T. im Wortlaut auf, der freilich ins Paulinische übersetzt ist. Indessen der Eindruck kann täuschen, und zu einem Beweise reicht es lange nicht. Pfleiderer, Das Urchristentum I² S. 435f., meint, daß die Abhängigkeit von Paulus sehr wahrscheinlich ist. Aber *νήπιοι* ist nicht paulinisch (s. o.), und „der spezifisch paulinische Gedanke, daß die wahre Christus- und Gotteserkenntnis dem natürlichen Menschen verborgen sei und nur durch den Geist Gottes dem menschlichen Sinn geoffenbart werde“, wird von Pfleiderer in unseren Text, der es mit einem ganz anderen Gegensatz zu tun hat, einfach eingetragen.

2) Man beachte auch, daß durch die Einschiebung die rhythmische Form des Spruchs verstärkt ist. Das ist für die Frage, ob und in welchem Maße die Rhythmen in den Sprüchen Jesu ursprünglich sind, nicht gleichgültig.

3) Ganz konsequent hat man nun auch *παρεδόθη* in *παραδέδοται* zu verwandeln gesucht (bei Justin und Hippolyt, s. o.), doch ist diese Korrektur nicht mehr in die Manuskripte gedrungen.

sieren[1], aber viel kann man davon nicht abdingen[2]. Hat Matth. schon so geschrieben, so kam an einem der wichtigsten Punkte — auch wenn man die Stelle zurückhaltender interpretiert — seine eigene Christologie der johanneischen sehr nahe, und es kann dann nur an seiner relativ treuen Wiedergabe seiner Quellen liegen, daß das in seinem Evangelium nicht häufiger hervortritt.

IV.

Den zweiten Spruch, den Matth. unmittelbar an den ersten anschließt, besitzen wir nur im Evangelium des Matth. In den

1) Man kann das Präsens ἐπιγινώσκει bei Matth. auch so interpretieren, daß es durch das voranstehende παρεδόθη determiniert ist und daher nicht zeitlos, sondern als Folge eines geschichtlichen Aktes zu verstehen ist.

2) Zahn (Matth. S. 441) erklärt: „Der Sohn ist also nicht nur der Offenbarungsmittler, welcher den Empfänglichen die Erkenntnis Gottes mitteilt, sondern er ist selbst ein dem Menschen zunächst verschlossenes Geheimnis, das der Enthüllung bedarf. Der Sohn gehört mit zu den Gegenständen (ταῦτα), auf deren Erkenntnis es jetzt ankommt. Die Erkenntnis des Sohnes als des einzigen Sohnes Gottes im vollen Sinn des Wortes gehört mit der Erkenntnis Gottes als des Vaters Jesu und des Vaters derer, die es durch ihre Zugehörigkeit zu Jesu werden, untrennbar zusammen. Es ist aber bezeichnend, daß die Erkenntnis des Sohnes an erster Stelle genannt ist. Das ist das Neue, die gegenwärtige Offenbarung von allem früheren Unterscheidende, daß ein Mensch da ist, welchen zu erkennen der Weg ist, um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen. Ebendadurch ist die jetzt zu gewinnende Gotteserkenntnis eine neue. Wir Modernen würden sagen: mit der Person Jesu ist eine neue Religion, das Christentum, vorhanden. Während von der Erkenntnis des Vaters ausdrücklich gesagt wird, daß nur der Sohn sie mitteile, fehlt eine entsprechende Angabe in bezug auf die Erkenntnis des Sohnes. Es liegt aber auf der Hand, daß die Mitteilung auch dieser Erkenntnis nur von demjenigen ausgehen kann, von dem es heißt, daß er der einzige Inhaber derselben sei, von dem Vater. Der Vater offenbart den Sohn, wie der Sohn den Vater [!]. Da aber diese beiden Erkenntnisse nur zwei Seiten desselben, jetzt zur Offenbarung gelangenden Geheimnisses sind, so folgt, daß der Vater und der Sohn in Gemeinschaft miteinander sowohl Subjekt als Objekt der Offenbarung sind" [von mir gesperrt]. Das genügt wohl, um über die Historizität des von Matth. überlieferten Spruchs ins Klare zu kommen. Merkwürdig, daß auch die Voranstellung des Satzes „den Sohn erkennen" von Zahn sachlich gerechtfertigt wird, während sie doch aus der Zwangslage stammt, daß man den Satz „und wem es der Sohn offenbart" von dem Satz „den Vater erkennen" nicht trennen durfte.

Übersetzungen und Zitaten finden sich kaum Abweichungen: 1. fehlte bei Tatian in v. 28 *πάντες*; 2. war bei ihm nach *καὶ πεφορτισμένοι* wahrscheinlich eingeschaltet „et qui habetis graves afflictiones“ (bzw. „onera gravia“)[1]; 3. in v. 29 bietet Ephraem: *ὅτι ἥσυχός εἰμι, πραΰς καὶ ἐπιεικὴς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ*. Nur das Fehlen des *πάντες* ist erwägenswert; es findet sich aber in Syr. cur. und Syr. sin. *Ἀπ᾽ ἐμοῦ* in v. 29 fehlt, soviel ich sehe, in den Zitaten und Übersetzungen nirgends; es ist daher nicht gestattet, es allein auf die Autorität von א (pr. m.) zu streichen.

Der Spruch — das Aramäische als Original ist unverkennbar — ist rhythmisch noch besser durchgebildet als der erste und von den Begriffen *φορτίον* und *ἀνάπαυσις* beherrscht:

Δεῦτε πρός με (πάντες) οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι,
κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς·
Ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ᾽ ὑμᾶς
καὶ μάθετε ἀπ᾽ ἐμοῦ, ὅτι πραΰς εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ,
καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν·
Ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστός,
καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν (ἐστιν).

Gerichtet ist er nicht an den Jüngerkreis, sondern an Außenstehende; aber nicht an die *νήπιοι* ist gedacht (noch weniger an Sünder), sondern an solche, die unter dem schweren Joch der Satzungen sich abmühen[2]. Also ist Matth. 23, 4 zu vergleichen. Formell ist die Fassung der des ersten Spruchs ähnlich. Wie dort zuerst für die Offenbarung als solche gedankt und dann diese Offenbarung als durch den Sohn geschehend bezeichnet wird, so wird hier zuerst die allgemeine Ankündigung der Ruhe gegeben

1) Die Abweichungen in der Pistis Sophia und bei Agathangelus kommen nicht in Betracht, da sie bloße Paraphrasen sind. Bei Pseudocyprian adv. Jud. 7 lautet der Spruch: „Venite ad me omnes qui sub onera laboratis, et ego vos reficiam . . . . . . est enim iugum meum placidum et onus [die afrikanische Übersetzung lautete „sarcina“, s. Tertullian und Cyprian] levissimum“.

2) Vielleicht ist diese Erklärung zu bestimmt: *οἱ κοπιῶντες* sind allgemein „die sich Abmühenden“; aber aus der Kombination von *πεφορτισμένοι* und *μάθετε ἀπ᾽ ἐμοῦ* läßt sich mit Wahrscheinlichkeit folgern, daß Jesus solche im Auge hat, die unter den Lasten pharisäischer Lehrer und pharisäischer Gesetzesbeobachtung stehen.

und sodann gesagt, daß sie durch die Aufnahme seines Jochs zustande kommt. Die *ἀνάπαυσις* erinnert an die Makarismen und an den Schluß des im Hebräer-Ev. überlieferten Spruchs: (*βασιλεύσας*) *ἐπαναπαύσεται*[1]; der zweiten Hälfte liegt Jerem. 6, 16 zugrunde[2]. Die Formgebung erinnert an den Spruch bei Mark. 6, 31: *δεῦτε ... ἀναπαύσεσθε*, und die Situation an den dort gleich folgenden Spruch (v. 34): *εἶδεν πολὺν ὄχλον, καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ᾽ αὐτούς, ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα.* Auch seine, Jesu, Gebote — um diese handelt es sich — sind ein Joch[3] wie alle Lehr- und Lebensgebote, aber gegenüber den Lasten, welche die Schriftgelehrten auferlegen, sind sie ein süßes[4] Joch und eine leichte[5] Last. Das „*καί*" vor „*μάθετε*" kann konsekutiv und das *ὅτι* darf nicht begründend verstanden werden: „so werdet ihr von mir lernen[6], daß ich sanftmütig und demütig[7] bin". Durch diesen Satz gibt Jesus seiner Person eine Bedeutung wie für die Art seiner Gebote so auch indirekt für ihre Aneignung, und insofern besteht eine starke sachliche Verwandtschaft mit dem ersten Spruch.

Eben diese sachliche und innere Verwandtschaft wird Matth. bestimmt haben, den Spruch jenem folgen zu lassen, aber ursprünglich haben sie schwerlich zusammengehört; denn die Situation

---

1) S. Sitzungsber. 1904, S. 175ff.; *ζητεῖν ἀνάπαυσιν* Matth. 12, 43.

2) Der ganze Spruch ist voll alttestamentlicher Reminiszenzen, vgl. vor allem Jes. 55, 1 (auch 14, 3; 28, 12); Jerem. 31, 25; Jes. 42, 2. Zu beachten ist, daß Jerem. 6, 16 in selbständiger Übersetzung wiedergegeben ist; denn in der LXX findet sich *ἀνάπαυσις* nicht; es steht dort *ἁγνισμός*. Das ist für den Ursprung des Spruchs wichtig.

3) Didache 6 heißt die Lehre (die Gebote) Jesu „*ὁ ζυγὸς τοῦ κυρίου*". Vgl. auch Act. 15, 10: *νῦν οὖν τί πειράζετε τὸν θεόν, ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι.* „Joch" für Gebote ist bei den Rabbinen technisch.

4) *Χρηστός* findet sich in den Evangelien nur noch Luk. 5, 39; 6, 35; an der letzteren Stelle wird es von Gott gebraucht und ebenso Röm. 2, 4 und I Petr. 2, 3 (nach einer Psalmstelle). *Χρηστότης* wird ebenfalls gern von Gott ausgesagt. Sowohl die Lateiner als Syr.sin. übersetzen an unserer Stelle *χρηστός* durch „suavis".

5) *Ἐλαφρός* findet sich im N.T. nur noch II Kor. 4, 17.

6) *Μανθάνειν ἀπό τινος* auch Mark. 13, 28 (Matth. 24, 32); Gal. 3,2; Koloss. 1, 7; Hebr. 5, 8.

7) *ταπεινός*: nur hier bei Matth.

ist in beiden Sprüchen eine verschiedene[1]: es handelt sich in dem ersten Spruch um die Gotteserkenntnis und ihre Offenbarung, in dem zweiten um die Gebote für das Leben; außerdem ist der erste Spruch ein Lobgebet, der zweite ein Missionsruf[2]. Dann aber ist es nicht gewiß, daß der Spruch aus der Quelle Q stammt, da er bei Luk. fehlt. Will man sich für die Zugehörigkeit zu ihr auf die innere Verwandtschaft berufen, so darf man nicht vergessen, daß der erste Spruch in Q singulär ist und nicht einen Typus in dieser Quelle darstellt. Für die Zugehörigkeit zu Q könnte man sich darauf berufen, daß der Anfang des ersten Spruchs nach Sirach 51, 1 gebildet zu sein scheint (*ἐξομολογήσομαί σοι, κύριε βασιλεῦ*) und daß auch der zweite Spruch in Sirach 51 Parallelen hat (v. 23: *ἐγγίσατε πρός με*, v. 26: *τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν*, v. 27: *καὶ εὗρον ἐμαυτῷ πολλὴν ἀνάπαυσιν*). Allein diese Parallelen sind zu allgemein, um ins Gewicht zu fallen. Also muß die Frage offen bleiben, aus welcher Quelle Matth. den Spruch geschöpft hat.[1]

Muß dieser Spruch aus sekundärer Überlieferung stammen? Ich sehe keine durchschlagenden Gründe dafür. Sie können nicht in der Form liegen; denn es ist Willkür zu behaupten, die älteste Tradition habe Jesus nicht so sprechen lassen können bzw. Jesus habe so nicht gesprochen. Sie liegen auch nicht in dem allgemeinen Inhalte; denn daß Jesus die, welche sich mit den pharisäischen Satzungen abplagten, für Beladene gehalten und daß er solchen (man darf „Seelen" nicht pressen) Ruhe verheißen hat, kann nicht bezweifelt werden[3]. Sie liegen aber schließlich auch nicht in dem speziellen Inhalte, daß man nach Aufnahme seines Jochs von ihm lernen wird, daß er sanftmütig und demütig ist; denn diese Selbstbezeichnung ist zwar einzigartig, aber an Selbstbezeichnungen fehlt es in der guten Überlieferung auch

1) Viel wahrscheinlicher ist, daß die Fortsetzung des Spruchs bei Luk. (10, 23. 24) die ursprüngliche ist — Matth. hat diesen Spruch cap. 13, 16. 17 —, aber beweisen läßt sich auch das nicht.

2) *Δεῦτε* kommt öfters bei Matth. vor, ist ihm aber im N.T. nicht eigentümlich.

3) Worin die Ruhe besteht, brauchte nicht gesagt zu werden, und die Frage, ob im Diesseits oder im zukünftigen Reich, ist hier nicht angebracht. — Wenn es gewiß ist, daß er sich an die Kranken gewendet hat, so sind damit auch diese *κοπιῶντες* gedeckt.

sonst nicht. Sie ist wahrscheinlich messianisch[1] und findet dazu in II Kor. 10, 1 eine merkwürdige Bestätigung. Paulus schreibt dort: *Παρακαλῶ ὑμᾶς διὰ τῆς πραΰτητος καὶ ἐπιεικείας τοῦ Χριστοῦ.* Es war also den Korinthern durch die Verkündigung des Apostels die *πραΰτης καὶ ἐπιείκεια* Christi nicht nur etwas Bekanntes und Geläufiges, sondern auch etwas Formelhaftes. Die Annahme liegt nicht fern, daß Paulus unseren Spruch gekannt hat, wenn die *πραΰτης καὶ ἐπιείκεια Χριστοῦ* geradezu ein terminus technicus war. Die umgekehrte Annahme, daß II Kor. 10 eine Quelle des Spruchs ist, wäre abenteuerlich. Indessen zum Beweise einer Abhängigkeit reicht auch hier der Tatbestand nicht aus.

Der erste der beiden Sprüche, der aus Q stammt, gehört der besten Quelle an, die wir über Jesus besitzen, und durchschlagende Bedenken sind gegen seinen Inhalt nicht geltend zu machen, sobald nur seine ursprüngliche Form wiederhergestellt wird. Der zweite Spruch kann aus Q, aber er kann auch aus einer anderen Quelle stammen; er ist höchst wahrscheinlich nicht die Forsetzung des ersten Spruchs. Daß er einer sekundären Überlieferung angehört, läßt sich nicht beweisen.

Die Wörtlichkeit der Überlieferung ist natürlich in keinem Falle garantiert; aber für die Anerkennung der relativen Echtheit der Sprüche ist es entscheidend, daß im ersten alles auf die Gotteserkenntnis und ihre Offenbarung, im zweiten alles auf das

---

1) Zugrunde liegen wohl Jes. 42, 2 und verwandte Stellen. — Sehr zu beachten ist, daß jeder Hinweis auf Kreuz und Tod hier fehlt. In einem christlichen Gedicht der Folgezeit würde er schwerlich gefehlt haben. Jesus sagt, daß man von ihm Sanftmut und Demut ablernen soll und daß die Sanftmütigen und Demütigen Ruhe finden werden — nichts anderes. Der Spruch, daß man sein Kreuz auf sich nehmen und ihm nachfolgen soll, ist jedenfalls jünger als unser Spruch. Auch ist der scheinbare Widerspruch zu den Geboten, in denen das Gesetz verschärft wird, und zu den Sprüchen, in denen es heißt, man müsse durch viel Trübsal in das Reich Gottes eingehen, eher ein Zeichen der Echtheit als der Unechtheit. Ich kenne keine Beweise dafür, daß die Urgemeinde das Joch Jesu als wohltuend und seine Last als leicht empfunden hätte — ausgenommen I Joh. 5, 3 (*αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν*), welche Stelle vielleicht auf unseren Spruch zurückblickt. Die Auflösung des Widerspruchs liegt bei Jesus darin, daß durch sein Vorbild, an welchem man lernen soll, die Gebote leicht werden.

Joch Jesu im Sinne von Geboten gestellt ist; daß ferner im ersten Spruch als die Vorbedingung der Gotteserkenntnis die Einfalt, im zweiten Spruch als die Vorbedingung der „ἀνάπαυσις“ die Sanftmut und Demut bezeichnet wird; daß weiter in beiden Sprüchen die (pharisäischen) „Fertigen“ den Gegensatz bilden und der jüdische Horizont streng eingehalten ist, und daß sich endlich im ersten Spruch Jesus als Vermittler der Gotteserkenntnis, im zweiten als Lehrer und Vorbild quietistischer Tugenden darstellt und Leiden und Kreuz nicht einmal gestreift werden[1]. Versteht man unter „Evangelium“, was Paulus und Markus darunter verstanden haben, so sind unsere Sprüche nicht „evangelisch“ und haben überhaupt mit dem Spezifischen des Paulinismus nichts gemeinsam. Man hat nur die Wahl, sie einem nachschaffenden Propheten der jüdisch-christlichen Urgemeinde, der — auffallend genug — den Kreuzestod Jesu unberücksichtigt ließ, zuzuschreiben oder Jesu selbst. Bei dieser Wahl scheint mir die Entscheidung nicht zweifelhaft.

Exkurs II.

Über die Himmelsstimme bei der Taufe (Luk. 3, 22).

Schon für Matth. und Luk. bildete die Taufe Jesu durch Johannes eine gewisse Verlegenheit (s. J. Bornemann, Die Taufe Christi durch Johannes, Leipzig 1896), und der vierte Evangelist hat sie durch die Art seiner Darstellung nahezu beseitigt. Auch in der Folgezeit zeigt sich die fortwirkende Unbequemlichkeit der Überlieferung darin, daß man 1. in das alte römische Symbol die Taufe nicht aufgenommen und sich 2. überhaupt seltener auf sie bezogen hat als man nach der Bedeutung des Vorgangs erwarten sollte. In dieser Beziehung ist z. B. das Verhalten der Afrikaner lehrreich: man kann trotz der Fülle der neutestamentlichen Zitate weder bei Tertullian noch bei Cyprian und den älteren Afrikanern den Wortlaut der Himmelsstimme

1) Eben durch dieses negative Element erweisen sich unsere Sprüche als zu Q gehörig bzw. ihm nahestehend, denn in Q fehlt es auch.

bei der Taufe feststellen, weil sie von ihnen nie (auch von Novatian nicht) zitiert wird[1].

Am unbequemsten aber mußte die Überlieferung sein, welche die Himmelsstimme (nach Ps. 2) so wiedergab: *υἱός μου εἶ σύ· σήμερον γεγέννηκά σε* — denn sie schloß, wenn man sich nicht mit Sophismen helfen wollte, die wunderbare Zeugung aus.

Diese Fassung der Himmelsstimme findet sich in den Mss. des Matth. nie; aber im Luk. ist sie durch D und die alten Lateiner Vercell., Veron., Colbert. Paris., Corbej. (ff[2]), Rhedig. Vratisl. bezeugt[2]. Zu diesen Zeugen treten im Abendland Justin (zweimal), Acta Petri et Pauli 29, Lactant., Iuvenc., Hilarius (fünfmal), der Übersetzer des Orig. (Hom. in Ezech. 17, 3)[3], der Verf. der pseudoaugust. Quaest. Vet. et Nov. Test., Tychon., Faustus bei Augustin, Augustin[4]. Nach dem Anfang des 5. Jahrh. verschwindet die LA fast ganz; die Vulgata hat sie ausgelöscht.

Im Morgenland ist sie, abgesehen von Justin, der auch hierher zu rechnen ist, nicht durch Tatian[5] und Irenäus, aber durch Clemens Alex.[6], die Didascalia apost. (daher auch die App. Const.) und Methodius bezeugt.

---

1) Auch von den apostolischen Vätern und den klementinischen Homilien nicht.

2) Nach Epiphan. standen in dem ebionitischen Evangelium beide Fassungen.

3) Ob auch Origenes selbst? Auf Comm. in Joh. p. 37 (ed. Preuschen) darf man sich nicht mit Sicherheit berufen. Auch Hom. 27 in Luc. spricht dagegen.

4) Augustin schreibt (de consensu evv. II, 14, 31): „illud vero quod nonnulli codices habent secundum Lucam, hoc illa voce sonuisse, quod in psalmo scriptum est: „Filius meus es tu; ego hodie genui te", quanquam in antiquioribus codicibus Graecis non inveniri perhibeatur [die griechischen Codd. sind für Augustin an sich die antiquiores], tamen si aliquibus fide dignis exemplaribus confirmari possit, quid aliud quam utrumque intellegendum est quolibet verborum ordine de caelo sonuisse?"

5) Das beweist freilich nichts, da Tatian eine Evv.-Harmonie ist; aber auch in Syr.$^{\text{sin.}}$ steht im Luk. die Fassung nach Ps. 2 nicht, auch nicht in der Peschittho.

6) Er bietet Paed. I, 6, 25 merkwürdigerweise beide Sprüche hintereinander ganz wie das Ebioniten-Evangelium nach Epiphanius. — Daß der Brief an Diognet die LA in seinem 11. Cap. bezeugt, ist unsicher; unsicher ist auch Celsus bei Orig. I, 41.

Nach dem heutigen Stand der Textkritik darf man hiernach mit Sicherheit urteilen: in den ältesten Exemplaren des Luk.-Ev.s, die im Abendland gelesen wurden, hat die Stimme übereinstimmend in der Fassung von Ps. 2 gestanden, im Morgenland aber stand diese LA nur in wenigen Exemplaren.

Fragt man nun weiter, was Luk. selbst geschrieben hat, so kann nach unseren jetzt gewonnenen Erkenntnissen auch diese Entscheidung nicht zweifelhaft sein: die Konformierung der Texte des (Mark. und) Luk. mit dem Text des Matth. hat — das wissen wir — nicht nur sehr früh begonnen, sondern sie ist auch in der Zeit, die vor unseren Handschriften, ja vor den Kirchenväter-Zitaten, liegt, am stärksten gewesen; die Vorlagen der ältesten abendländischen Handschriften sind aber von ihr nicht so stark betroffen worden wie die morgenländischen. Also ist bei Luk. die Himmelsstimme in der Fassung des 2. Psalms einzusetzen[1].

Hat aber Luk. so geschrieben, so kann man unmöglich annehmen, daß er die ihm bei Markus vorliegende Überlieferung (*σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα*) selbständig und willkürlich geändert hat; denn bequem konnte ihm nach dem, was er Cap. 1 und 2 erzählt hatte, die Fassung nach Ps. 2 nicht sein. Er hat sie also aufgenommen und an die Stelle des Markusberichtes gesetzt, weil sie von einer Überlieferung geboten wurde, die er für glaubwürdiger oder mindestens für ebenso glaubwürdig wie die bei Mark. vorliegende gehalten hat.

Da Luk. aber unmittelbar vorher und unmittelbar nachher der Quelle Q folgt und es deshalb a priori sehr wahrscheinlich ist, daß ein Bericht über die Taufe Jesu in Q gestanden hat, so ist es nicht minder wahrscheinlich, daß die Fassung der Himmelsstimme bei Luk. (nach Ps. 2) aus Q stammt und Luk. diese

1) Der Rekurs auf ein apokryphes Evangelium oder auf das Eindringen einer abweichenden mündlichen Übersetzung empfiehlt sich hier nicht, da man bei der Lösung solcher kritischer Probleme mit den bekannten Größen so lange auszukommen suchen muß, als es irgend geht. Hier aber reichen sie in der Tat vollständig aus. Die Annahme eines nachträglichen Eindringens der LA in den Lukastext ist aus sachlichen Erwägungen unwahrscheinlich und hat — nach der Entstehung des Vierevangelienkanons — keine Analogie für sich.

Fassung für die des Mark. eingesetzt hat, weil er sie für zuverlässiger hielt[1].

Hieraus ergiebt sich 1. daß Luk. die Quelle Q höher bez. mindestens so hoch geschätzt hat wie den Mark., 2. daß die Taufgeschichte samt einer Himmelsstimme nicht eine Erfindung des Mark. ist, sondern auf eine Legende zurückgeht, die hinter ihm und Q liegt, 3. daß diese Legende ihre ursprünglichere Form in Q hatte; denn die Himmelsstimme in der Fassung des Mark. (der Matth. folgt) stellt sich als eine Abschwächung gegenüber der Fassung in Q (Luk.) dar[2].

---

1) Möglich ist, daß auch die Erzählung von der Lichterscheinung bei der Taufe, deren ältester Zeuge Tatian ist, ursprünglich im Luk. und somit auch in Q gestanden hat; aber der Beweis läßt sich hier nicht so sicher führen wie bei der Himmelsstimme, da Mark. und Matth. nichts Entsprechendes bieten und die Erzählung in D fehlt.

2) Das *σήμερον* ist entscheidend, mag auch der Bericht des Mark. es implicite enthalten. Demgegenüber scheint es mir kaum in Betracht zu kommen, daß in Q (wie in der Urgeschichte bei Matth. und Luk.; aber hier realistisch, in Q bildlich) der Sohn als „gezeugter" prädiziert ist, während Mark. diesen Begriff überhaupt nicht bietet. Ein altes Zeugnis hat vielleicht die Fassung der Himmelsstimme nach Ps. 2 (d. h. also der Text von Q) an Hebr. 1, 5f.; denn diese Stelle bezieht sich vielleicht auf den Vorgang bei der Taufe; doch ist die Beziehung nicht sicher.

Berichtigung: S. 108 Z. 18 und S. 111 Sp. 3 unten füge zu *πονηρός* die Zahl 28.

Stellenregister für die Rekonstruktion.

Druck von August Pries in Leipzig.

BEITRÄGE

ZUR

EINLEITUNG IN DAS NEUE TESTAMENT

VON

ADOLF HARNACK

IV

NEUE UNTERSUCHUNGEN ZUR APOSTELGESCHICHTE UND ZUR ABFASSUNGSZEIT DER SYNOPTISCHEN EVANGELIEN



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1911

Druck von August Pries in Leipzig.

Inhaltsverzeichnis.



I. Die Identität des Verfassers der Wirstücke der Apostelgeschichte mit dem Verfasser des ganzen Werks.

Eines der stärksten Argumente für diese Identität ist das sprachliche und stilistische. In meinen beiden früheren Untersuchungen („Lukas der Arzt", 1906, und „Die Apostelgeschichte", 1908) habe ich dieses Argument ausführlich dargegelegt und hoffte unwidersprechlich gezeigt zu haben, daß die Annahme einer Verschiedenheit der Verfasser nicht möglich ist: es handelt sich nicht nur um eine frappante Übereinstimmung im Gebrauch der Worte, sondern um eine ebenso frappante Übereinstimmung in syntaktischer und stilistischer Hinsicht und vor allem um die Identität der Interessen bei der Erzählung, die sich bis aufs Kleinste erstreckt, d. h. bis in die schriftstellerische Behandlung der Personen, Länder, Städte, Völker, Häuser, Zeitbestimmungen usw., und die sich auch in den gleichen Nachlässigkeiten und kleinen Unstimmigkeiten zeigt. Allein ein Teil der Kritiker hält den Beweis noch immer für ungenügend. So erklärt Paul Wilhelm Schmidt[1]: „Sprachliche Einheitlichkeit und Einerleiheit ist zweierlei; auch zwischen dem Kindheitsevangelium des Lukas, speziell dem Magnifikat und dem Benediktus einerseits und dem übrigen Luk.-Ev. andererseits besteht, wie gerade von Harnack neuerdings nachgewiesen wurde, eine solche weitgehende Harmonie". Allein eben Einerleiheit, nicht nur Einheitlichkeit wird durch die sprachlichen und stilistischen Beobachtungen aufgewiesen, und die Kindheitsgeschichte samt den beiden Gesängen ist keine Urkunde, die Lukas in sein Werk wie den angeblichen Reisebericht einverleibt hat, sondern die freie Bearbeitung mündlicher Tradition oder die freie Übersetzung eines aramäischen Berichts. In welchem Maße eine

1) „Festschrift zur Feier des 450jähr. Bestehens der Univ. Basel" („De Wette-Overbecks Werk zur Apostelgesch. und dessen jüngste Bestreitung") 1910, S. 44.

rezipierte Quelle sich im Luk.-Ev. von der eigenen Arbeit des Lukas abhebt, kann man an der Quelle Q studieren. Von den 261 Worten, die im N.T. dem Luk.-Ev. eigentümlich sind, finden sich höchstens 3 auch in den aus Q stammenden Partien seines Werks![1] Damit vergleiche man den Wortbestand in den Wirstücken in ihrem Verhältnis zum Ganzen der Apostelgeschichte! Diese eine Beobachtung mußte die Kritiker überzeugen, daß die Wirstücke keine Quelle sein können. Allein man kann viel leichter einer fragwürdigen Hypothese Glauben verschaffen als einem strengen Beweis Anerkennung. So ist es immer gewesen, und so wird es bleiben! Auch auf Clemen hat der sprachliche und stilistische Beweis keinen Eindruck gemacht. Er schreibt[2], der Tatbestand erkläre sich „partly from the fact that these details are historical, and therefore could be mentioned by various writers, partly from the terminology common to the whole book of Acts". Bei dieser Auskunft kann sich nur beruhigen, wer die wirkliche Natur der Übereinstimmungen nicht im einzelnen studiert hat, sondern sich mit einer apriorischen Beschwichtigung begnügt[3].

Da auf das in Frage stehende Argument soviel ankommt, so habe ich mich entschlossen, das ganze Material nunmehr vorzulegen. In meiner Abhandlung „Lukas der Arzt" (S. 28—46) habe ich in den Stücken c. 16, 10—17 und 28, 1—16 Vers für Vers die sprachlichen Übereinstimmungen aufgewiesen und sodann summarisch (S. 48—58) den Wortbestand der Wirstücke im Vergleich mit dem Ganzen der Apostelgeschichte zur Darstellung gebracht. Nunmehr werde ich im folgenden den Text der Wirstücke vollständig zum Abdruck bringen und dabei durch den Druck die Worte (bzw. die Konstruktionen) hervorheben, die sich mit solchen

---

1) S. meine „Sprüche u. Reden Jesu" (1907), Vorrede.

2) „Professor Harnack on Acts" (Hibbert Journal, VIII, 4, 1910, Juli) p. 787.

3) Um so erfreulicher ist es mir, daß der beste Kenner des NTlichen Griechisch, Moulton, für die Einheit der Verfasser eintritt. Er schreibt (A grammar of New Testament[3], 1908, p. 14): „I was quite content to shield myself behind Blass; but Harnack has now stepped in with decisive effect. The following pages will supply not a few grammatical points to supplement Harnack's stylistic evidence in ‚Luke the Physician'." In der Tat hat Moulton noch eine ganze Reihe feiner stilistischer Beobachtungen, die die Identität erhärten, beigebracht.

der Apostelgeschichte und des Lukas-Ev. decken, während sich zu ihnen in den übrigen historischen Büchern des N.T.s keine oder nur verschwindende Parallelen finden[1]. Einen Kommentar zu diesen Stellen zu geben, wie ich es zu 16, 10—17 und 28, 1—16 getan habe, darf ich mir wohl in Rücksicht auf die Raumersparnis versagen. Die Hervorhebung ist genau nach denselben Grundsätzen erfolgt, die ich dort angewendet habe, und der aufmerksame Leser wird mit Hilfe der Konkordanz — die Kommentare versagen öfters mit Ausnahme des Kommentars von B. Weiß — in jedem einzelnen Fall leicht feststellen können, warum das betreffende Wort oder die Konstruktion hervorgehoben ist. Es liegt auf der Hand, daß nicht alle diese Hervorhebungen von gleichem Werte sind, aber es ist unmöglich, durch den Druck verschiedene Grade des Bedeutungsvollen kenntlich zu machen, zumal da die Schätzung in vielen Fällen eine subjektive bleibt.

16, 10—17.

[10] **Ὡς** δὲ τὸ ὅραμα εἶδεν, εὐθέως **ἐζητήσαμεν** **ἐξελθεῖν** **εἰς** Μακεδονίαν, **συμβιβάζοντες** ὅτι **προσκέκληται** ἡμᾶς ὁ **θεὸς** **εὐαγγελίσασθαι** **αὐτούς**. [11] **ἀναχθέντες** δὲ ἀπὸ Τρῳάδος εὐθυδρομήσαμεν εἰς Σαμαθράκην, **τῇ** δὲ **ἐπιούσῃ** εἰς Νέαν Πόλιν, [12] **κἀκεῖθεν** εἰς Φιλίππους, **ἥτις** **ἐστὶν** **πρώτη** **τῆς** μερίδος **τῆς** Μακεδονίας πόλις, κολωνία. **ἦμεν** δὲ **ἐν** **ταύτῃ** **τῇ** **πόλει** **διατρίβοντες** **ἡμέρας** **τινάς**. [13] **τῇ** **τε** ἡμέρᾳ **τῶν** σαββάτων ἐξήλθομεν **ἔξω** **τῆς** **πύλης** **παρὰ** **ποταμόν**, **οὗ** **ἐνομίζομεν** προσευχὴν εἶναι, **καὶ** **καθίσαντες** **ἐλαλοῦμεν** **ταῖς** **συνελθούσαις** γυναιξίν. [14] **καί** **τις** γυνὴ **ὀνόματι** Λυδία, **πορφυρόπωλις** **πόλεως** **Θυατείρων**, **σεβομένη** **τὸν** **θεόν**, **ἤκουεν**, **ἧς** ὁ **κύριος** **διήνοιξεν** **τὴν** **καρδίαν** **προσέχειν** **τοῖς** **λαλουμένοις** **ὑπὸ** **Παύλου**. [15] ὡς δὲ ἐβαπτίσθη **καὶ** ὁ **οἶκος** **αὐτῆς**, **παρεκάλεσεν** **λέγουσα**· εἰ **κεκρίκατέ** με **πιστὴν** **τῷ** **κυρίῳ** εἶναι, εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκόν μου **μένετε**· **καὶ** **παρεβιάσατο** ἡμᾶς. [16] ἐγένετο δέ, **πορευομένων** ἡμῶν εἰς τὴν **προσευχήν**, παιδίσκην **τινὰ** ἔχουσαν **πνεῦμα** **πύθωνα** **ὑπαντῆσαι** ἡμῖν, ἥτις **ἐργασίαν** **πολλὴν** **παρεῖχεν** **τοῖς** **κυρίοις** **αὐτῆς** μαντευομένη. [17] **αὕτη** **κατακολουθοῦσα** **τῷ** **Παύλῳ**

[1] Hinzugefügt sind auch noch ein paar andere Eigentümlichkeiten, die die Wirberichte mit dem Ganzen der Apostelgeschichte teilen, ohne daß die Evangelien in Frage kommen.

καὶ ἡμῖν ἔκραζεν λέγουσα· **οὗτοι** οἱ ἄνθρωποι **δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου** εἰσίν, οἵτινες **καταγγέλλουσιν ὑμῖν ὁδὸν** σωτηρίας. τοῦτο δὲ ἐποίει **ἐπὶ πολλὰς** ἡμέρας.

20, 4—16; 21, 1—18.

[4] Συνείπετο δὲ αὐτῷ [Παύλῳ] Σώπατρος Πύρρου Βεροιαῖος, Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σεκοῦνδος καὶ Γάϊος Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος, Ἀσιανοὶ δὲ Τύχικος καὶ Τρόφιμος. [5] οὗτοι δὲ προελθόντες **ἔμενον** ἡμᾶς ἐν Τρῳάδι. [6] ἡμεῖς δὲ **ἐξεπλεύσαμεν** μετὰ **τὰς** ἡμέρας **τῶν ἀζύμων** ἀπὸ **Φιλίππων** καὶ ἤλθομεν πρὸς αὐτοὺς εἰς τὴν Τρῳάδα **ἄχρι** ἡμερῶν πέντε, οὗ **διετρίψαμεν** ἡμέρας ἑπτά. [7] **ἐν** δὲ **τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων** συνηγμένων ἡμῶν **κλάσαι** ἄρτον ὁ Παῦλος **διελέγετο αὐτοῖς**, **μέλλων ἐξιέναι τῇ ἐπαύριον**, παρέτεινέν **τε** τὸν λόγον μέχρι **μεσονυκτίου.** [8] ἦσαν δὲ λαμπάδες ἱκαναὶ **ἐν τῷ ὑπερῴῳ**, **οὗ ἦμεν** συνηγμένοι. [9] καθεζόμενος δέ **τις νεανίας ὀνόματι** Εὔτυχος ἐπὶ τῆς θυρίδος, **καταφερόμενος** ὕπνῳ βαθεῖ, **διαλεγομένου** τοῦ Παύλου **ἐπὶ πλεῖον, κατενεχθεὶς** ἀπὸ τοῦ ὕπνου ἔπεσεν ἀπὸ τοῦ τριστέγου κάτω καὶ ἤρθη νεκρός. [10] καταβὰς δὲ ὁ Παῦλος ἐπέπεσεν αὐτῷ καὶ συνπεριλαβὼν εἶπεν· μὴ θορυβεῖσθε. ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστιν. [11] ἀναβὰς δὲ καὶ **κλάσας τὸν** ἄρτον καὶ γευσάμενος **ἐφ' ἱκανόν τε ὁμιλήσας** **ἄχρι** αὐγῆς, **οὕτως ἐξῆλθεν.** [12] ἤγαγον δὲ τὸν παῖδα ζῶντα, καὶ παρεκλήθησαν **οὐ μετρίως.** [13] ἡμεῖς δὲ προσελθόντες ἐπὶ τὸ πλοῖον **ἀνήχθημεν** ἐπὶ **τὴν** Ἄσσον, ἐκεῖθεν **μέλλοντες** ἀναλαμβάνειν τὸν Παῦλον· οὕτως γὰρ **διατεταγμένος** ἦν, **μέλλων** αὐτὸς πεζεύειν. [14] ὡς δὲ **συνέβαλλεν** ἡμῖν εἰς **τὴν** Ἄσσον, ἀναλαβόντες αὐτὸν ἤλθομεν εἰς Μιτυλήνην. [15] **κἀκεῖθεν ἀποπλεύσαντες τῇ** ἐπιούσῃ **κατηντήσαμεν** ἄντικρυς Χίου, **τῇ** δὲ **ἑτέρᾳ** παρεβάλομεν εἰς Σάμον, καὶ **μείναντες ἐν** Τρωγιλίᾳ **τῇ** ἐχομένῃ ἤλθομεν εἰς Μίλητον· [16] **κεκρίκει** γὰρ ὁ Παῦλος παραπλεῦσαι τὴν Ἔφεσον, ὅπως μὴ γένηται αὐτῷ χρονοτριβῆσαι ἐν τῇ Ἀσίᾳ· **ἔσπευδεν** γάρ, **εἰ δυνατὸν** εἴη **αὐτῷ, τὴν** ἡμέραν **τῆς πεντηκοστῆς** γενέσθαι **εἰς Ἱεροσόλυμα . . . . .**

21, [1] Ὡς δὲ **ἐγένετο ἀναχθῆναι** ἡμᾶς **ἀποσπασθέντας** ἀπ' αὐτῶν, εὐθυδρομήσαντες ἤλθομεν εἰς τὴν Κῶ, **τῇ δὲ ἑξῆς** εἰς τὴν Ῥόδον, **κἀκεῖθεν** εἰς Πάταρα. [2] **καὶ εὑρόντες πλοῖον** διαπερῶν εἰς Φοινίκην, **ἐπιβάντες ἀνήχθημεν.** [3] **ἀναφάναντες** δὲ τὴν Κύπρον καὶ καταλιπόντες αὐτὴν εὐώνυμον **ἐπλέομεν**

εἰς Συρίαν, καὶ κατήλθομεν εἰς Τύρον· ἐκεῖσε γὰρ τὸ πλοῖον ἦν ἀποφορτιζόμενον τὸν γόμον. [4] ἀνευρόντες δὲ τοὺς μαθητὰς ἐπεμείναμεν αὐτοῦ ἡμέρας ἑπτά. οἵτινες τῷ Παύλῳ ἔλεγον διὰ τοῦ πνεύματος μὴ ἐπιβαίνειν εἰς Ἱεροσόλυμα. [5] ὅτε δὲ ἐγένετο ἐξαρτίσαι ἡμᾶς τὰς ἡμέρας, ἐξελθόντες ἐπορευόμεθα προπεμπόντων ἡμᾶς πάντων σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις ἕως ἔξω τῆς πόλεως, καὶ θέντες τὰ γόνατα ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν προσευξάμενοι [6] ἀπησπασάμεθα ἀλλήλους, καὶ ἐνέβημεν εἰς τὸ πλοῖον, ἐκεῖνοι δὲ ὑπέστρεψαν εἰς τὰ ἴδια. [7] ἡμεῖς δὲ τὸν πλοῦν διανύσαντες ἀπὸ Τύρου κατηντήσαμεν εἰς Πτολεμαΐδα, καὶ ἀσπασάμενοι τοὺς ἀδελφοὺς ἐμείναμεν ἡμέραν μίαν παρ' αὐτοῖς. [8] τῇ δὲ ἐπαύριον ἐξελθόντες ἤλθομεν εἰς Καισαρίαν, καὶ εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκον Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ, ὄντος ἐκ τῶν ἑπτά, ἐμείναμεν παρ' αὐτῷ· [9] τούτῳ δὲ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες παρθένοι προφητεύουσαι. [10] ἐπιμενόντων δὲ ἡμέρας πλείους κατῆλθέν τις ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας προφήτης ὀνόματι Ἄγαβος, [11] καὶ ἐλθὼν πρὸς ἡμᾶς καὶ ἄρας τὴν ζώνην τοῦ Παύλου, δήσας ἑαυτοῦ τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας εἶπεν· τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· τὸν ἄνδρα, οὗ ἐστιν ἡ ζώνη αὕτη, οὕτως δήσουσιν ἐν Ἱερουσαλὴμ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ παραδώσουσιν εἰς χεῖρας ἐθνῶν. [12] ὡς δὲ ἠκούσαμεν ταῦτα, παρεκαλοῦμεν ἡμεῖς τε καὶ οἱ ἐντόπιοι τοῦ μὴ ἀναβαίνειν αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ. [13] τότε ἀπεκρίθη ὁ Παῦλος· τί ποιεῖτε κλαίοντες καὶ συνθρύπτοντές μου τὴν καρδίαν; ἐγὼ γὰρ οὐ μόνον δεθῆναι ἀλλὰ καὶ ἀποθανεῖν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἑτοίμως ἔχω ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. [14] μὴ πειθομένου δὲ αὐτοῦ ἡσυχάσαμεν εἰπόντες· τοῦ κυρίου τὸ θέλημα γινέσθω. [15] μετὰ δε τὰς ἡμέρας ταύτας ἐπισκευασάμενοι ἀνεβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα. [16] συνῆλθον δὲ καὶ τῶν μαθητῶν ἀπὸ Καισαρίας σὺν ἡμῖν, ἄγοντες παρ' ᾧ ξενισθῶμεν Μνάσωνί τινι Κυπρίῳ, ἀρχαίῳ μαθητῇ. [17] γενομένων δὲ ἡμῶν εἰς Ἱεροσόλυμα ἀσμένως ἀπεδέξαντο ἡμᾶς οἱ ἀδελφοί. [18] τῇ δὲ ἐπιούσῃ εἰσῄει ὁ Παῦλος σὺν ἡμῖν πρὸς Ἰάκωβον, πάντες τε παρεγένοντο οἱ πρεσβύτεροι . . . .

27, 1 — 28, 16.

[1] Ὡς δὲ ἐκρίθη τοῦ ἀποπλεῖν ἡμᾶς εἰς τὴν Ἰταλίαν, παρεδίδουν τόν τε Παῦλον καί τινας ἑτέρους δεσμώτας ἑκατοντάρχῃ ὀνόματι Ἰουλίῳ σπείρης Σεβαστῆς. [2] ἐπιβάντες δὲ

πλοίῳ Ἀδραμυττηνῷ μέλλοντι πλεῖν εἰς τοὺς κατὰ τὴν Ἀσίαν τόπους ἀνήχθημεν, ὄντος σὺν ἡμῖν Ἀριστάρχου Μακεδόνος Θεσσαλονικέως· [3] τῇ τε ἑτέρᾳ κατήχθημεν εἰς Σιδῶνα φιλανθρώπως τε ὁ Ἰούλιος τῷ Παύλῳ χρησάμενος ἐπέτρεψεν πρὸς τοὺς φίλους πορευθέντι ἐπιμελείας τυχεῖν. [4] κἀκεῖθεν ἀναχθέντες ὑπεπλεύσαμεν τὴν Κύπρον διὰ τὸ τοὺς ἀνέμους εἶναι ἐναντίους, [5] τό τε πέλαγος τὸ κατὰ τὴν Κιλικίαν καὶ Παμφυλίαν διαπλεύσαντες κατήλθαμεν εἰς Μύρρα τῆς Λυκίας. [6] κἀκεῖ εὑρὼν ὁ ἑκατοντάρχης πλοῖον Ἀλεξανδρινὸν πλέον εἰς τὴν Ἰταλίαν ἐνεβίβασεν ἡμᾶς εἰς αὐτό. [7] ἐν ἱκαναῖς δὲ ἡμέραις βραδυπλοοῦντες καὶ μόλις γενόμενοι κατὰ τὴν Κνίδον, μὴ προσεῶντος ἡμᾶς τοῦ ἀνέμου, ὑπεπλεύσαμεν τὴν Κρήτην κατὰ Σαλμώνην, [8] μόλις τε παραλεγόμενοι αὐτὴν ἤλθομεν εἰς τόπον τινὰ καλούμενον Καλοὺς Λιμένας, ᾧ ἐγγὺς ἦν πόλις Λασαία· [9] ἱκανοῦ δὲ χρόνου διαγενομένου καὶ ὄντος ἤδη ἐπισφαλοῦς τοῦ πλοὸς διὰ τὸ καὶ τὴν νηστείαν ἤδη παρεληλυθέναι, παρῄνει ὁ Παῦλος λέγων αὐτοῖς· [10] ἄνδρες, θεωρῶ ὅτι μετὰ ὕβρεως καὶ πολλῆς ζημίας οὐ μόνον τοῦ φορτίου καὶ τοῦ πλοίου ἀλλὰ καὶ τῶν ψυχῶν ἡμῶν μέλλειν ἔσεσθαι τὸν πλοῦν. [11] ὁ δὲ ἑκατοντάρχης τῷ κυβερνήτῃ καὶ τῷ ναυκλήρῳ μᾶλλον ἐπείθετο ἢ τοῖς ὑπὸ Παύλου λεγομένοις. [12] ἀνευθέτου δὲ τοῦ λιμένος ὑπάρχοντος πρὸς παραχειμασίαν οἱ πλείονες ἔθεντο βουλὴν ἀναχθῆναι ἐκεῖθεν, εἴ πως δύναιντο καταντήσαντες εἰς Φοίνικα παραχειμάσαι, λιμένα τῆς Κρήτης βλέποντα κατὰ λίβα καὶ κατὰ χῶρον. [13] ὑποπνεύσαντος δὲ νότου δόξαντες τῆς προθέσεως κεκρατηκέναι, ἄραντες ἆσσον παρελέγοντο τὴν Κρήτην. [14] μετ᾽ οὐ πολὺ δὲ ἔβαλεν κατ᾽ αὐτῆς ἄνεμος τυφωνικὸς ὁ καλούμενος εὐρακύλων. [15] συναρπασθέντος δὲ τοῦ πλοίου καὶ μὴ δυναμένου ἀντοφθαλμεῖν τῷ ἀνέμῳ ἐπιδόντες ἐφερόμεθα. [16] νησίον δέ τι ὑποδραμόντες καλούμενον Κλαῦδα ἰσχύσαμεν μόλις περικρατεῖς γενέσθαι τῆς σκάφης, [17] ἣν ἄραντες βοηθείαις ἐχρῶντο, ὑποζωννύντες τὸ πλοῖον· φοβούμενοί τε μὴ εἰς τὴν Σύρτιν ἐκπέσωσιν, χαλάσαντες τὸ σκεῦος, οὕτως ἐφέροντο. [18] σφοδρῶς δὲ χειμαζομένων ἡμῶν τῇ ἑξῆς ἐκβολὴν ἐποιοῦντο, [19] καὶ τῇ τρίτῃ αὐτόχειρες τὴν σκευὴν τοῦ πλοίου ἔρριψαν. [20] μήτε ἡλίου μήτε ἄστρων ἐπιφαινόντων ἐπὶ πλείονας ἡμέρας, χειμῶνός τε οὐκ ὀλίγου ἐπικειμένου, λοιπὸν περιῃρεῖτο ἐλπὶς πᾶσα τοῦ σῴζεσθαι ἡμᾶς. [21] πολλῆς τε ἀσιτίας

ὑπαρχούσης τότε σταθεὶς ὁ Παῦλος ἐν μέσῳ αὐτῶν εἶπεν· ἔδει μέν, ὦ ἄνδρες, πειθαρχήσαντάς μοι μὴ ἀνάγεσθαι ἀπὸ τῆς Κρήτης κερδῆσαί τε τὴν ὕβριν ταύτην καὶ τὴν ζημίαν. [22] καὶ τὰ νῦν παραινῶ ὑμᾶς εὐθυμεῖν· ἀποβολὴ γὰρ ψυχῆς οὐδεμία ἔσται ἐξ ὑμῶν πλὴν τοῦ πλοίου. [23] παρέστη γάρ μοι ταύτῃ τῇ νυκτὶ τοῦ θεοῦ, οὗ εἰμι, ᾧ καὶ λατρεύω, ἄγγελος [24] λέγων· μὴ φοβοῦ, Παῦλε· Καίσαρί σε δεῖ παραστῆναι, καὶ ἰδοὺ κεχάρισταί σοι ὁ θεὸς πάντας τοὺς πλέοντας μετὰ σοῦ. [25] διὸ εὐθυμεῖτε, ἄνδρες· πιστεύω γὰρ τῷ θεῷ ὅτι οὕτως ἔσται καθ' ὃν τρόπον λελάληταί μοι. [26] εἰς νῆσον δέ τινα δεῖ ἡμᾶς ἐκπεσεῖν. [27] ὡς δὲ τεσσαρεσκαιδεκάτη νὺξ ἐγένετο διαφερομένων ἡμῶν ἐν τῷ Ἀδρίᾳ, κατὰ μέσον τῆς νυκτὸς ὑπενόουν οἱ ναῦται προσάγειν τινὰ αὐτοῖς χώραν. [28] καὶ βολίσαντες εὗρον ὀργυιὰς εἴκοσι, βραχὺ δὲ διαστήσαντες καὶ πάλιν βολίσαντες εὗρον ὀργυιὰς δεκαπέντε· [29] φοβούμενοί τε μή που κατὰ τραχεῖς τόπους ἐκπέσωμεν, ἐκ πρύμνης ῥίψαντες ἀγκύρας τέσσαρας εὔχοντο ἡμέραν γενέσθαι. [30] τῶν δε ναυτῶν ζητούντων φυγεῖν ἐκ τοῦ πλοίου καὶ χαλασάντων τὴν σκάφην εἰς τὴν θάλασσαν προφάσει ὡς ἐκ πρῴρης ἀγκύρας μελλόντων ἐκτείνειν, [31] εἶπεν ὁ Παῦλος τῷ ἑκατοντάρχῃ καὶ τοῖς στρατιώταις· ἐὰν μὴ οὗτοι μείνωσιν ἐν τῷ πλοίῳ, ὑμεῖς σωθῆναι οὐ δύνασθε. [32] τότε ἀπέκοψαν οἱ στρατιῶται τὰ σχοινία τῆς σκάφης καὶ εἴασαν αὐτὴν ἐκπεσεῖν. [33] ἄχρι δὲ οὗ ἡμέρα ἤμελλεν γίνεσθαι, παρεκάλει ὁ Παῦλος ἅπαντας μεταλαβεῖν τροφῆς λέγων· τεσσαρεσκαιδεκάτην σήμερον ἡμέραν προσδοκῶντες ἄσιτοι διατελεῖτε, μηδὲν προσλαβόμενοι. [34] διὸ παρακαλῶ ὑμᾶς μεταλαβεῖν τροφῆς· τοῦτο γὰρ πρὸς τῆς ὑμετέρας σωτηρίας ὑπάρχει· οὐδενὸς γὰρ ὑμῶν θρὶξ ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ἀπολεῖται. [35] εἴπας δὲ ταῦτα καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαρίστησεν τῷ θεῷ ἐνώπιον πάντων καὶ κλάσας ἤρξατο ἐσθίειν. [36] εὔθυμοι δὲ γενόμενοι πάντες καὶ αὐτοὶ προσελάβοντο τροφῆς. [37] ἤμεθα δὲ αἱ πᾶσαι ψυχαὶ ἐν τῷ πλοίῳ διακόσιαι ἑβδομήκοντα ἕξ. [38] κορεσθέντες δὲ τροφῆς ἐκούφιζον τὸ πλοῖον ἐκβαλλόμενοι τὸν σῖτον εἰς τὴν θάλασσαν. [39] ὅτε δὲ ἡμέρα ἐγένετο, τὴν γῆν οὐκ ἐπεγίνωσκον, κόλπον δέ τινα κατενόουν ἔχοντα αἰγιαλόν, εἰς ὃν ἐβουλεύοντο εἰ δύναιντο ἐξῶσαι τὸ πλοῖον. [40] καὶ τὰς ἀγκύρας περιελόντες εἴων εἰς τὴν θάλασσαν, ἅμα ἀνέντες τὰς ζευκτηρίας τῶν πηδαλίων, καὶ ἐπάραντες τὸν ἀρτέμωνα τῇ πνεούσῃ κατεῖχον εἰς τὸν αἰγιαλόν. [41] περιπεσόντες δὲ εἰς τόπον

διθάλασσον ἐπέκειλαν τὴν ναῦν, καὶ ἡ μὲν πρῷρα ἔμεινεν ἀσάλευτος, ἡ δὲ πρύμνα ἐλύετο ὑπὸ τῆς βίας. [42]*τῶν δὲ στρατιωτῶν βουλὴ ἐγένετο ἵνα τοὺς δεσμώτας ἀποκτείνωσιν, μή τις ἐκκολυμβήσας διαφύγῃ·* [43]*ὁ δὲ ἑκατοντάρχης βουλόμενος διασῶσαι τὸν Παῦλον ἐκώλυσεν αὐτοὺς τοῦ βουλήματος, ἐκέλευσέν τε τοὺς δυναμένους κολυμβᾶν ἀπορίψαντας πρώτους ἐπὶ τὴν γῆν ἐξιέναι,* [44]*καὶ τοὺς λοιποὺς οὓς μὲν ἐπὶ σανίσιν, οὓς δὲ ἐπί τινων τῶν ἀπὸ τοῦ πλοίου. καὶ οὕτως ἐγένετο πάντας διασωθῆναι ἐπὶ τὴν γῆν.*

28,[1] *καὶ διασωθέντες τότε ἐπέγνωμεν ὅτι Μελίτη ἡ νῆσος καλεῖται.* [2]*οἵ τε βάρβαροι παρεῖχαν οὐ τὴν τυχοῦσαν φιλανθρωπίαν ἡμῖν· ἅψαντες γὰρ πυρὰν προσελάβοντο πάντας ἡμᾶς διὰ τὸν ὑετὸν τὸν ἐφεστῶτα καὶ διὰ τὸ ψῦχος.* [3]*συστρέψαντος δὲ τοῦ Παύλου φρυγάνων τι πλῆθος καὶ ἐπιθέντος ἐπὶ τὴν πυρὰν ἔχιδνα ἀπὸ τῆς θέρμης ἐξελθοῦσα καθῆψε τῆς χειρὸς αὐτοῦ.* [4]*ὡς δὲ εἶδον οἱ βάρβαροι κρεμάμενον τὸ θηρίον ἐκ τῆς χειρὸς αὐτοῦ, πρὸς ἀλλήλους ἔλεγον· πάντως φονεύς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος οὗτος, ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἡ Δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν.* [5]*ὁ μὲν οὖν ἀποτινάξας τὸ θηρίον εἰς τὸ πῦρ ἔπαθεν οὐδὲν κακόν.* [6]*οἱ δὲ προσεδόκων αὐτὸν μέλλειν πίμπρασθαι ἢ καταπίπτειν ἄφνω νεκρόν. ἐπὶ πολὺ δὲ αὐτῶν προσδοκώντων καὶ θεωρούντων μηδὲν ἄτοπον εἰς αὐτὸν γινόμενον μεταβαλόμενοι ἔλεγον αὐτὸν εἶναι θεόν.*

[7]*Ἐν δὲ τοῖς περὶ τὸν τόπον ἐκεῖνον ὑπῆρχεν χωρία τῷ πρώτῳ τῆς νήσου, ὀνόματι Ποπλίῳ, ὃς ἀναδεξάμενος ἡμᾶς ἡμέρας τρεῖς φιλοφρόνως ἐξένισεν.* [8]*ἐγένετο δὲ τὸν πατέρα τοῦ Ποπλίου πυρετοῖς καὶ δυσεντερίῳ συνεχόμενον κατακεῖσθαι, πρὸς ὃν ὁ Παῦλος εἰσελθὼν καὶ προσευξάμενος, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ, ἰάσατο αὐτόν.* [9]*τούτου δὲ γενομένου καὶ οἱ λοιποὶ οἱ ἐν τῇ νήσῳ ἔχοντες ἀσθενείας προσήρχοντο καὶ ἐθεραπεύοντο,* [10]*οἳ καὶ πολλαῖς τιμαῖς ἐτίμησαν ἡμᾶς καὶ ἀναγομένοις ἐπέθεντο τὰ πρὸς τὰς χρείας.*

[11]*Μετὰ δὲ τρεῖς μῆνας ἀνήχθημεν ἐν πλοίῳ παρακεχειμακότι ἐν τῇ νήσῳ, Ἀλεξανδρινῷ, παρασήμῳ Διοσκούροις,* [12]*καὶ καταχθέντες εἰς Συρακούσας ἐπεμείναμεν ἡμέραις τρισίν,* [13]*ὅθεν περιελθόντες κατηντήσαμεν εἰς Ῥήγιον, καὶ μετὰ μίαν ἡμέραν ἐπιγενομένου νότου δευτεραῖοι ἤλθομεν εἰς Ποτιόλους,* [14]*οὗ εὑρόντες ἀδελφοὺς παρεκλήθημεν παρ᾽ αὐτοῖς*

ἐπιμεῖναι ἡμέρας ἑπτά· καὶ οὕτως εἰς τὴν Ῥώμην ἤλθαμεν [15] *κἀκεῖθεν οἱ ἀδελφοὶ ἀκούσαντες τὰ περὶ ἡμῶν ἦλθαν εἰς ἀπάντησιν ἡμῖν ἄχρι Ἀππίου Φόρου καὶ Τριῶν Ταβερνῶν, οὓς ἰδὼν ὁ Παῦλος εὐχαριστήσας τῷ θεῷ ἔλαβεν θάρσος.* [16] *ὅτε δὲ εἰσήλθομεν εἰς Ῥώμην, ἐπετράπη τῷ Παύλῳ μένειν καθ᾽ ἑαυτὸν σὺν τῷ φυλάσσοντι αὐτὸν στρατιώτῃ.*

Wer diese Texte überschaut, kann die Annahme nicht mehr aufrecht erhalten, daß der Verfasser der Apostelgeschichte hier eine ihm zugekommene Urkunde bearbeitet und seinem Werke einverleibt hat. Warum ist diese Hypothese ausgeschlossen? Nicht nur, weil im allgemeinen die erdrückende Fülle der gleichartigen Stellen die Identität nahelegt, sondern vor allem auf Grund zweier sich ergänzender Beobachtungen: 1) nirgendwo sonst in der Apostelgeschichte sind die Eigentümlichkeiten des Wortschatzes und Stils des Verfassers des Doppelwerks so gehäuft und konzentriert, wie in den Wirstücken. Ich habe beide Teile des Geschichtswerks sprachlich und stilistisch nach allen denkbaren Richtungen und in allen möglichen Kombinationen durchgearbeitet und kann für den Satz einstehen, der übrigens bereits durch einen Blick auf die vorstehenden Texte mit ihren Hervorhebungen nahegelegt wird, daß Lukas, d. h. der Verfasser des Doppelwerks, als Schriftsteller nirgendwo mehr Lukas ist, als in den Wirstücken. In allen übrigen Partien seiner beiden Werke ist, wenn man von den termini technici der Seereise absieht, sehr viel mehr Singuläres als in den Wirstücken. Diese aber erscheinen stilistisch und lexikographisch ganz als er selbst: wie in einer Schatzkammer findet der Sprach- und Stilkritiker hier alles gehäuft beieinander, was die Eigentümlichkeit dieses Schriftstellers ausmacht; die anderen Abschnitte haben an dieser Eigenart lediglich bedeutenden Anteil. Dies ist aber auch bei der Annahme der Identität des Verfassers der Wirstücke mit mit dem des ganzen Werks ganz selbstverständlich (während es bei der entgegengesetzten ein unlösbares Problem darstellt); denn nur in den Wirstücken schreibt er völlig unabhängig, weil er einfach seine eigenen Erlebnisse zum Ausdruck bringt; in allen übrigen Partien ist er von mündlichen und schriftlichen Überlieferungen abhängig, die sein Lexikon und seinen Stil so beeinflußt haben, daß (s. o.) z. B. in den aus Q geschöpften Par-

tien von den 261 dem Lukas eigentümlichen Worten kaum 3 zum Vorschein kommen (um von der semitischen Syntax, in welche diese Abschnitte gefaßt sind, ganz zu schweigen)[1]. Am nächsten kommt den Wirstücken in Ansehung des Stils usw. ein Teil der Partien in der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte, die das Wir nicht zeigen. Auch das ist ganz verständlich; denn hier hatte der Verfasser sicher keine schriftlichen Quellen zur Verfügung und keine fixierte mündliche Tradition, konnte sich also immer noch recht frei ergehen. 2) Die Lukanismen, wenn ich sie so nennen darf, sind in den Wirstücken ebenso stark in den Partien ausgeprägt, die ihren eigentlichen Zweck und ihr Interesse bilden, wie in den beiläufigen Bemerkungen bzw. in der äußeren Formgebung. Handelte es sich nur um letzteres, so könnte man sagen, der Verfasser der Apostelgeschichte habe zufällig den schriftlichen Bericht eines Mannes in die Hand bekommen, der ihm an Art und Bildung überaus ähnlich war. Der Zufall wäre freilich, wenn man auf alle Details von Übereinstimmungen sieht, auffallend genug, und ich kenne kein Beispiel, das sich mit diesem vergleichen ließe; allein es wäre immerhin möglich, daß die Konstanz der Sprache und Ausdrucksweise in gewissen Kreisen mittlerer Bildung eine außerordentlich große gewesen ist, wie sich etwa in unseren Zeitungen eine armselige Einerleiheit der Berichterstattung ausgebildet hat. Aber nicht nur dieses Phänomen steht hier zur Frage, sondern der Verfasser der Apostelgeschichte erscheint sowohl in seinem Interessenkreise, als auch in der schriftstellerischen Art, in der er ihm Ausdruck gegeben hat, mit dem Verfasser der Wirstücke als identisch. Nur durch die Annahme einer durchgreifenden, ja völlig umgestaltenden Bearbeitung der Quelle seitens Jenes würde daher dieses Phänomen einigermaßen erklärlich sein; das gestehen auch die wenigen Kritiker zu, die sich eingehender mit dem Problem beschäftigt haben[2]; die Hypothese zufälliger Übereinstimmung der

1) S. meine „Sprüche und Reden Jesu“ S. 112 ff.

2) S. Schürer (Theol. Lit.-Ztg. 1906 Col. 405 in der Anzeige meines „Lukas der Arzt“): „Alle von H. nachgewiesenen statistischen Tatsachen erklären sich vollkommen befriedigend durch die beiden Annahmen, daß 1) der Autor der Wirquelle und der Autor der Acta aus derselben Bildungssphäre, demselben sprachlichen Milieu stammen, und 2) letzterer seine Quelle nicht

beiden Schriftsteller als Schriftsteller reicht hier nicht aus. Aber versucht man es es mit der Hypothese der Bearbeitung, so entfällt alsbald jede Möglichkeit festzustellen, was eigentlich in der Quelle gestanden hat: denn die „Bearbeitung" müßte Vers für Vers eine so einschneidende gewesen sein, daß man sich ein Bild von der Quelle selbst schlechterdings nicht mehr machen kann. Und dabei soll das „Wir" sorgfältig stehen gelassen worden sein, während alles andre völlig umgegossen wurde!

Nehmen wir zur Probe die Seereise! Wenn hier eine Quelle vorliegt, so ist a priori die Wahrscheinlichkeit verschwindend gering, daß sich zwischen ihr und der übrigen Apostelgeschichte oder gar dem Luk.-Ev. irgend eine nennenswerte, sei es lexikalische, sei es stilistische, Verwandtschaft finden wird; denn beide Werke haben es sonst mit Seereisen nicht zu tun. Trotzdem — wie erdrückend ist sogar hier die Fülle der Übereinstimmungen! Betrachten wir nur die drei ersten Verse:

V. 1. *ὡς δὲ*] ist spezifisch lukanisch; es findet sich bei Mark. und Matth. niemals, bei Lukas dagegen (Ev. u. Act.) überaus häufig, und zwar in allen Teilen beider Werke. — *ἐκρίθη*] *κρίνειν* kommt in diesem abgeschwächten Sinne bei Matth., Mark., Joh. nicht vor und ist in dieser Bedeutung überhaupt nicht häufig, dagegen findet es sich nicht weniger als zwölfmal bei Lukas. — *τοῦ ἀποπλεῖν ἡμᾶς εἰς τὴν Ἰταλίαν*] Zu dieser nicht gewöhnlichen Konstruktion ist zu vergleichen Act. 23,15: *ἕτοιμοί ἐσμεν τοῦ ἀνελεῖν αὐτόν*. Zu vgl. ist auch Luk. 4,10: *ἐντελεῖται τοῦ διαφυλάξαι σε*[1]. — *ἀποπλεῖν* ist im N. T. ausschließlich lukanisch, s. Act. 13,4; 14,26; 20,15. — *ἀποπλεῖν εἰς* wie

unverändert aufgenommen, sondern sprachlich redigiert hat." Aber warum soll er einen schlichten, sachlichen Bericht, dessen Stil dem seinigen gleichartig war, erst noch durchgreifend bearbeitet haben? Das Beispiel, auf welches Schürer verweist, die Bearbeitung von Q (auch von Markus) im 3. Evangelium, zieht nicht; denn diese Urkunden waren in einem Stile geschrieben, den der gebildete Redaktor nicht bestehen lassen konnte.

1) Moulton (Grammar³, 1908, p. 216) bemerkt zu *τοῦ* c. inf.: „Luke supplies two-thirds of the total for the N. T. In Luke we have 23 exx., of which 5 may be due to dependence on a noun, and about one-half seem clearly final; in Act. there are 21, with 2 adnominal, and less than half final . . . . Before turning to grammatical detail, let us parenthetically commend the statistics just given to the ingenious analysts who reject the

Act. 13,4 u. 14,26. — *Ἰταλίαν* für *Ῥώμην* wie Act. 18,2. — *παρεδίδουν*] Der Gebrauch des Imperfekts hier ist auffallend; er soll vielleicht besagen, daß das Schiff schon von anderswoher kam, die Einschiffung Pauli und der anderen Gefangenen sich also während der Reise des Schiffs ereignet hat (s. Blaß z. d. St.). Der feine Gebrauch des Imperfekts ist bei Lukas nicht selten und verdient eine besondere Untersuchung. Allein in den Wirstücken finden sich 40—50 Imperfekte (ohne die imperfektischen Partizipien). — *τόν τε Παῦλον καί τινας ἑτέρους δεσμώτας*] *ἕτερος* ist ein bei Lukas besonders beliebtes Wort; es findet sich bei ihm 51mal (bei Mark. nie, bei Joh. einmal). Die Verbindung mit *τις* findet sich auch Act. 8,34: *ἑαυτοῦ ἢ περὶ ἑτέρου τινός*. — *ἑκατοντάρχῃ ὀνόματι Ἰουλίῳ σπείρης Σεβαστῆς*] Luk. liebt es auch sonst, zahlreiche Namen von Nebenpersonen, und zwar in dieser Weise, anzuführen, s. Luk. 1,5; 5,27; 10,38; 16,20; 19,2; 23,50; Act. 5,1. 34; 8,9; 9,10. 11. 12. 33. 36; 10,1; 11,28; 12,13; 16,1. 14; 17,34; 18,2. 7. 24; 19,24; 20,9; 21,10; 28,7, wo sich überall *ὀνόματι* findet. Wenn er ferner hier den Namen der *σπεῖρα* ausdrücklich hinzufügt, so ist Act. 10,1 zu vergleichen: *ἀνήρ τις ὀνόματι Κορνήλιος ἑκατοντάρχης ἐκ σπείρης τῆς καλουμένης Ἰταλικῆς*. Außer an diesen beiden Stellen kommt im ganzen N.T. der Name einer *σπεῖρα* nicht vor, und wie ähnlich sind beide Sätze gebildet!

V. 2. *ἐπιβάντες δὲ πλοίῳ Ἀδραμυττηνῷ*] *ἐπιβαίνω* ist mit Ausnahme des LXX Zitats in Matth. 21,5 im N.T. ausschließlich den Act. eigentümlich, s. 20,18; 21,2; 21,4; 25,1. An letzterer Stelle steht es ebenso wie an unserer cum Dat. — Das Interesse, welches sich auf solche Notizen wie den Namen des Schiffs bezieht, ist nicht nur den Wirstücken eigentümlich, sondern auch in den übrigen Partien des Buchs tritt es hervor, wenn Luk. in der Lage war, es zu befriedigen; s. meine Apostelgesch. S. 54ff. — *μέλλοντι πλεῖν εἰς τοὺς κατὰ τὴν Ἀσίαν τόπους*] Der Gebrauch von *μέλλειν* (s. Moulton sub h. v.) ist dem Luk. besonders geläufig (47mal, bei Mark. 2mal); *μέλλειν ἔσεσθαι*, welches sich im Wirbericht 27,10 findet, findet sich im ganzen

unity of the Lucan books. The uniformity of use is very marked throughout Lk and Act.: cf. Act. 27, 1 („We"-document) with 15, 20; 20, 3; Luk. 21, 22 with Act. 9, 15; 20, 27; („We"-document) with 14, 18."

N.T. nur noch Act. 11,28 u. 24,15! — Das Simplex *πλεῖν* findet sich in den Wirstücken einmal, sonst im N.T. nur noch Luk. 8,23 u. Apok. 18,17. — Der Ausdruck *εἰς τ. κατὰ τ. Ἀσίαν τόπους* ist spezifisch lukanisch; s. zu *τόπους* Act. 16,3: *τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις*, zu *κατὰ τ. Ἀσίαν* Act. 11,1: *οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν*, zu *Ἀσία* im Sinne der römischen Provinz (so überall im Buch) meine Apostelgesch. S. 91.

ἀνήχθημεν] Das Wort fehlt bei Mark. und Joh., steht bei Matth. und Paulus je einmal, findet sich aber bei Luk. 21 mal. Vom Schiff ist es nicht nur im Wirbericht gebraucht, sondern auch Luk. 8,22; Act. 13,13; 18,21.

ὄντος σὺν ἡμῖν Ἀριστάρχου Μακεδόνος Θεσσαλονικέως] s. 22,9: *οἱ σὺν ἐμοὶ ὄντες* u. a. St. *Σύν* ist bekanntlich bei Matth., Mark. und Luk. eine seltene Präposition; sie findet sich bei allen dreien zusammen nur 10 mal (in Q überhaupt nicht), bei Luk. aber 77 mal. — Stadt und Provinz zusammenzustellen d. h. neben der Stadt sorgfältig auch die Provinz zu nennen, ist eine Eigentümlichkeit des Lukas; s. meine Apostelgesch. S. 61f. Er sagt sogar zweimal (21,39; 22,3) *Ταρσεὺς* (*Ταρσὸς*) *τῆς Κιλικίας*. Das ist auffallender als unsre Stelle, weil hier *Μακεδόνος* voransteht.

V. 3. *τῇ τε ἑτέρᾳ κατήχθημεν εἰς Σιδῶνα*] Dieser Gebrauch von *τε* zur Fortsetzung der Erzählung findet sich bei Matth., Mark. und im Luk.-Ev. gar nicht, wohl aber Act. 1,15; 2,33. 37. 40; 4,13. 14. 33; 5,19; 13,52 und noch sehr oft. — *τῇ ἑτέρᾳ* steht nur hier; denn 20,15 ist höchst wahrscheinlich *ἑσπέρᾳ* zu lesen, ein Wort, welches sich im N.T. nur in den Wirstücken, in den Act. (4,3; 28,23) und im Luk.-Ev. (24,29) findet. — *κατάγειν* findet sich bei Luk. (Ev. und Act.) 8 mal, sonst im N.T. nur einmal (Röm. 10,6: *τὸν Χριστὸν καταγαγεῖν*). In Luk. 5,11 steht es auch vom Schiff (*καταγαγόντες τὰ πλοῖα*).

φιλανθρώπως τε ὁ Ἰούλιος τῷ Παύλῳ χρησάμενος ἐπέτρεψεν] Das ist die einzige Wortreihe in den 3 ersten Versen des 27. Kapitels, die, abgesehen von dem fortführenden *τε*, keine lexikalische oder stilistische Beziehung zum übrigen Text des Luk. hat.

πρὸς τοὺς φίλους πορευθέντι ἐπιμελείας τυχεῖν] *Πορεύεσθαι* bei Lukas sehr beliebt (88 mal; bei Mark. fehlt es ganz; bei Matth. ist es nicht selten); man beachte auch das lukanische

Partizip. — Zu φίλους s. 19,21; 10.34. — ἐπιμέλεια im N.T. nur hier, aber nur Luk. 10,34f. ἐπιμελεῖσθαι und nur Luk. 15,8 ἐπιμελῶς. — τυγχάνειν fehlt bei Matth., Mark., Joh., aber vgl. Luk. 20,35: τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν, Act. 24,3: πολλῆς εἰρήνης τυγχάνοντες, Act. 26,22: ἐπικουρίας τυχών. In dem Wirstück 28,2 liest man: οὐ τὴν τυχοῦσαν φιλανθρωπίαν und in Act. 19,11: δυνάμεις οὐ τὰς τυχούσας ἐποίει ὁ θεός.

Alle diese Übereinstimmungen finden sich auf dem kleinen Raum von drei Versen! Daß das Zufall sei und der Verfasser der Apostelgeschichte durch einen solchen eine Urkunde in die Hand bekommen habe, deren Stil und Wortgebrauch sich mit dem seinigen vollkommen und bis in jede Kleinigkeit deckte, ist eine unmögliche Annahme. Also bleibt, wenn man der Identität entfliehen will, nur die Annahme übrig, er habe die ihm zugekommene Urkunde völlig umgegossen. Aber wie soll sie gelautet haben und was kann ihn veranlaßt haben, einen tatsächlichen Bericht schlichtester Art umzugießen? Nein, jedermann muß erkennen, daß hier primäre Erzählung vorliegt und keine Übermalung stattgefunden hat. Also sind der Verfasser des Wirberichts und der Verfasser der Apostelgeschichte, der genau so schreibt wie er, identisch. Was sich an diesen drei Versen erweisen ließ, läßt sich auch im folgenden zeigen. Natürlich darf man nicht unverständige Anforderungen stellen und die termini technici eines Seesturmes in den Reden Jesu oder in seiner Geschichte oder in den Erzählungen von der Gemeinde von Jerusalem wiederfinden wollen. Wo aber der Verfasser des Wirberichts in seinem Bericht überhaupt vergleichbar ist, stellen sich alsbald die Parallelen zur Apostelgeschichte und zum Luk.-Ev. ein, ja es gibt in der Seesturm-Geschichte, wie der Abdruck des Textes zeigt, nur wenige Verse, die nicht eine Parallele oder mehrere enthalten! Unter ihnen sind so schlagende, wie in v. 34. 35. Fast noch eindrucksvoller aber als die lexikalischen Übereinstimmungen sind die feinen stilistischen, die durchgehen: in den Wirstücken redet der Schriftsteller seine Sprache und schreibt in dem ihm geläufigen Stil[1]; in den übrigen Partien tritt von

1) Daß er um einen Grad gebildeter und feiner erscheint als in den übrigen Partien, in denen absichtlich teils der LXX-Stil nachgebildet ist, teils den Quellen ihre Eigenart gelassen ist, ist hiernach nicht auffallend.

diesem Stil gradweise so viel in die Erscheinung, als die Natur der Quellen, die er benutzt, und die historisierende und religiöse Kolorierung, die er beabsichtigt hat, dies zuließ.

Zu den wichtigen Argumenten für die Identität des Verfassers der Wirstücke mit dem des zweiteiligen Werks, bzw. für die Autorschaft des Arztes Lukas, gehört auch der Nachweis der medizinischen Interessen und Kenntnisse des Verfassers. Die vor allem von Hobart, sodann von Zahn und mir gegebenen Beweise sind von P. W. Schmidt[1] und Clemen[2] bemängelt worden. Der erstere sucht einen Teil derselben zu entkräften, an einigen Punkten vielleicht mit Erfolg; allein er gesteht doch selbst zu (S. 16f.): „Eine gute Vertrautheit mit ärztlicher Kunst und Terminologie darf von ‚Lukas' ausgesagt werden"[3]. Das genügt m. E. vollständig. Daß der Verfasser des Luk.-Ev. und der Apostelgeschichte ein ausübender Arzt gewesen ist, mag ein Skeptischer mit Recht bestreiten. Gesteht er aber zu, daß derselbe eine gute Vertrautheit mit ärztlicher Kunst und Terminologie besessen hat, so wird die einstimmige Überlieferung, daß der Arzt Lukas der Verfasser sei, aufs stärkste unterstützt; denn welchem christlichen Schriftsteller der ersten zwei Jahrhunderte läßt sich sonst noch jene gute Vertrautheit nachrühmen? Ich kenne keinen. Gewiß kann auch ein Laie — darauf legt Schmidt Gewicht — gute medizinische Kenntnisse und Interessen besessen haben; aber ist es erlaubt, solch einen kenntnisreichen Laien zu statuieren, wo die Tradition mit aller Bestimmtheit einen Arzt nennt? Ein seltsames Spiel des Zufalls wäre das! Noch mehr räumt Clemen ein. Er gesteht rund, „that the author of the ‚we'-sections was a physician, can be regarded as probable". Wenn er aber fortfährt: „but that such a one was the compiler of the whole book of Acts and of the third gospel, is very improbable", so hat er nicht überlegt, daß ja die Beobachtungen, die für die ärztlichen Interessen und Kenntnisse des Schriftstellers sprechen, in bezug auf die Wirstücke eher

1) A. a. O. S. 6—18.
2) A. a. O. p. 785 f.
3) Schmidt bezeichnet dies als das Höchste, was hier gesagt werden darf.

schwächer sind als in bezug auf die übrigen Partien. Ist der Verfasser der Wirstücke ein Arzt, so ist es der des ganzen zweiteiligen Werkes erst recht — beide sind es, weil sie in Wahrheit nur ein einziger sind. So wird es auch nach dieser doppelten Behauptung, die doch nur eine halbe ist, dabei bleiben, daß der autor ad Theophilum ein Arzt war, die Tradition also im Rechte ist. Unter den Gegenargumenten habe ich endlich auch dieses gehört, man wisse gar nicht, ob Lukas wirklich Arzt gewesen sei, andere hätten ihn ja einen Maler genannt. Dieses Argument zu widerlegen verzichte ich; denn es wirft die Angabe des Paulus, des Zeitgenossen und Freundes des Lukas, mit einer obskuren byzantischen Legende zusammen.

Einen sehr unmethodischen und zugleich — ich kann es nicht anders bezeichnen — unbedachten Einwurf von Clemen muß ich noch berühren. Er schreibt (p. 786), ich sei von einer falschen „Supposition" ausgegangen; denn ich hätte mich in bezug auf die „Wirquelle" auf die Abschnitte beschränkt, in denen das „Wir" vorkommt, man könne aber aus der Art, wie diese Abschnitte im Buch eintreten und aufhören, mit Sicherheit schließen, daß die Quelle umfangreicher gewesen sein müsse und auch Verse enthalten habe, in denen das „Wir" nicht steht; „so one of the two objects Harnack compares with each other is to be circumscribed otherwise". Ob die Wir-Abschnitte überhaupt eine Quelle sind, ist kontrovers; noch viel kontroverser aber oder vielmehr mit hoffnuugslosem Dunkel umflossen ist die Frage, wie weit diese Quelle, wenn sie eine solche ist, reicht. Bekanntlich gibt es Gelehrte, die trotz des fehlenden „Wir" fast die ganze zweite Hälfte der Act. in sie hineinziehen. Wie kann aber einer, der gar nicht an die Quelle glaubt, sie über das Merkmal des „Wir" hinaus abgrenzen? Das wäre für ihn eine schwierigere Aufgabe als die Quadratur des Zirkels! An irgendeine leidlich anerkannte Hypothese über den Umfang der angeblichen Quelle kann er sich auch nicht halten, da es eine solche nicht gibt[1]. Also war es nicht nur methodisch angezeigt, sondern

1) Man vgl. was Overbeck, Pfleiderer, v. Soden, Clemen und viele andere über den Umfang der angeblichen Wirquellen diviniert haben und wie weit sie auseindergehen. Auch P. W. Schmidt ist mit der Vorstellung, die sich Overbeck von ihr gemacht hat, nicht einverstanden und zieht der Quelle sehr viel bescheidenere Grenzen (S. 46). Wenn aber auch

vielmehr das einzig mögliche, nur die Partien zusammenzustellen, in denen das Wir wirklich vorkommt. Was darüber hinaus noch geschehen konnte, habe ich aber dadurch geleistet, daß ich bei der lexikalischen Untersuchung der Wirstücke im Verhältnis zu dem ganzen Werk die erste und die zweite Hälfte der Apostelgeschichte unterschieden habe, s. „Lukas, der Arzt“ S. 48 f., 49 f., 50 f. Clemen hätte dies beachten sollen. Er hätte dann auch gesehen, daß die „Wirquelle“ sich zu der ersten Hälfte des Werks nicht wesentlich anders verhält als zur zweiten, so daß, selbst wenn man sie beträchtlich über die eigentlichen Wirstücke übergreifen läßt, das nahe Verwandtschaftsverhältnis mit dem ganzen Werk und dem Luk.-Ev. völlig unverändert bleibt. Wie ich bei der Untersuchung von Q mich strenge an die Partien gehalten habe, die dem Matth. und Luk. über Mark. hinaus gemeinsam sind, weil sonst jede Sicherheit aufhört[1], so habe ich mich in bezug auf die angebliche „Wirquelle“ streng an das „Wir“ halten müssen. Der Unterschied besteht nur darin, daß sowohl bei Matth. als auch bei Luk. außerdem gewiß noch Abschnitte vorhanden sind, die aus Q stammen

Schmidt wiederum die abrupte Art der Einführung des „Wir“ dafür geltend macht, daß hier eine Quelle eintrete (S. 45), so steht die Frage doch vielmehr so: das ganze unvermittelte Eintreten und Verschwinden des ἡμεῖς ist in jedem Falle eine auffallende und unbequeme Tatsache (übrigens ist es in 16. 10 bei genauerer Überlegung doch nicht ganz unvermittelt). Warum es aber minder anstößig sein soll, wenn hier jedesmal eine oder die Quelle eintritt, als wenn der bei den Begebenheiten anwesende Verfasser sich selbst kurzerhand als Augenzeugen einführt, ist nicht abzusehen. Ich empfinde jenes als viel bedenklicher und anstößiger, zumal wenn der Verfasser die Quelle gründlich bearbeitet hat und dann doch das Wir stehen gelassen haben soll. Der Argwohn absichtlicher Irreführung ist dabei schwer zu unterdrücken. Von einer Bearbeitung will freilich Schmidt nichts wissen (S. 46: „Auch ist für ein Hineinregieren des Luk. in die Wirstücke, abgesehen etwa von dem einen Satz 28, 8, nirgends (!!) ein Beweis zu liefern“); aber er kann sich bei diesem Urteil die Wucht des lexikalischen und stilistischen Arguments nicht klar gemacht haben.

1) Aber auch das ist von solchen Kritikern beanstandet worden, bei denen die Erkenntnis schwach ausgebildet ist, daß es vor allem darauf ankommt, sicheren Boden zu gewinnen und einen wirklichen Beweis zu führen, statt im Dunkel der Unsicherheiten zu arbeiten. Diese Kritiker aber sind leider in der Mehrzahl.

(sie sind nur nicht mit Sicherheit auszuscheiden), während die „Wirquelle" deshalb über die Wirstücke hinaus nicht mehr enthalten haben kann, weil sie überhaupt ein Phantom ist.

Das scheinbarste Argument für eine Unterscheidung der Wirstücke vom ganzen Werk bleibt immer die Nuance von Nüchternheit und Sachlichlichkeit, die diese Abschnitte namentlich vor der ersten Hälfte des Buchs auszeichnet[1]. Was in dieser Hinsicht geltend gemacht werden kann, habe ich im meiner „Apostelgeschichte" (Kap. 4) S. 111 ff., 117 ff., 120 f. zusammengestellt. Allein ich habe dort auch gezeigt, daß dieses Urteil noch viel stärker auf die Partien der zweiten Hälfte der Acta zutrifft, in denen das Wir fehlt, als auf die Wirstücke. Ich kann daher nur wiederholen, was ich S. 119 zusammenfassend dargelegt habe: der durch seine Wirberichte als pneumatischer Wunderdoktor charakterisierte Lukas hat für die erste Hälfte der Acta eine Quelle oder Quellen besessen (mündliche oder schriftliche), die seiner eigenen Art kongenial waren, ja noch über sie hinausgingen. Für die zweite Hälfte hat er dagegen solche (mit Ausnahme des von Ephesus Erzählten) nicht besessen, sondern, soweit er nicht selbst Augenzeuge war, nur schlichte Berichte zur Verfügung gehabt, in die er außer zwei den Fortschritt der Entwicklung motivierenden, konventionell erzählten Visionen (18, 8 ff.; 23, 10 ff.) nichts eingefügt hat. Anders kann es sich nicht verhalten; denn wenn er selbst die Pneumatik in die cc. 1—15 hineingebracht hätte, so versteht man nicht, warum er in der zweiten Hälfte auf sie verzichtet hat und sie nur oder fast nur dort bringt, wo er selbst Augenzeuge gewesen ist. Daß die nüchternsten Partien seiner Erzählungen nicht die Wirberichte sind, sondern die Berichte über Paulus in Thessalonich, Beröa, Athen, Korinth, Jerusalem (letzter Aufenthalt), Cäsarea und Rom, ist ein strikter Beweis dafür, daß er sorgfältig nach Quellen erzählt hat. Die gröberen Züge in der ersten Hälfte des Werks (S. 120 f.) erklären sich aus dem

1) Man könnte auch die Nuance von Knappheit und Kürze hinzufügen, die sie vor den sonstigen Partien des letzten Drittels auszeichnet, wäre nicht der Seebericht auffallend ausführlich. Die langen und z. T. identischen Reden des letzten Viertels müssen aus einer Absicht des Verfassers, die wir ganz befriedigend nicht zu durchschauen vermögen, stammen.

gröberen Kaliber der Quellen. Ein Erzähler aber, der die Geschichte des Eutychus deutlich genug als Totenerweckung aufgefaßt und ebenso die Geschichte Pauli mit der Schlange als Wunder betrachtet wissen will (sich aber in beiden Fällen scheut, den wirklichen Tatbestand zu entstellen), der ferner auf der Seereise den Apostel als Wahrsager im eigentlichen Sinn vorstellt, konnte sehr wohl, ja mit besonderer Freude auch solche grobe Dinge berichten, wie wir sie in der ersten Hälfte der Acta lesen. Man darf die Verschiedenheit in den Wunderberichten zwischen den Wirstücken und jenen Partien nicht übersehen; man darf aber noch viel weniger die große Übereinstimmung, die sie verbindet, verkennen; s. vor allem 27, 22—26.

Der Abstand zwischen dem Schriftsteller, der die Wirberichte niedergeschrieben hat, und dem Verfasser der ganzen Apostelgeschichte ist nicht größer als der Abstand zwischen Eusebius, dem Erzähler der ersten Bücher der Kirchengeschichte und zahlreicher Wunder, und Eusebius, dem nüchternen Kirchenhistoriker; er ist meines Erachtens sogar bedeutend geringer. Und doch ist der letzte Grund der Abneigung dagegen, die Einheit der Apostelgeschichte und des Wirberichts anzuerkennen, in dem Abstand zu suchen, der zwischen den ersten Kapiteln des Werks und dem Wirbericht besteht und den man für unüberbrücklich hält. Ich kann nur wiederholen, daß der Abstand zwischen c. 16—28 minus den Wirberichten und c. 1—5 etc. ein beträchtlich größerer ist. Man muß die Elastizität und den psychologischen Spielraum, den man bei einem Eusebius, Sulpicius Severus etc., aber auch bei einem Livius und Tacitus ohne weiteres anerkennt und gar nicht für verwunderlich hält, auch bei einem Lukas gelten lassen. Baurs Kritik hat uns viel Wertvolles gebracht, aber sie ist auch — von Paulus angefangen — der Gefahr nicht entgangen, die neutestamentlichen Schriftsteller samt und sonders zu Typen zu machen, also daß eine minder starre Betrachtung geradezu als ein Mangel an konsequenter Wissenschaftlichkeit, wenn nicht als noch etwas Schlimmeres, erscheinen mußte. Die Folge war teils die Ausweisung der Schriftsteller aus ihrem Zeitalter, teils die Amputierung oder Zerschneidung ihrer Werke. Die Gefahr ist durch den Gang der Wissenschaft an wesentlichen Punkten beseitigt; aber nachgeblieben ist noch immer die Neigung, den NTlichen Schrift-

steller in seiner Eigenart typischer zu fassen und strengere Anforderungen an seine Einheitlichkeit — auch an seine Gewissenhaftigkeit, innere Treue und an seinen „Standpunkt" — zu stellen als Menschenart das zuläßt und Geist und Umstände des Zeitalters gestatteten.

Die Richtigkeit der einstimmigen Tradition — sie ist mit dem Buche zusammen uns gegeben —, daß Lukas der Verfasser der Apostelgeschichte sei[1], wird neben den ärztlichen Kenntnissen des Verfassers des 3. Evs. und der Apostelgeschichte durch folgende Erwägungen unterstützt, die ich (Lukas der Arzt S. 9 ff.) genauer dargelegt habe:

1. Lukas wird nirgendwo in den Act. genannt, was doch zu erwarten wäre, wenn er nicht selbst der Verf. des Buchs wäre. Dagegen wird Aristarch dreimal genannt, der in den Paulusbriefen neben Lukas erscheint. Warum ist Lukas ausgelassen?[2] Die Antwort ist für den, der an der lukanischen Abfassung festhält, sehr einfach, für den Gegner aber nicht ganz leicht.

2. Lukas war nach der Angabe des Paulus ein Grieche, der zur mittleren Bildungsschicht gehörte; der Verfasser des großen Geschichtswerks ist es auch.

3. Lukas war nach den Briefen des Paulus zeitweise sein Begleiter; als solcher erscheint auch der Verfasser der Apostelgeschichte, und zwar sind beide bei Paulus in Rom, wohin er nur mit zwei Begleitern gekommen ist. Ferner — nach den Paulusbriefen ist es unwahrscheinlich, daß Lukas bei ihm war, als er die Thessalonicherbriefe, die Korintherbriefe und den Römerbrief schrieb. Aus der Apostelgeschichte geht hervor, daß ihr Verfasser damals nicht in seiner Begleitung war.

4. Der Verfasser des 3. Evangeliums war ein Kenner des Markusevangeliums; aus den Paulusbriefen wissen wir, daß Lukas und

1) Wenn die Tradition falsch wäre, könnte sie doch nicht später als am Anfang des 2. Jahrhunderts entstanden sein, und zwar durch Korrektur der ursprünglichen Überschrift; denn, wie die Zueignung beweist, ist das Werk kein anonymes gewesen. Diese Beobachtung erschwert die Annahme, die Aufschrift *κατὰ Λουκᾶν* sei irrtümlich.

2) Es ist also nicht gleich auffallend, daß Titus — nur nach ihm könnte man in den Act. noch fragen — in dem Buche fehlt. Dieser hat auch nicht Paulus gegenüber die gleiche Selbständigkeit gehabt wie Lukas

Markus zeitweise zusammengewesen sind (wo in den Paulusbriefen sich Lukas findet, findet sich auch Markus). Der Verfasser der Acta hat sogar den Namen einer Magd im Hause des Markus gekannt.

5. Lukas war nach dem Zeugnis des Paulus nicht nur sein Begleiter, sondern auch sein „Mithelfer“ (also nicht bloß ein dienender Bruder wie Timotheus). Aus der Apostelgeschichte ergibt sich (c. 16, 10. 13), daß ihr Verfasser ein nicht unselbständiger, wirklicher Missionar, mit Paulus zusammenwirkend, gewesen ist.

6. Lukas stammte nach einer guten Tradition aus einer antiochenischen Familie; der Verfasser der Apostelgeschichte hat, wie aus seinem Werke hervorgeht, eine besondere Affinität zu Antiochien und höchstwahrscheinlich eine Quelle benutzt, die aus Antiochien stammt. — Von diesen Argumenten bezieht sich nur der kleinere Teil auf die Wirstücke allein.

II. Das Hauptargument gegen die Abfassung der Apostelgeschichte durch Lukas: das Judenchristentum (Judentum), Paulus und Lukas.

Als Argumente gegen die Abfassung der Apostelgeschichte durch Lukas werden hauptsächlich folgende angeführt:

1. Zahlreiche Unstimmigkeiten und geschichtliche Verstöße im einzelnen, die einem Begleiter des Paulus, wenn er auch nur zeitweise in seiner Gesellschaft war, nicht zugemutet werden können.

2. Die Schilderung des Apostelkonzils bzw. das Aposteldekret (gegenüber Gal. 2).

3. Die Zeichnung des Paulus, weil sie im allgemeinen dürftig und im besonderen fehlerhaft sei, sofern sie dem Apostel eine mit seinen Briefen streitende Stellung zum Judenchristentum (Judentum) beilege.

Von diesen Argumenten habe ich das erste teils schon in meiner ersten Schrift „Lukas der Arzt“, teils in meiner „Apostelgeschichte“ S. 159 ff. eingehend gewürdigt und hoffe, daß es als widerlegt gelten darf. Ich habe gezeigt, daß Lukas bei aller Trefflichkeit der Berichterstattung in den Hauptsachen ein sorg-

loser und unachtsamer Erzähler im einzelnen gewesen ist, der sich viele größere und kleinere Unstimmigkeiten hat zuschulden kommen lassen. Die wirklichen Verstöße gehen aber nirgendwo so weit, daß das Urteil, ein zeitweiser Begleiter des Paulus habe hier geschrieben, nicht mehr bestehen kann. Da anzunehmen ist, daß Lukas nur oder fast nur in den Partien seines Werks Augenzeuge gewesen ist, in denen das »Wir“ steht, so war er in bezug auf alle anderen auf schriftliche oder mündliche Berichte angewiesen. Indem er sie verwertete, ergaben sich Unstimmigkeiten — auch in der 2. Hälfte des Werks —, Verkürzungen in der Berichterstattung, die zu Unklarheiten führten, usw., die um so weniger auffallend sind, als sie selbst in den Wirstücken nicht fehlen. Im ganzen aber vermögen diese meistens harmlosen, wenn auch manchmal groben Verstöße weder das Urteil über den Wert seiner Erzählung noch über die Person des Erzählers zu ändern, wenn man es auch beklagen muß, daß er für die erste Hälfte seines Werks nicht bessere Quellen zur Verfügung gehabt hat, daß sein Plan sehr vieles ausschloß, was wir gern wissen möchten, und daß er nichts lieber erzählt hat als die Wunder der Christian Science.

Was das zweite Argument betrifft, so bin ich „Apostelgeschichte“ S. 188—198 ausführlich auf dasselbe eingegangen. Ich habe mit Hilgenfeld und Resch jun. zu zeigen versucht, daß die abendländischen Zeugen die ursprüngliche Fassung des Dekrets bringen und daß von dieser Erkenntnis aus der Anstoß, den es bisher geboten hat, verschwindet. Diese Darlegung hat nur wenigen Beifall gefunden[1]; aber widerlegt sehe ich mich nicht. Die Auslegung des Dekrets, es handle sich um Speiseverbote, scheitert an der einfachen Tatsache, daß Lukas in Act. 15

1) Gegen sie haben sich Schürer (Theol. LitZtg. 1908 Col. 175), P. W. Schmidt (a. a. O. S. 18 ff.), Clemen (a. a. O. S. 794 ff.) Sanday, Bacon, Diehl, Bousset etc. erklärt. Daß nur das Aposteldekret zur Frage steht (weil die sonstige Schilderung des Apostelkonzils in Act. 15, mag sie nun mehrere oder wenige Verstöße zeigen, sehr wohl von einem späteren Begleiter des Paulus herrühren kann), glaube ich a. a. O. S. 188 f. gezeigt zu haben. In diesem Punkte sind auch zahlreiche Gelehrte mit mir einig, die an dem Dekret selbst Anstoß nehmen. Endlich steht auch nicht der Brief zur Frage. Auch Blaß nimmt an, daß Lukas selbst in ihm die Hauptpunkte zusammengefaßt habe, was dem antiken Historiker ja freistand.

keinen Geringeren als Jakobus die Worte sprechen läßt, „Moses“ dürfe den Heidenchristen nicht auferlegt werden, da er ja fort und fort bei den Beschnittenen seine observatores habe. Speisegesetze sind aber sicher „Moses“. Ferner: die Auflage von Speisegesetzen hätte doch nur einen Sinn, wenn es sich um die Verwirklichung der Absicht gehandelt hätte, Gemeinschaft und Lebensverkehr zwischen Juden- und Heidenchristen zu begründen. Aber davon ist weder Act. 15 noch Gal. 2 die Rede. Es handelte sich einfach um die prinzipielle Anerkennung des Rechts der Heidenmission, ohne den Bekehrten das Gesetz aufzuerlegen. Für diese Anerkennung aber war es notwendig, daß die Heidenchristen die sittlichen Hauptgrundsätze beobachteten. Doch ich kann hier das, was ich vor drei Jahren geschrieben habe, nicht wiederholen. Gesetzt aber auch, es wäre unrichtig, so erheben sich zwar Bedenken gegen die Autorschrift des Lukas, aber ein negatives Urteil wäre doch sowohl in Hinblick auf die Beweise, die für Lukas sprechen, als auch an sich sehr vorschnell. Erstlich muß daran erinnert werden, daß die Worte Act. 15, 28 (*μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες*) voraussetzen, daß die Adressaten diese Last bereits tragen. Sodann verweise ich einerseits auf Zahn (Einleitung II[3] S. 437 ff.), dessen Erwägungen über die Tragweite des Dekrets in der morgenländischen Fassung (die er für die ursprüngliche hält) alle Beachtung verdienen, andrerseits auf das, was ich (Theol. LitZtg. 1906 Col. 467) gegen Schürer bemerkt habe. 1) Über das nähere Verhältnis des Lukas zu Paulus in theologischer Hinsicht ist uns nichts bekannt; wir wissen nur, daß er sofort als relativ selbständiger Evangelist neben Paulus getreten ist. In welchem Umfange er die Interessen des Paulus teilte, kann nur seinen Werken selbst entnommen werden. Die gewöhnliche Voraussetzung, ein Begleiter des Paulus müsse einfach nach dem Bilde des Meisters vorgestellt werden, schwebt in der Luft und ist bei einem geborenen Heiden von nicht geringer Bildung, der bereits vor seiner Bekehrung zu Jesus Fühlung mit der Synagoge gehabt hat, doppelt verwerflich. Tatian war ein Schüler Justins und bedenkt ihn in demselben Werke mit dem höchsten Lobe, welches uns zeigt, wie weit er in der Lehre von seinem Meister entfernt ist! 2) Als Lukas schrieb, war die kirchliche Situation eine andere als z. Z. des

Apostelkonzils und des Galaterbriefs. 3) Was für Berichte (und von welcher Seite) Lukas über das Konzil, abgesehen von Mitteilungen des Paulus, gehabt hat, entzieht sich unsrer Kenntnis. Lukas schrieb über jenen Vorgang aller Wahrscheinlichkeit nach so, wie in der antiken Historie hundertmal über Streitigkeiten geschrieben worden ist — nämlich vom Standpunkt der gegenwärtigen Lage. Was er Petrus und Jakobus reden läßt, ist mindestens zum Teil wohl erfunden; aber es ist schlechterdings nicht einzusehen, warum er, obgleich ein Begleiter des Paulus, das nicht erfunden haben sollte? Die Hauptsache hat er jedenfalls nicht erfunden, daß die Leitenden auf beiden Seiten zu einer zunächst befriedigenden Übereinstimmung gekommen sind, daß also die Heidenmission anerkannt worden ist; denn das bezeugt auch der Galaterbrief. Man darf Act. 15 nicht als ein Protokoll auffassen, auch nicht den Galaterbrief, der in seinem hingewühlten, von gekränktem apostolischen Bewußtsein, von gekränkter Vaterliebe und von heißer Leidenschaft — nicht gegen die Urapostel, sondern gegen die galatischen Verstörer — durchglühten Bericht alles eher ist als eine vollständige Darstellung, und der bei aller Zuverlässigkeit der Hauptpunkte schlechterdings kein Bild vom Verlaufe der Konferenzen gibt und keine Gewähr dafür bietet, daß nicht wichtige Umstände zweiten Ranges beiseite gelassen sind. Ohne der Aufrichtigkeit des Apostels irgend zu nahe zu treten, darf man auch fragen, ob das objektive „Rangverhältnis" in der Beziehung Pauli zu den Uraposteln, wie es auf den Verhandlungen hervortrat, wirklich so gewesen ist, wie es Paulus Gal. 1, 1 ff. selbst ansieht. Hat er doch selbst c. 2, 2 geschrieben: *μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον.* P. W. Schmidt freilich (a. a. O. S. 26), in der Sorge, das Heiligen- und Heroenbild des Paulus könne auch nur in einem Zuge Schaden leiden, ruft aus: „Wo hätte auch sonst irgend eine Emotion dem Schriftwort (= schriftlichem Wort) des Paulus die Zügel entrissen!" Ich vermag dieses Urteil angesichts nicht weniger paulinischer Briefstellen keineswegs zu teilen.

Das entscheidende Argument gegen die Abfassung der Acta durch Lukas scheint zahlreichen Gelehrten das dritte zu sein. Es ist, wie es einst Baur, Hausrath u. a. mit den schärfsten Akzenten vorgetragen haben („Eher sei glaublich, daß Calvin

auf dem Todbette der Mutter Gottes einen goldenen Rock gelobt, als daß Paulus solche Wege beschritten habe"), auch jetzt als das wichtigste mir vorgehalten worden. So schreibt Schürer (a. a. O. 1906 Col. 408): „Kein Gefährte des Paulus kann ihm die Behauptung in den Mund gelegt haben, daß er wegen der Auferstehungshoffnung angeklagt sei (23, 6) oder wegen der Hoffnung auf die den Vätern gegebene Verheißung (26, 6); der Begleiter des Paulus („Wirbericht") hat gewußt, daß die Gründe der Gefangenschaft ganz andere waren". Dazu 1908 Col. 176: „Soll man wirklich glauben, daß ein gut orientierter Begleiter des Paulus ihm die grobe Unwahrheit (23, 6; 26, 6) in den Mund gelegt hat? Aus dem genauen Bericht (21, 27 ff.) wissen wir ja, daß die Gründe ganz andere waren". Schärfer noch P. W. Schmidt. Er verwirft die Erzählungen von der Beschneidung des Timotheus, von den Gelübden, die Paulus nach den Act. übernommen haben soll, etc.; er behauptet mit Overbeck, in den Act. walte eine „dogmatische Judaisierung" des Paulus. Dann fährt er fort (S. 53): „Für die rein wissenschaftliche Beurteilung des Lukas-Werks [— wer unter uns will eine andere? —] hat Overbeck in allem Wichtigen die am ehesten gangbaren Wege gezeigt. In dem Maße dagegen, als der Versuch Harnacks, das geschichtliche Ansehen der Acta zu steigern, wirklich gelinge, würde ein entsprechendes Sinken des Geschichtswerts unserer Paulusbriefe die unausweichliche Folge sein. Diejenige Kritik, welche diese Briefe an die Seite Marcions ins zweite Jahrhundert verweist, wäre die einzige, die an solchem Erfolge der Lukas-Forschung eine Freude haben könnte".

Ganz ähnlich, aber noch dezidierter Jülicher (Neue Linien i. d. Kritik d. evangel. Überlief., 1906, S. 59f.): „Ist die Apostelgeschichte dem Paulus wirklich gerecht geworden, ist dieser farblose, rhetorisierende Vertreter eines christusgläubigen Milieus der echte Paulus, dann kann ich mich dem Verführerischen [was ist an dieser Hypothese verführerisch?] der von der Leidener Schule proklamierten These nicht mehr entziehen: der große Briefschreiber Paulus eine spätere Fiktion, eine Idealgestalt, die ein unbekannter Künstler mit Adlersflügeln aus der Kleinheit der Verhältnisse des wirklichen Paulus in himmlische Höhen emporgetragen hat... Wem aber gerade der Paulus der vier großen Briefe

das Sicherste, das Unangreifbarste im ganzen N. T. bleibt, der muß eben darum die Charakteristik des Paulus in den Act., weil sie so gar nichts für diesen Mann allein Ckarakteristisches aufbewahrt hat, entsetzlich schlecht und dürftig nennen: und wenn ein langjähriger Begleiter, Freund, sogar Arbeitsgenosse des Paulus, wie es Lukas war, trotz der Fülle von Erinnerungen, die ihm selbst bei unbedeutenden Kleinigkeiten zu Gebote standen, da, wo alles darauf ankommt, den wahren Paulus zu zeichnen, auch nicht einen der großen und wertvollen Züge des Paulus in sein Bild hineinzubringen vermag, dann ist es wahrlich vermessen, von den Berichterstattern über Jesu Geschichte, die all ihr Wissen nur fremder Vermittelung verdankten, zu verlangen, ja auch nur schüchtern zu hoffen, daß sie uns mehr als Notizen über die äußeren Ereignisse im Leben Jesu und eine schematische Beschreibung seiner Wirksamkeit bieten: wie sollen wir von denen noch echte Worte aus Jesu Mund empfangen und noch den Hauch seines Geistes an uns zu spüren bekommen! Wenn einer von den Intimsten des Paulus ohne das leiseste Bedenken uns erzählt (Act. 21,20ff.), wie Paulus um des lieben Friedens willen in Jerusalem durch einen raffiniert ausgedachten Akt der Heuchelei die Juden überzeugen will, er wandle nach wie vor in strenger Beobachtung des Gesetzes, und wenn diese Charakteristik durch den Freund, der über Paulus' Stellung zum Gesetz wahrlich Bescheid wissen mußte, das Prädikat „gut" verdient, dann sind die Ansprüche an verständnisvolle Fortpflanzung der wirklichen Geschichte in der Urkirche auf den Nullpunkt gesunken, und keiner Negation auch des Bestbezeugten dürfen wir mehr mutig widersprechen."

Ich wünschte, Jülicher hätte diese Worte nicht geschrieben; denn wie sie einerseits die Umsicht und Strenge des Kritikers vermissen lassen und auch Fremdes in die reine Betrachtung der Dinge einmischen, sind sie andrerseits ein Nachhall der Baur-Lipsius-Hausrathschen Kritik, die an diesem Punkte überwunden sein sollte. Aber wenn die mir schon vor mehr als 20 Jahren mehrmals von Lüdemann entgegengehaltenen Befürchtungen, meine Geschichtsbetrachtung (Dogmengeschichte) führe geradeswegs zur Verwerfung der Echtheit der Paulusbriefe, jetzt von so ausgezeichneten Forschern wiederholt werden, so ist es nötig, den Punkt, von welchem diese Befürchtungen aus-

gehen, einer genauen Prüfung zu unterziehen. Zwar sich durch „Konsequenzen" von der Wahrheit einer Erkenntnis abbringen zu lassen, liegt meinen Gegnern gewiß so fern wie mir, und dieser Hinweis auf „Konsequenzen" unterbliebe am besten ganz, weil — von der Metabasis abgesehen, die leicht darin gefunden werden kann — diese Konsequenzen schlechterdings nicht bestehen. Sollten die echten Paulusbriefe deshalb unecht sein, weil Paulus in seinem Begleiter Lukas einen schlechten oder meinetwegen auch einen verlogenen Begleiter gefunden hat? Was wäre das für eine Logik? Wo aber wirklich Paulus selbst, richtig aus seinen Briefen verstanden, wider Lukas steht — wann habe ich irgendwo Anlaß zu der Unterstellung gegeben, in einem solchen Fall für diesen wider jenen Glauben zu fordern? Aber ob Paulus an dem Punkt, auf den es hier ankommt — sein praktisches Verhalten zum Judenchristentum und Judentum — aus seinen Briefen von Schürer, Jülicher, P. W. Schmidt u. a. richtig verstanden wird, das ist die Frage![1] Was sodann die weitere Frage nach Lukas als Histo-

1) Schürer nahm übrigens eine Mittelstellung ein. Erstlich hielt er Act. 21, 27 ff. (gegen Jülicher) für einen guten, also glaubwürdigen Bericht; zweitens hat er seine Anzeige meiner Apostelgeschichte mit den Worten geschlossen (1908 Col. 176): „Namentlich aber weiß ich mich in einem Punkte mit Harnack einig: in dem Urteil, daß wir ein falsches Bild von Paulus gewinnen, wenn wir uns einseitig an den Galaterbrief halten. Das Selbstzeugnis I. Cor. 9, 20 ist ebenso wichtig. Diese Einsicht deckt manche auffallende Notizen und Erzählungen der Apostelgeschichte, aber doch nur eine Kategorie derselben". Ähnlich vermittelnd haben sich auch andere Gelehrte ausgesprochen. Wendt (Comment. z. ApGesch. S. 346 ff.), Pfleiderer (Urchristentum I² S. 521 ff.) und Joh. Weiß (Über Absicht u. lit. Charakter der ApGesch. S. 36 ff.) sind der Meinung, daß Act. 21, 23 ff. tatsächlich richtig ist, daß aber die Fassung der Motivierung der Handlung (v. 24) auf Rechnung des Verfassers der ApGesch. komme. Gut bemerkt Pfleiderer: „Wie weit in Dingen, die Einer an sich für Adiaphora hält, die moralische Möglichkeit der Akkomodation gehe, ist eine so individuelle Frage, daß es mißlich scheint, darüber a priori etwas auszumachen. Daß Paulus prinzipiell die Akkomodation um des Friedens willen für richtig hielt, steht fest". Aber ob es sich nur um Akkomodation gehandelt hat? Dies Zugeständnis genügt noch nicht, obschon es sich bereits weit von Jülicher entfernt, der die Beteiligung an dem Nasiräatsgelübde seitens des Paulus, wenn es stattgefunden, ebenso als eine böse Heuchelei und einen Betrug betrachtet, wie die asiatischen und andere Juden in Jerusalem getan haben.

riker betrifft, so sind wir ja in der glücklichen Lage, ihn in seinem Evangelium mit seinen Quellen Markus und Q vergleichen und das Maß von Freiheit, das er sich genommen hat, feststellen zu können, und aus seinen beiden Schriften läßt sich ferner mit großer Sicherheit ermitteln, wie er selbst über Judenchristentum und Judentum gedacht hat[1].

Indem ich das Verhältnis des Paulus zum Judenchristentum und Judentum untersuche, bin ich mir bewußt, einen Punkt ins Auge zu fassen, der mit dem ganzen Ernst des Protestantismus und mit Eifersucht von der Kritik behütet wird. Die Erregung, in welche sie gerät, nicht nur wenn an einer Angabe des Paulus in den Hauptbriefen gerüttelt, sondern auch wenn die absolute innere und äußere Eindeutigkeit des Apostels in Frage gestellt wird, beweist, daß sie sich bewußt ist, ein Hauptstück zu verteidigen. Diese Situation erschwert zwar nicht die ruhige Prüfung, wohl aber bedroht sie die Überzeugungskraft ihrer Ergebnisse.

A. Die Stellung des Apostels Paulus zum Judentum und Judenchristentum nach seinen Briefen[2]; seine jüdischen Schranken.

Das Problem, um welches es sich hier handelt, wird gewöhnlich so gefaßt, daß man die religiöse Stellung des Apostels zum Gesetz, die sich aus dem Galaterbrief ergibt, verabsolutiert und in den Obersatz stellt und in den Untersatz sodann das Wort: „den Juden bin ich wie ein Jude geworden, auf daß ich

1) Beiläufig sei hier noch auf Folgendes hingewiesen: Die Schwierigkeiten, den Verfasser der Apostelgeschichte mit einem Manne, Lukas, zu identifizieren, der mit Paulus selbst verkehrt hat, werden von der Kritik aufs stärkste betont; aber die Schwierigkeiten, daß derselbe Mann den Silas, Jakobus, Philippus, Markus gesprochen und doch das 3. Evangelium, so wie es lautet, verfaßt hat, und die Schwierigkeiten, daß Markus, der Hermeneut des Petrus, das 2. Evangelium geschrieben hat, werden verhältnismäßig wenig beachtet! Nach meinem kritischen Urteil heißt das Mücken seihen und Kamele verschlucken. Über die Ursache dieses Messens mit doppeltem Maß s. das Folgende.

2) Eine vollständige Darstellung ist hier nicht beabsichtigt; es sollen vielmehr nur die Momente — es sind freilich die wichtigsten — hervorgehoben werden, die für die Frage nach der Zuverlässigkeit des Bildes, welches die Apostelgeschichte gezeichnet hat, in Betracht kommen.

Juden gewinne, obschon ich selbst nicht unter dem Gesetz bin“ (IKor. 9,20). Allein das so gefaßte Problem, welches ergibt, daß Paulus lediglich aus Akkommodation jüdische Sitten noch auf sich genommen hat, deckt nicht sämtliche Tatsachen, die für die Stellung des Apostels zum Judentum und Judenchristentum in Betracht kommen. Das Problem ist komplizierter.

Gewiß ist — denn dafür treten auch der Römerbrief und die Korintherbriefe ein —, daß die religiöse Stellung zum Gesetz, welche aus dem Galaterbrief hervorgeht, nicht eine nur zeitweilige, d. h. in einem besonders heißen Kampfe gewonnene und einseitig formulierte Position des Apostels gewesen ist, sondern daß sie einen Hauptsatz seiner Glaubenserkenntnis darstellt, den er niemals wieder aufgegeben hat: der Christ — und zwar jeder Christ, also auch der Judenchrist — steht in religiöser Hinsicht nicht mehr unter dem Gesetz, d. h. für sein Verhältnis zu Gott und auch für die Natur und den Wert seines sittlichen Verhaltens kommt das Gesetz nicht mehr in Betracht; denn als Gotteskind wird der Christ vom Geist, den er empfangen hat, getrieben[1], und dem Gesetz, sofern aus ihm die Gerechtigkeit kommen sollte, ist durch Christus, „des Gesetzes Ende“, Genüge geschehen; daher ist es aufgehoben. Hieraus folgt weiter, daß es nunmehr einen Unterschied unter den Christen zwischen geborenen Juden und Heiden vor Gott und in ihrer gegenseitigen Schätzung nicht mehr geben kann. Dies wird auch nicht nur Gal. 3,28; 5,6, sondern auch Röm. 10,12 und I Kor. 7,19; 12,13 ausdrücklich behauptet, und auch das wird an diesen Stellen und sonst gesagt, daß sie zu einem Leibe getauft und sämlich Abrahams Kinder sind, daß also die Verheißungen ihnen allen gelten.

Diese Position ist so klar, daß sie jeden Zweifel, wie man sich nunmehr zum Gesetz zu verhalten habe und wie sich Paulus verhalten hat, ausschließen zu müssen scheint. Daß es aber in Wahrheit doch anders stand, lehren 1. die Vorwürfe der Gegner. 2. bestimmte Gedankengänge und Anweisungen des Apostels selbst.

1. Wie wir dem Galaterbrief entnehmen können, haben die judaistischen Gegner dem Paulus vorgeworfen, er predige doch

1) Sofern er noch ein Gesetz zu erfüllen hat, ist es „das Gesetz Christi“, mit dem es eine ganz andere Bewandtnis hat als mit dem mosaischen, s. Grafe, Die paulinische Lehre vom Gesetz, 1884.

selbst noch[1] die Beschneidung (5,11) und stehe also mit sich selbst in flagrantem Widerspruch. Zu solchem Vorwurf muß er Anlaß gegeben haben[2].

2. Solche Anlässe finden sich auch in seinen Briefen (nicht nur in der Erzählung Act. 16,3, er habe den Timotheus beschnitten).

a. Vor allem kommt 1Kor. 7,18ff. in Betracht. Hier gibt der Apostel die Anordnung, der Beschnittene *μὴ ἐπισπάσθω*, denn jeder solle in den Verhältnissen bleiben, in welchen ihn der Ruf Gottes getroffen hat. Das *μὴ ἐπισπάσθω* zusammen mit der generellen Anweisung, kann natürlich nicht nur den beschränkten, wörtlichen Sinn haben, der Judenchrist solle sich keine Vorhaut künstlich ziehen oder er solle seine Kinder nicht unbeschnitten lassen, sondern kann nur bedeuten, er solle den väterlichen, d. h. gesetzlichen Lebensordnungen treu bleiben. Das Motiv wird implicite aber deutlich genug angegeben: daß es ein soteriologisches sei, wird aufs bestimmteste durch v. 19 abgelehnt (*ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν, καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ*, vgl. Gal. 5,6, wo der Nachsatz lautet: *ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*); es muß also in der Erwägung gegeben sein, daß es auf göttlichem Schöpferwillen beruht, ob einer als Jude oder als Heide geboren ist[3], und daß dieser Wille zu respektieren ist. Schon hier also konnte dem Apostel der Vorwurf erwachsen, er lehre die Beschneidung, und dieser Vorwurf brauchte nicht lediglich bösem Willen zu entstammen. War es denn etwas so einfaches, ja war es überhaupt unbedenklich, zwischen dem Heilswillen Gottes und seinem Schöpferwillen zu unterscheiden und das Gesetz zwar in jenem Sinn für abrogiert zu erklären, es aber in diesem für die Judenchristen bestehen zu lassen?

b. Aber derselbe Gedanke vom Fortbestehen der Verpflich-

1) Dieses „noch“ so zu verstehen, als räume Paulus hier ein, daß er selbst in seiner Anfangszeit als Missionar die Beschneidung noch gefordert habe, ist sehr gewagt.

2) Umgekehrt wirft der Apostel seinen Gegnern (6, 13) vor, daß sie, während sie die Beschneidung peremptorisch verlangen, selbst das Gesetz nicht halten.

3) Das liegt in dem verkürzten Ausdruck *ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη*.

tung der Gesetzesbeobachtung hat im Galaterbrief selbst eine noch härtere Ausprägung erhalten und macht ohne es weiteres klar, wie der Vorwurf in 5,11 erhoben werden konnte. In Gal. 5,3 schreibt Paulus: „Ich bezeuge aber wiederum jeglichem beschnittenen Menschen, daß er schuldig ist, das ganze Gesetz zu beobachten". Dieser Satz gilt im Sinne des Paulus keineswegs nur beschnittenen Nichtchristen, sondern auch beschnittenen Christen, sonst könnte er nicht so generell lauten[1]. Aus dem Obersatz, daß dem Gesetz keine religiöse und sittliche Verpflichtungskraft mehr zukommt, weil es als Gottesmittel zum Heil überhaupt nicht mehr besteht, folgt auch hier ohne weiteres, daß der Judenchrist das Gesetz deshalb halten soll, weil die für ihn von Gott gewollte Lebensordnung in ihm gegeben ist. Also besteht das ganze Gesetz für den Judenchristen als Sitte und Ordnung fort. Welch eine Dialektik, die denselben Gott für einen partikularen Kreis das Gesetz als Lebensordnung in Kraft erhalten läßt, welches er als Mittel zur Erlangung der Gerechtigkeit für alle, also auch für sie, aufgehoben hat! Kann man sich da wundern, wenn Mißverständnisse entstanden und sich ein kräftiger Widerspruch erhob?

c. Aber ist nach Paulus die für die Judenchristen bestehende Verpflichtung, das ganze Gesetz zu beobachten, wirklich nur durch das quietistische Motiv begründet, daß der Jude nun einmal Jude sei und daher in seiner Lebensordnung auch bleiben müsse? Ist dieses immerhin etwas dürftige Motiv wirklich das einzige? Keineswegs! Der Römerbrief gibt hier den nötigen Aufschluß.

Der große Abschnitt c. 9—11 ist aus der Feder eines Juden geflossen, der mit allen Fasern seiner Seele an seinem Volke hängt. Er muß zu seinem heißen Schmerze erkennen, daß dieses Volk durch seinen Unglauben, wie es scheint, auf ewig verloren geht. Er ringt nach Klarheit in bezug auf die Wege Gottes; er selbst will verflucht sein, wenn nur sein Volk von Gott wieder angenommen wird. Aber kann das Volk — *ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα καὶ αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι, ὧν οἱ πατέρες, καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ*

1) So auch B. Weiß, Bibl. Theol.[6] S. 348, und viele andere Ausleger.

σάρκα — verloren gehen? Wo bleiben Gottes Zusagen und Verheißungen? In c. 9 und 10 scheint sich der Apostel bei der Antwort zu beruhigen, daß die Verheißungen deshalb doch in Kraft bleiben, weil sie ja dem Israel *κατὰ πνεῦμα* gelten. Durch die Gabe der Glaubensgerechtigkeit wird der Heide diesem Israel *κατὰ πνεῦμα* eingefügt; also bleibt Israel bestehen, auch wenn kein geborener Jude sich mehr in ihm befindet! Allein diese Antwort, obwohl sie genügen sollte, genügt dem Apostel doch nicht! In c. 11 tritt daher der ersten Betrachtung eine andere, völlig verschiedene zur Seite. G o t t e s V e r h e i ß u n g e n e r f ü l l e n s i c h a u c h a n d e m I s r a e l ***κατὰ σάρκα.*** Gott kann sein Volk, hat sein Volk — hier im Sinne des Israel *κατὰ σάρκα* — nicht verstoßen! Beweis: erstlich der Apostel selbst (v. 1: *καὶ γὰρ ἐγὼ Ἰσραηλείτης εἰμί, ἐκ σπέρματος Ἀβραάμ, φυλῆς Βενιαμείν*) und die sei es auch kleine Zahl christgläubiger Juden[1] (v. 4); zweitens die Erwägung, daß die jetzige Verstockung und Verwerfung der Juden eine — wie der Apostel annimmt — kausative Bedeutung für die sich jetzt vollziehende Rezeption der der Heiden als Gotteskinder hat. Daraus aber, so schließt er weiter, ist mit Sicherheit anzunehmen, daß auch die Zeit des Israel *κατὰ σάρκα* wieder kommen wird; denn wenn es möglich war, wilde Schößlinge dem guten Ölbaum einzupfropfen, so muß es leichter möglich sein, abgehauene echte Zweige ihm wieder einzufügen. Man beachte wohl, das (gläubige) Israel *κατὰ σάρκα* ist und bleibt „der gute Ölbaum" (gegenüber dem wilden Ölbaum der Heiden); jeder Israelit ist ein „natürlicher Zweig" dieses guten Ölbaums, wenn er auch unter Umständen abgehauen werden muß, und er, d. h. das gläubige Israel *κατὰ σάρκα*, ist die Wurzel, an deren Safte und Fettigkeit die eingepfropften wilden Schößlinge teilnehmen und die sie trägt (v. 24. 17. 21. 18)[2]. Der Satz: „Die Vorhaut ist nichts und die Beschneidung

1) Hier kann man sich an Luthers Antwort erinnern auf die sorgende Frage Melanchthons, wo denn jetzt die Kirche Christi sei. Wäre der Apostel doch hierbei stehen geblieben!

2) Sehr richtig H e r z o g, „Die Gefangennahme des Apostels Paulus" (Internationale Theol. Zeitschr. 1905, 5. Heft S. 197 ff.) — ein Aufsatz, der zu dem Besten gehört, was in den letzten Jahren über Paulus geschrieben ist —: „Hätte ein Petrus oder ein Jakobus dieses Bild vom Ölbaum gebraucht, so würde das ohne Zweifel als Beweis dafür aufgefaßt werden,

ist nichts", hat seine Geltung nur in bezug auf die Glaubensgerechtigkeit; aber es gibt eine Betrachtung, für die es nicht gleichgültig ist, ob einer geborener Jude oder Heide ist. Nun das geschichtsphilosophische Fazit (v. 25ff.): „Verstockung ist *ἀπὸ μέρους* Israel [*κατὰ σάρκα*] widerfahren, bis daß die Fülle der Heiden eingegangen sein wird, und also wird ganz Israel [*κατὰ σάρκα*] errettet werden[1]. Nach dem Evangelium sind sie [Gottes] Feinde um euretwillen [damit ihr Heidenchristen nun eingepflanzt werden könnt]; aber nach der Erwählung [der vorzeitlichen, die am Ende der Dinge sich vollziehen wird] sind sie [Gottes] Geliebte um der Väter willen; denn Gottes Gnadengaben und Berufung können ihn nicht gereuen."

Kein Zweifel ist möglich — der Apostel lehrt sozusagen eine doppelte Erfüllung der Verheißung und er lehrt, daß das Israel *κατὰ πνεῦμα* an dem Israel *κατὰ σάρκα*, sofern es gläubig geworden ist, seine Wurzel hat und behält. Die Verheißung erfüllt sich, indem aus allerlei Volk — hier gibt es keinen Unterschied von Vorhaut und Beschneidung — durch die Gnadengabe der Glaubensgerechtigkeit das eine Gottesvolk hergestellt wird; aber so gewiß dies die Hauptsache ist, so gewiß ist doch darin die „Erfüllung" noch nicht vollständig. Vollständig wird sie erst dadurch, daß sich auch die dem Israel *κατὰ σάρκα* gegebenen Zusagen erfüllen und dieses Israel, wie es den Vätern versprochen ist, errettet wird, damit so das Israel *κατὰ σάρκα* sich auch am Ende als das Volk der Verheißung behaupte[2].

---

wie gering doch eigentlich die Judenapostel von den Heidenchristen gedacht hätten, und wie sehr sie bestrebt gewesen seien, das Christentum lediglich als ein fortgesetztes Judentum hinzustellen.

1) *Τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* besagt dem Umfange nach nicht dasselbe wie *πᾶς Ἰσραήλ*. Dieser Ausdruck bedeutet (verglichen mit v. 7), daß die Zahl der Verworfenen aus Israel in der Endzeit so gering sein wird, daß sie nicht mehr mitzählen; jener Ausdruck läßt es unbestimmt, wie sich die Zahl der erretteten Heiden zur ganzen Zahl verhält, denn die „plena copia" bestimmt sich nach der *ἐκλογή* (v. 7).

2) Korrekt hat B. Weiß (a. a. O. S. 272) den Gedanken des Apostels wiedergegeben: „Während der Vorzug, welcher dem Volke Israel durch sein Gesetz gegeben war, durch die in ihm vorhandene Sünde in sein Gegenteil verkehrt werden konnte, war und blieb der Vorzug, welchen es kraft seiner Abstammung von den Vätern in der Verheißung des messianischen Heils besaß, ein unverlierbarer... Gottes Gnadengaben

Man bewundert herkömmlich den geschichtsphilosophischen Tiefsinn, in welchem Paulus diese seine Hoffnung begründet hat, und man fühlt sich erschüttert und gerührt durch seinen Patriotismus und seine Pietät, aber man übersieht dabei oder wagt aus Respekt vor dem großen Manne es nicht auszusprechen, daß er seine eigene Glaubenserkenntnis durch diese Betrachtung belastet, verwirrt und aufs tiefste geschädigt hat. Psychologisch ist alles klar und kein einziges Wort zur Entschuldigung ist nötig; aber sachlich bezeichnet das von dem Apostel vorgetragene unstimmige Additamentum zu seiner Heilslehre — denn so kann man es bezeichnen — einen judenchristlichen Vorbehalt, der seine Grundüberzeugung durchkreuzt und ihre überzeugende Kraft geradezu in Frage stellt[1]. Umgestürzt hat Paulus zwar die urapostolische Erwartung, erst werde sich das jüdische Volk bekehren und dann die Völkerwelt folgen, umgestürzt durch eine ganz neue theocentrische und universale Betrachtung, für die es Juden oder Heiden nicht gab. Aber die letzte Konsequenz zu ziehen, die sich freilich mit der geschichtlichen Beziehung der ATlichen Weissagungen in flagrantesten Widerspruch setzen mußte, dazu reichte seine Kraft nicht aus, dazu war der Jude in ihm noch zu mächtig und die Pietät gegen den Inhalt des A. T.s noch zu groß! Am letzten Punkte macht der Apostel Halt und statt das Israel *κατὰ σάρκα* entschlossen nunmehr aus der Heilsgeschichte ganz zu streichen, läßt er es doch bestehen und kehrt die urapostolische Erwartung in künstlicher Dialektik vielmehr einfach um: erst die Heiden, dann doch das Israel *κατὰ σάρκα*! Tödliche Streiche hatte Paulus dem Sinn und der Geltung des A. T.s bereits versetzt, hatte die

---

und insbesondere die Berufung zum messianischen Heil, die er dem Volke verliehen, können ihn nicht gereuen und nicht von ihm zurückgenommen werden." Auch Röm. 15, 8 ist hier zu beachten, und mit Recht bemerkt Weiß, trotz der geschichtlichen Umkehr in der Berufung zu dem im Evangelium verkündeten Heil sei dasselbe im Sinne des Paulus noch immer zuerst für die Juden da (Röm. 1, 16).

1) Den Heidenchristen der Folgezeit (und gewiß auch den Zeitgenossen) mußte diese Ausführung in Röm. 11 sehr peinlich sein. Nur schweigend konnten sie über sie hinweggehen, und so ist es auch geschehen. Zum Glück war die paulinische Predigt von der Glaubensgerechtigkeit, der Freiheit und der Universalität so stark und eindrucksvoll, daß die Heidenchristen die peinliche Zugabe überhören konnten und überhört haben.

herrlichen Verheißungen desselben mit vollen Händen den Heiden ausgestreut, hatte das Israel *κατὰ σάρκα* bettelarm gemacht und damit ausgelöscht — man kann sich den Jubel der Griechen und die Empörung der Pharisäer und ernster Juden und Judenchristen wohl denken! Aber siehe da! er schreckt vor der letzten Konsequenz, daß das Israel *κατὰ σάρκα* überhaupt keine Verheißungen habe und niemals welche besessen habe, zurück; er bläst in dem Momente, wo es schon beendigt scheint, das Gefecht selbst ab und begibt sich in das Lager der Feinde! Neben den Verheißungen, die dem Israel *κατὰ πνεῦμα* gelten, bleiben eben diese Verheißungen für das Israel *κατὰ σάρκα* doch in Kraft! Wie kann man das verstehen? Feind und Freund, beide mußten irre werden! Derselbe Apostel, der die Ansprüche des jüdischen Volkes, sofern sie sich auf die Gesetzesbeobachtung stüzten, mit neuen religiösen Waffen so kraftvoll bekämpfte, verteidigt die besonderen Hoffnungen dieses Volkes unter dem Titel der Verheißungen!

Ob Paulus diese Gedankenreihe stets gehabt oder ob er sie erst zu der Zeit, da er den Römerbrief verfaßte, gewonnen hat? Man kann darüber streiten. Nach I Thess. 2,14—16 scheint es, als ob er sie damals noch nicht gehegt hätte, und das ist die Meinung von B. Weiß[1] u. a. Allein es ist mir doch sehr zweifelhaft, daß der Apostel den Gedanken ursprünglich gehabt[2], dann aufgegeben und dann wieder gefaßt hat, und I Thess. 2,16 sagt nichts über den definitiven Ausgang des jüdischen Volkes[3]. In religiösen Fragen konnte der Apostel je nach den Anlässen divergierende Gedankenreihen bilden, aber in bezug auf diese nationale Frage ist das nicht wahrscheinlich[4]. Auch in II Kor. 3,16 ist die Hoffnung auf eine Bekehrung des ganzen Volkes ausgesprochen. Wie dem aber auch sein möge[5] — gewiß ist,

1) Bibl. Theol.[6] S. 372 n. 8.

2) Das müßte man jedenfalls annehmen.

3) S. v. Dobschütz S. 115 ff. z. d. Stelle.

4) Philipp. 3, 2 ff. spricht nicht dagegen; hier handelt es sich um verstockte Juden der Gegenwart.

5) Keinesfalls ist aus den einleitenden Worten (11, 25) zu der Ausführung über die zukünftige Errettung des ganzen Israels (*οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν τὸ μυστήριον τοῦτο*) zu schließen, daß Paulus hier ein „Geheimnis" vortrage, welches er sonst verschweigt. Das bedeutet *μυστήριον* nicht. Der Charakter des Mysteriums ist bei Paulus überall durch den Inhalt

daß Paulus, als er zum letzten Male nach Jerusalem ging, diese Hoffnung gehegt hat (denn der Römerbrief ist nicht lange vor Antritt dieser Reise geschrieben). Diese Tatsache ist, wie sich noch zeigen wird, von großer Bedeutung.

Wenn aber der Apostel für das Israel *κατὰ σάρκα* noch immer große Hoffnungen gehegt hat, so fällt ein neues Licht auf seine Anweisung, daß der Beschnittne die jüdische Lebensordnung auch ferner festhalten möge. Nicht nur aus der allgemeinen Erwägung, daß die Schöpfungsordnung Gottes zu respektieren ist, ergibt sich die Anweisnng, sondern auch aus jener Hoffnung; denn wenn das Volk sein Gesetz nicht mehr hält, ist es das jüdische Volk nicht mehr; dann findet also die besondere Verheißung, die es hat, kein Volk mehr, bei dem sie sich erfüllen kann. Also muß die gesetzliche Lebensordnung fortbestehen. Sofern aber der Apostel selbst zu diesem Israel *κατὰ σάρκα* gehört, scheint auch er für seine Person an der speziellen Verheißung, die dem ganzen Volke qua Volk gegeben ist, teilzunehmen und solche Anteilnahme zu schätzen.

d) Aber ist damit nicht zuviel gesagt? Ja und nein — wir stehen hier wieder vor einer Aporie in den Gedanken des Apostels. „Ich bin frei von allem und von jedermann," „Ich bin ein Befreiter Jesu Christi," „Ich habe Macht über alles," dieser Jubelruf tönt stark aus den Briefen des Apostels hervor. Aber anderseits: mit welchem Selbstbewußtsein rühmt sich Paulus, ein rechter Jude zu sein! II Kor. 11,22 schreibt er: „Auch ich bin Hebräer, auch ich bin Israelit, auch ich bin Abrahams Same"; ebenso Röm. 11,1: „Denn ich bin Israelit, aus Abrahams Samen, vom Stamme Benjamin", und noch Phil. 3,4 f.: „Ich habe, worauf ich mich verlassen könnte, auch im Fleisch. So ein anderer sich dünken läßt, er möge auf Fleisch vertrauen, ich

und Ursprung gegeben, nicht durch die Art, wie man es behandelt (s. I Kor. 15, 51). — Daß die in Röm. 11 vorliegende Gedankenreihe nicht eine ad hoc gebildete ist, geht auch aus Röm. 15, 27 hervor; denn hier, wo doch der Zusammenhang ein ganz anderer ist, sagt der Apostel, die *πνευματικά* gehören den geborenen Juden; wenn die Heiden an ihnen Teil nehmen, so seien sie verpflichtet, den Judenchristen dafür Geldunterstützung zukommen zu lassen (*ἐν τοῖς σαρκικοῖς λειτουργῆσαι τοῖς ἁγίοις ἐν Ἱερουσαλήμ*)! Das heißt doch nichts anderes, als ein fortdauerndes Praecipuum der Juden auch im Reiche Gottes statuieren und die Anerkennung desselben fordern.

vielmehr, der ich am achten Tage beschnitten bin, aus dem Geschlechte Israels, dem Stamme Benjamin, ein Hebräer aus den Hebräern, nach dem Gesetz ein Pharisäer, nach dem Eifer ein Verfolger der Gemeinde, nach der Gerechtigkeit im Gesetz unsträflich geworden.“ Wie beurteilt der Apostel aber gegenwärtig diese Vorzüge? Hier zeigt sich der Zwiespalt. Denkt er an Christus und an die Glaubensgerechtigkeit, so erachtet er sie für Schaden, ja für „Unrat“; aber eben diese Stelle (Phil. 3,7ff.) zeigt andererseits aufs deutlichste, daß er sich bewußt ist, einen wirklichen Schaden zu leiden, den er nur deshalb willig trägt, weil er einen größeren Gewinn hat. Er leidet den Schaden, indem er jene Güter durch Nichtbeobachtung der Verpflichtungen, bei deren Beobachtung sie allein bestehen können, preisgibt, d. h. weil er sich als Heidenmissionar der jüdischen Lebensordnung entzieht und damit den Verband mit seinem Volke in Frage stellt. Ist hierin eine peinliche Aporie gegeben — denn wie darf man das preisgeben, was in irgendeinem Sinne ein von Gott gewährtes Gut ist? —, so wird sie nicht aufgehoben, sondern kompliziert durch die aus Röm. 11 und sonst hervorleuchtende Hoffnung des Apostels, daß das, was dem Israel *κατὰ σάρκα* zugesagt ist, keinem Juden verloren gehen kann, der zum Israel *κατὰ πνεῦμα* gehört. Also wird er schließlich auch das erhalten, dessen Vorbedingung er jetzt als „Schaden“ und „Unrat“ weggeworfen hat? Oder nicht? Gibt es denn zwei Verheißungen? Gewiß nicht! Aber ist dem Apostel die Freiheit, die er in Christus gewonnen hat, in jedem Sinne und ausschließlich Gegenstand jubelnder, dankbarer Freude, oder ist es eine Freude, für die er ein schmerzliches Opfer gebracht zu haben sich bewußt ist? Aber kann das Opfer bestehen, wenn es überhaupt nur ein Gut gibt? Und ist dieses Opfer ein definitives oder nur ein vorläufiges? Es scheint mir, daß der Apostel durch widersprechende Gedanken und Gefühle bewegt gewesen ist, wenn auch das Gefühl des höheren Gewinns das herrschende war.

e) Aus dem Gefühl des höheren Gewinns heraus, welches das Bewußtsein, über Judentum und Heidentum erhaben zu sein, zu seiner Voraussetzung hat, hat der Apostel die Worte I Kor. 9,20 geschrieben: „Den Juden bin ich geworden ein Jude, damit ich Juden gewinne; denen, die unter dem Gesetz sind, bin ich geworden als unter dem Gesetz, obwohl ich doch nicht unter

dem Gesetz bin, damit ich die, so unter dem Gesetz sind, gewinne." Diese Worte setzen voraus, daß sein eigentümlicher Christen- nnd Apostelstand ihn aus dem Judentum herausgehoben hat, so daß er jetzt, wenn er noch als Jude lebt, dies nur gegebenen Falls d. h. zum Zweck, Juden zu bekehren, tut. Ob damit freilich alles gesagt ist, darf nach den obigen Ausführungen wohl gefragt werden. Nicht absolut hat der Apostel ja den Zusammenhang mit dem Israel *κατὰ σάρκα* aufgehoben, weil er eine gegebene Tatsache überhaupt nicht vollkommen beseitigen konnte und wollte. War er auch in seinem Verhalten kein Jude mehr, sofern er die Gerechtigkeit nicht von der Gesetzesbeobachtung erwartete und für gewöhnlich sich an die gesetzlichen Bestimmungen nicht kehrte, so schlug doch nicht nur sein Herz noch warm für sein Volk, sondern er glaubte auch an die Erfüllung der Verheißungen für dasselbe und er war und blieb doch selbst aus Abrahams Samen. Das mußte unter Umständen in seiner Lebensweise zum Ausdruck kommen.

Hiermit sind wir schon zum praktischen Verhalten des Apostels übergegangen. Es kann kein Zweifel sein, daß er selbst mit den bekehrten Heiden zusammen aß und damit überhaupt in die volle Lebensgemeinschaft mit ihnen trat. Aber damit ist nur sein regelmäßiges Verhalten bezeichnet. Wo er sich in rein jüdischer Umgebung befand und Proselyten aus ihr zu gewinnen hoffte, hat er um ihretwillen sich der gesetzlichen Lebensweise angeschlossen, wie es noch heute Reformjuden tun, wenn sie bei altgläubigen Juden sind. Für diese Tatsache haben wir sein eigenes Bekenntnis. Darüber hinaus aber muß man die Wahrscheinlichkeit durchaus offen lassen, daß er auf rein jüdischem Boden auch jüdisch lebte. Was sollte ihn auch daran hindern? Nicht nur hatte er „über alles Macht", sondern sein eigenes Herz zog ihn auch zu dem Volke und den Gebräuchen seiner Väter. Die Hoffnung, der er lebte, war die Hoffnung Israels — niemals hat er das leider vergessen! —; für sie lebte und stritt er! Hatte er auch die alten Bedingungen gründlich zerstört, so hatte er sie den Juden gegenüber doch nur als meritorische zerstört. Sie als gegebene Lebensformen für die Juden außer Kraft zu setzen, ist ihm nicht in den Sinn gekommen. So lebte er für gewöhnlich „ungesetzlich", aber unter gewissen Umständen auch gesetzlich. Leider kennen wir aus seinen Briefen keine

Situation, womit wir letzteres zu belegen vermögen, und wissen weder, wie weit er in der Beobachtung jüdischer Gesetze ging, noch wie oft er in diese Lage kam. Das ist eine empfindliche Lücke, aber die Sache selbst und ihre doppelte Begründung — Akkommodation und Verpflichtung für den Beschnittenen — ist zweifellos.

Wie aber lautete seine Anweisung für andere? Auch hier müssen wir es beklagen, daß seine Briefe mit Ausnahme der wichtigen Stelle Gal. 2,11 ff. uns im Stich lassen; denn alle Stellen, auf die man sonst noch zur Beantwortung der Frage verwiesen hat, gehören m. E. nicht sicher hierher. Aus Gal. 2,11 ff. aber folgt, daß Paulus die Tisch- und Lebensgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen — trotz dem Satze, ein jeder bleibe in der Berufung, in welcher er berufen ist — für das Richtige angesehen hat. Namentlich aus dem an Petrus gerichteten Satze (v. 14) ergibt sich das (*εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῇς, πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν;*); denn dieser Satz hat den Gedanken zur Voraussetzung, daß die Lebensgemeinschaft unvermeidlich und notwendig sei, daß also, wenn die Judenchristen sich nicht akkommodieren, dies die Heidenchristen tun und also jüdisch leben müßten. Da aber den Heidenchristen das Getz aufzuerlegen ein Attentat an ihrem Christenstande bedeutet — das ist des Apostels sicherste Überzeugung —, so müssen die Judenchristen sich akkommodieren.

Wie können sie das aber, wenn sie andrerseits das Gesetz auch ferner beobachten sollen und doch jeder Lebensverkehr mit Unbeschnittenen sie verunreinigt? Eine runde Antwort zur Lösung dieses widerspruchsvollen Problems gibt der Apostel in seinen Briefen nicht; aber es kann hier nur eine Lösung geben: Die durch Taufe und Geistesempfang geheiligten Christen aus den Heiden sind nicht unrein, sie sind Abrahams Same geworden; also zieht sich der Judenchrist keine levitische Unreinigkeit zu, wenn er mit ihnen verkehrt. Das muß die Meinung des Apostels gewesen sein[1]. Somit ist der Judenchrist in der Lage, mit christgläubigen Unbeschnittenen in Lebensgemeinschaft zu treten und doch das

1) Indirekt kann sie aus manchen Briefstellen gefolgert werden; ganz klar steht sie Act. 15, 8 f.: *ὁ θεὸς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν . . . τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν* (s. darüber unten).

ganze Gesetz treu zu beobachten; denn die christgläubigen Unbeschnittenen, mit denen er verkehrt, sind auch „Israeliten“.

War dies die Position, die der Apostel einnahm und öffentlich vertrat, so begreift man wohl, daß er der Zweizüngigkeit und der Sophisterei geziehen wurde, und daß die einen sagten, er zerstöre das Gesetz, die anderen aber, er leiste doch noch der Beschneidung Vorschub. Seine Behauptung, er veranlasse niemals einen Juden, die Gesetzesbeobachtung aufzugeben — und er wird das aufs kräftigste behauptet haben —, mußte als Lüge erscheinen! Wie gestalteten sich aber nun tatsächlich in seinen Gemeinden die Verhältnisse? Daß diese wichtige Frage in der Literatur über das apostolische Zeitalter selten scharf gestellt wird, ist auffallend[1]. Das Auffallende wird nur dadurch etwas gemildert, daß unsre Quellen so schweigsam sind. Nach dem oben Ausgeführten muß man annehmen, daß Paulus überall auf die Herstellung des Lebensverkehrs hin gearbeitet hat und daß es in seinen Augen unerträglich war, wenn diejenigen, welche in Christus zu einem Leibe vereinigt sind, nicht die innigste Gemeinschaft unter einander pflegten[2]. Diesem Streben kann im großen und ganzen der Erfolg in den paulinischen Gemeinden von Anfang an nicht gefehlt haben. Wäre es anders, wären die Gemeinden in sich gespalten geblieben, so müßte das in den Briefen des Apostels hervortreten; aber ihr Schweigen ist hier bedeutungsvoll. Man darf auch nicht vergessen, daß die Juden in der Diaspora seit Generationen an den Verkehr mit Heiden gewöhnt waren, gewiß schon hundert Mittel ersonnen hatten, um die Schranken, wo sie zu lästig waren, zu durchbrechen, und daß viele von ihnen herzlich froh gewesen sind, als ihnen die Transmutation ihres Judenstands die Rechtfertigung einer längst geübten laxen Auslegung der Reinigkeitsgesetze darbot.

Aber andrerseits ist es gewiß, daß sich die vollkommene Verschmelzung nicht sofort vollziehen konnte und daß auch lokale Verschiedenheiten hier eine große Rolle gespielt haben. Predigte Paulus selbst zuerst in den Synagogen, wie konnte er

1) Eingehend hat die Frage Dobschütz (Probleme des apost. Zeitalters, 1904, S. 81 ff.) erwogen.

2) Auch v. Schubert (KGesch. I S. 99 f.) ist dieser Meinung. Dobschütz (a. a. O. S. 84 n. 1) gibt den Gedanken Schuberts nicht richtig wieder.

es verhindern — und wollte er es überhaupt sofort verhindern? —, daß die geborenen Juden noch in die Synagoge gingen? Der förmliche Austritt aus dem Synagogenverband, an welchem Rechte aller Art und Gefühlswerte hingen, kann sich nur allmählich, wenn auch in verhältnismäßig kurzer Zeit, und unter äußeren Nötigungen vollzogen haben. Ferner — mancher Jude ist von Paulus gewonnen worden, der gegen die Theorie des Apostels alle Christen, ob beschnitten oder nicht, seien „rein", schwere Gewissensbedenken hegte. In solchen Fällen strafte Paulus nicht, sondern brachte seine Grundsätze von der Behandlung „der Schwachen" zur Anwendung und schärfte sie den Heidenchristen ein. „Die Schwachen" in den paulinischen Briefen sind nicht ausschließlich die strengeren Judenchristen — es gab auch heidenchristliche Schwache d. h. Asketen —, aber daß wir strenge Judenchristen auch mit unter jenen verstehen müssen, ist nicht zu bestreiten. Endlich ist auf die Hypothese hinzuweisen, die ich jüngst (Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. 1910, 16. Juni) in bezug auf die Adresse des II. Thessalonicherbriefs aufgestellt habe. Ist diese Hypothese richtig, so ergibt sich die wichtige Erkenntnis, daß die Gemeinde zu Thessalonich in den ersten Monaten nach ihrer Gründung noch keine strenge Einheit gewesen ist, daß vielmehr Heiden- und Judenchristen noch relativ getrennt waren und eine verschiedene seelsorgerische Behandlung nötig hatten. Ferner gewahrt man, daß der Apostel die volle Gemeinsamkeit keineswegs gewaltsam und eilig durchzusetzen bestrebt ist, sondern die Verhältnisse nimmt, wie sie liegen, und den Hebel nur bei dem Innerlichsten, dem Glauben, der Hoffnung und der Heiligung ansetzt, alles Übrige aber nicht mit einem Worte berührt. Augenscheinlich ist er der Überzeugung, daß eine Einmischung seinerseits in die Einzelheiten des noch nicht vollkommen einheitlichen Gemeindelebens von Übel sein würde und es sich empfiehlt, mit Geduld und Zurückhaltung das Wachstum der Gemeinde zu *einem* Leibe auch im äußeren Leben abzuwarten[1].

---

1) Die Gesamtgemeinde zu Thessalonich, an die der erste Brief gerichtet ist, ist offenbar von der Synagoge ganz getrennt; aber ob auch die judenchristliche Minorität, der der zweite Brief gilt? Manches spricht dagegen, wenn man beide Briefe vergleicht, aber wahrscheinlicher ist es doch, daß die Minorität von der Synagoge bereits getrennt war.

Sowohl die Theorie des Apostels als auch sein Verhalten sowie die Anweisungen für den Verkehr zwischen Juden- und Heidenchristen, die er gab, mußten nicht nur den strengen Juden, sondern auch „den Heiligen“ in Jerusalem, die der Mehrzahl nach Eiferer um das Gesetz waren, zum größten Anstoß gereichen. Wenn man sich auf den Standpunkt dieser Heiligen versetzt, kann man sich über ihre Haltung Paulus gegenüber wahrlich nicht wundern: er erkannte die von Gott gegebenen Vorzüge des jüdischen Volkes an und zerstörte sie durch seine Wirksamkeit. Diese Judenchristen hatten in der Tat alles in Vergangenheit und Gegenwart für sich, aber waren freilich blind in bezug auf die Zukunft; Paulus aber hatte nichts Haltbares für sich als die Kraft seines progressiven religiösen Gedankens. Seine Schranke lag darin, das er diesen Gedanken nicht zu Ende gedacht hat, demgemäß an einem unklaren Kompromiß mit dem Lebensgedanken des Judentums festhielt und statt auf der ganzen Linie den Kampf zu führen, dem Juden im Judenchristen an wichtigen Punkten Recht gab[1] — nicht aus Feigheit oder Un-

1) Daß das Israel *κατὰ σάρκα* innerhalb des Israel *κατὰ πνεῦμα* kraft der Verheißungen einen Vorzug besitze, daß allein die Christen, welche geborene Juden sind, der echte Ölbaum, die Heidenchristen aber lediglich ihm eingepflanzte wilde Schößlinge seien, daß also alle Hoffnung die Hoffnung Israels ist, daß die Heidenchristen materielle Verpflichtungen gegen die Judenchristen haben und daß die Judenchristen das Gesetz Mosis, obgleich es abgetan sei, doch halten sollen und müssen! Und niemals ist zu vergessen, daß Paulus die *νομοθεσία* und *λατρεία* zu den großen Vorzügen des Judentums neben der *υἱοθεσία* gerechnet hat! Die jüdischen Schranken des Apostels zeigen sich auch darin, daß er noch immer die ganze Weltgeschichte judäozentrisch betrachtet. Sie wird dann ihr Ende erreicht haben, wenn der Antichrist auftritt und sich — in den Tempel Gottes in Jerusalem setzt. Dieses *καθίσαι εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ* ist der Höhepunkt der Betätigung seiner Ruchlosigkeit (II Thess. 2). Wie gebunden ist diese Betrachtung und wie beschränkt angesichts der großen Welt! Paulus steckt mit seinem Empfinden und Denken eben durchaus in der kleinen jüdischen Welt; sie begrenzt seinen Horizont, soviele Anschauungen aus der Völkerwelt er auch aufgenommen hat. Sein Herz schlägt nach dem Rhythmus des jüdischen Herzens und sein Kopf arbeitet — nicht am wenigsten auch im Galaterbrief — mit den Kategorien der Pharisäer. Um so bewunderungswürdiger ist, wie kühn er sich im Religiösen und in der Sittlichkeit aus dem Judentum herausgearbeitet hat. Die Kritik, die heute mehr als je geneigt ist, ihn zum Hellenisten zu machen (s. z. B.

wahrhaftigkeit, sondern weil der Jude in ihm selber noch zu mächtig war. Die konsequente Position, die er noch nicht einnehmen konnte und wollte, kann man von den nachapostolischen Vätern, vor allem von Justin, lernen. Sie lautet so:

1. Da das mosaische Gesetz abgetan ist[1], so ist es Rückfall und Sünde, es zu halten.

2. Alle Verheißungen beziehen sich ausnahmslos und allein auf das neue Volk der Christen, welches in Wahrheit das älteste ist; es ist eine Frechheit der Juden, sie auf sich zu beziehen.

3. Judenchristen, welche das Gesetz noch halten und es den Heidenchristen aufnötigen wollen, sind keine Christen, sondern Juden; ebenso sind auch solche Judenchristen, welche das Gesetz noch beobachten und deshalb nicht in Lebensverkehr mit den Heidenchristen treten wollen, Juden und nicht Christen.

4. Judenchristen, welche das Gesetz noch halten, aber die Heidenchristen als christliche Brüder anerkennen, können zur Not als Christen gelten (aber viele wollten auch von ihnen nichts wissen).

Hier ist reiner Tisch gemacht! Wer so lehrte, der kam mit dem Judentum nicht mehr in inneren Konflikt; er hatte es nach völliger Vernichtung des geschichtlichen Sinns des Alten Testaments (sub specie finis atque aeterni) und nach einer konsequenten und kolossalen Beraubung als leere Hülse hinter sich gelassen. Auch Paulus hatte das Gesetz sub specie finis atque aeterni abgetan; aber er hat dabei wie Lots Weib doch noch immer rückwärts geschaut und es als Lebensordnung der Juden bestehen lassen. Ungleich tiefer ist seine Auseinandersetzung als die der Konsequenten: sie brachten in der Form des geistlich zu verstehenden Gesetzes die forma legis wieder zurück; Paulus hat den stärksten Feind, eben die forma legis, zerstört und damit die Religion auf eine neue Stufe gehoben! Aber er hat für die Judenchristen den Buchstaben, der angeblich nun nicht mehr töten konnte,

---

Reitzenstein), täte gut, sich zuerst den Juden und den Christen Paulus zu sicherer Erkenntnis zu bringen, bevor sie die sekundären Elemente würdigt, die er aus den griechischen Mysterien aufgenommen hat. Sie würde dann sofort einsehen, daß diese sich nur ungesucht ihm aufgedrängt haben können und daß eine bewußte Rezeption ganz ausgeschlossen ist.

1) Die Kontroversen darüber, ob es nach Gottes Willen jemals in seinem Wortsinn gegolten hat, können hier unberücksichtigt bleiben.

bestehen lassen. Der Jude in ihm, welcher mit dem geschichtlich-nationalen Verständnis des Gesetzes auch seine nationale Geltung und die Prärogative Israels nicht fahren lassen konnte, und der freie Geist, der das Gesetz als Lebensordnung bestehen ließ, weil dies auf dem höheren Standpunkt etwas ganz Gleichgültiges ist[1], trafen in demselben Ergebnis zusammen! Eine paradoxe und verhängnisvolle Konkordanz! Verhängnisvoll aber schließlich nur für ihren Urheber! Er hat sich innerlich abgearbeitet in der Vermittlung zwischen dem Gedanken der Universalität und Freiheit einerseits und dem alten jüdischen Anspruch andererseits, und äußerlich gelang es ihm nicht, sich von dem Vorwurf, in einem Widerspruch zu leben, zu befreien und als eindeutiger Mann zu erscheinen. Für die Sache d. h. die Mission war aber wahrscheinlich seine Doppelstellung von großem Vorteil; denn sie stellte ein Übergangsstadium dar, so konsequent sie in rein religiöser Hinsicht ist. Israel bleibt als der echte Ölbaum, dem die Heiden eingepropft sind, anerkannt![2] So erfolgte der Fortschritt zur Bildung und Erkenntnis des Christusglaubens als einer neuen Religion auf dem Wege einer Evolution. Die Revolution war vermieden, die notwendig hätte eintreten müssen, wenn der konsequente Standpunkt sich sofort geltend gemacht hätte; denn zwischen ihm und dem jerusalemisch-urapostolischen gab es keine Vermittlung. Ob dann überhaupt das Alte Testament noch hätte festgehalten werden können, darf man wohl fragen. Sein Verlust hätte die neue Religion wurzellos gemacht und damit den Gemeinden voraus-

1) Paulus besaß teilweise wirklich schon, freilich unter einer starren Hülle, die relative und geschichtliche Betrachtung des A.T.'s.

2) Das Bild, welches sich Paulus von der Kirche Christi gemacht hat, ist nicht vollständig gezeichnet, wenn man sich damit begnügt zu sagen, Juden und Heiden seien hier zu einem Leibe, dem Leibe Christi, vereinigt. Vielmehr ist das Bild dieses: in das Israel, dem die Verheißungen gegeben sind, sind die Heiden eingepflanzt. Selbst im Epheserbrief, wo es in einigen Ausführungen so scheinen kann, als ständen in Ansehung der Kirche Juden und Heiden in jeder Beziehung auf demselben Niveau, findet sich an der wichtigsten Stelle der Hinweis (2, 12): „daß ihr zu jener Zeit ohne Christum entfremdet waret der Bürgerschaft Israels und fremd den Bündnissen der Verheißung". Also sind die Heiden nunmehr nicht in etwas absolut Neues, sondern in die Bürgerschaft Israels eingetreten, freilich nicht als Fremde und Beisassen, sondern als vollberechtigte Genossen.

sichtlich rasch das Schicksal bereitet, welches die gnostischen Kirchen im 2. Jahrhundert erlebt haben.

Aber nicht nur abgearbeitet hat sich Paulus in dem Problem: „Universalismus und Judentum" — er ist auch an demselben zum Märtyrer geworden. Deutlich wird das erst durch die Apostelgeschichte (s. u.), aber auch aus den paulinischen Briefen läßt sich die Hauptsache erkennen[1].

Paulus befindet sich, als er den Römerbrief schrieb, in Korinth. Er erklärt, daß er in den Ländern, in denen er bisher missioniert, keinen Platz mehr habe (Röm. 15,23), und er erklärt wiederholt seinen innigsten Wunsch nach Rom zu kommen. Dennoch muß er, obgleich Rom verhältnismäßig nahe, der Gemeinde mitteilen, er könne sie jetzt nicht besuchen; denn er müsse zuvor — nach Jerusalem gehen (15,25 ff.). Die Notwendigkeit dieser Reise begründet er lediglich damit, daß er eine schuldige Spende der Heidenchristen „den Heiligen" in Jerusalem überbringen werde; dann erst werde er kommen. Alsbald aber erhebt sich seine Rede (15,30 ff.) aus gepreßtem Herzen zu einer rührenden Bitte: „Ich ermahne euch durch unsern Herrn Jesum Christum und durch die Liebe des Geistes, daß ihr mir helfet kämpfen mit Beten für mich zu Gott, damit ich errettet werde von den Ungläubigen in Judäa, und damit meine Geschenkdarbringung in Jerusalem wohlgefällig werde den Heiligen, auf daß ich mit Freuden zu euch komme durch den Willen des Herrn Jesu und mich mit euch erquicke".

Wenn er für sein Leben (den Juden in Judäa gegenüber) und für seine Geltung und Bruderschaft (gegenüber den „Heiligen") fürchten muß, warum geht er überhaupt nach Jerusalem? Und wenn er fürchten muß, daß selbst die mitgebrachte Spende das Herz der jerusalemischen Brüder nicht rühren und seine Stellung nicht verbessern wird — warum schickt er diese Spende, wenn sie unter solchen Umständen überhaupt noch am Platze war, nicht durch einen anderen? Entweder er hat sich um seines Missionswerks willen verpflichtet gefühlt hinzugehen oder er hofft — wenn auch unsicher — durch die persönliche Über-

1) S. auch hier die oben zitierte ausgezeichnete Abhandlung von Herzog.

bringung der Spende das Urteil der Jerusalemer über seine Person und Tätigkeit zu verbessern oder beide Motive sind hier wirksam gewesen. Mir scheint, daß letzteres hier angenommen werden muß, zumal sich die beiden Motive nicht streng scheiden lassen. Er hätte gewiß nicht sein Leben aufs Spiel gesetzt, auch nicht leichtsinnig an Ort und Stelle eine Zurückweisung heraufbeschworen, wenn er nicht die Überzeugung gehabt hätte, daß ihm die Anerkennung uud Sympathie der Muttergemeinde für die Erhaltung und Fortsetzung seines Werks notwendig sei. Diese Überzeugung aber hat den Gedanken zur Voraussetzung, daß alles aufgeboten werden muß, um die Kirche aus den Heiden mit dem pneumatischen Teil des Israel *κατὰ σάρκα* in brüderlicher Verbindung zu halten und dafür jedes persönliche Opfer zu bringen. Befremden kann dieser Gedanke nicht; denn die gläubigen Heiden müssen in der Verbindung mit „dem echten Ölbaum“ bleiben, in den sie gepfropft sind. Hier haben wir also nichts anderes als die praktische Anwendung dieser Überzeugung! Deshalb geht der Apostel nach Jerusalem; deshalb setzt er nicht nur sein Leben aufs Spiel, sondern sieht sich auch genötigt, die jerusalemische Christengemeinde, deren Argwohn er gekannt haben muß, durch die Überbringung der großen Spende vor eine Alternative zu stellen: sie soll sich entscheiden, ob sie dem Argwohn noch ferner Raum geben oder sich zu ihm, dem Apostel, und seinem Werk bekennen will. Der Ausgang ist bekannt. Er hat die Befürchtungen des Apostels gerechtfertigt: die späteren Briefe zeigen ihn als Gefangenen. Man kann daher, ganz unabhängig von der Apostelgeschichte, sagen: das große Missionswerk des Apostels ist unterbrochen worden, weil er sich von der Pietät gegen das jüdische Volk nicht hat loslösen können. Er wurde von den Juden gefangen gesetzt — das ist das Tragische — in dem Momente, in welchem er ihnen aufrichtigen Herzens aufs stärkste entgegenkam. Aber wer kann sich wundern, daß die Juden die judenfreundlichen Gesinnungen, Worte und Taten eines Mannes für nichts, ja für pure Heuchelei erachteten, der den Synagogen im Reiche die Proselyten abjagte und der geborene Juden anwies, mit Heiden unbefangen zu verkehren und sich an die Reinigkeitsgesetze nicht mehr zu binden? Wie sich die jerusalemischen Judenchristen zu ihm gestellt haben, läßt sich aus seinen Briefen

nicht ermitteln; doch man erinnere sich der Befürchtungen im Römerbrief!

B. Die Stellung des Apostels Paulus zum Judentum und Judenchristentum nach den letzten Kapiteln der Apostelgeschichte.

Die eigene Stellung des Lukas zum Heidentum einerseits zum Judentum andererseits läßt ihn als einen besonders geeigneten Berichterstatter über die Stellung des Paulus erscheinen; denn wie bei diesem so schlug auch bei ihm das Herz warm für alle Menschen[1], die er sämtlich als zum Heile (ohne die Zwischenstufe des Judentums) Berufene ansah, und zugleich blickte er mit größtem Respekt und Verehrung auf das fromme Judentum und seine Religionsübung[2]. Dennoch wäre es möglich,

1) Dies zu belegen ist unnötig; die wichtigsten Züge sind noch jüngst wieder von Zahn, Einl.[3] S. 383 ff. zusammengestellt worden.

2) S. meine „Apostelgesch." S. 211 ff. Die wichtigsten, hier einschlagenden Züge bei Zahn, a. a. O. S. 398. Die ersten Kapitel in beiden Werken des Lukas bringen in dieser Hinsicht besonders sprechende Belege. Aber darüber hinaus: auch nach Lukas erhebt Jesus keine Einwendung gegen die genaue Gesetzesbeobachtung der Pharisäer, sondern beglaubigt sie (11, 42: *ταῦτα ἔδει ποιῆσαι κἀκεῖνα μὴ παρεῖναι*) und erklärt die Unvergänglichkeit des Gesetzes (16, 17). Vor allem aber — das „Volk" ist nach Lukas stets das jüdische Volk, und auf dieses Volk bezieht sich die Erlösung zunächst (die Christenheit sind die gläubigen Juden, zu denen die Heiden hinzugerufen sind); eben deshalb — ganz wie Röm. 11 — ist gewiß, daß sich dieses Volk noch einmal bekehren wird (13, 35; Act. 3, 20 f.: die *χρόνοι ἀποκαταστάσεως*). Daraus folgt, daß die jetzt bestehenden „Zeiten der Heiden" — ganz wie nach Paulus — nur eine Episode bilden (Luk. 21, 24). Ist dem aber so, so ist es nicht zu mißbilligen, vielmehr selbstverständlich, daß die geborenen Juden auch als Christen ihre jüdische Lebensweise, speziell den ganzen Tempeldienst, fortsetzen. Augenscheinlich hat Lukas dieses Verhalten der Judenchristen — je kultisch eifriger, desto anerkennenswerter — mit höchster Sympathie betrachtet. Auch das liegt ihm daher fern, die christgläubigen Eifrer um das Gesetz zu tadeln. Endlich sieht man aus der breit und zweimal, dazu mit besonderer Sympathie erzählten Cornelius-Geschichte ganz deutlich, daß von dem Judenchristen nur verlangt wird, er solle seine Grundsätze über levitisch Rein und Unrein den Heidenchristen gegenüber aufgeben, weil Gott die zum Heil berufenen Heiden durch den heiligen Geist gereinigt habe. Andere Anforderungen werden an ihn nicht gestellt; speziell die Weiter-

daß er die Stellung des Paulus etwas verschoben hätte; denn an einem wichtigen Punkte denkt er, ohne es zu wissen, in bezug auf das Judentum offenbar etwas anders als Paulus. Nach Paulus hat das Gesetz überhaupt keine Heilsbedeutung, also auch nicht für den geborenen Juden; nach Lukas aber — an einer Stelle, wo er sich sichtlich bemüht, die Lehre des Paulus in dessen eigenen Worten wiederzugeben (Act. 13,38 f.) — ist die Rechtfertigung durch den Glauben für die Judenchristen sozusagen nur komplementär. Sie haben sie nötig, weil und sofern sie hinter der Gesetzeserfüllung zurückbleiben bzw. weil das Gesetz keine vollkommene Rechtfertigung gewährt: „durch Jesum wird euch verkündigt Vergebung der Sünden; und von allem, davon ihr nicht konntet im Gesetz Mosis gerechtfertigt werden, wird jeder, der da glaubt, in diesem gerecht". Wahrscheinlich aber ist es nicht, daß dieser Unterschied in der Fassung eines so feinen Lehrstücks, wie es die paulinische Rechtfertigungslehre ist, den Lukas bei der Schilderung des praktischen Verhaltens des Apostels gegenüber Judentum und Judenchristentum beeinflussen konnte. Schließlich kann man noch fragen, ob Lukas etwa den Tempel etwas anders d. h. devoter beurteilt hat als Paulus; aber man darf doch nicht vergessen, daß der Apostel trotz seiner Überzeugung, die Christen seien ein oder auch der Tempel Gottes[1], II Thess. 2 geschrieben und damit bekundet hat, daß ihm der jerusalemische Tempel noch von Bedeutung ist. Umgekehrt hat aber Lukas bei aller Hochschätzung des Tempels und Tempeldienstes die Worte geschrieben: *ὁ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ* (Act. 17,24). Also wird von hier aus schwerlich eine Trübung im Bilde des Paulus durch Lukas entstanden sein.

Was erzählt nun Lukas über den merkwürdigen Entschluß des Apostels, statt nach Rom zunächst nach Jerusalem zu gehen, wie haben sich nach ihm die Dinge dann entwickelt, und in welchem Verhältnis erscheint Paulus zum Judentum und Judenchristentum?

übung der Beschneidung und des Kultus steht gar nicht in Frage. Das ist genau dieselbe Haltung, die auch Paulus einnimmt, der niemals Judenchristen angewiesen hat, ihre Kinder nicht zu beschneiden und den Tempelkultus aufzugeben.

1) I Kor. 3, 16 f.; 6, 16; Ephes. 2, 21.

1. Genau an der Stelle, an der wir es nach dem Römerbrief vermuten müssen, nämlich am Ende des langen Aufenthalts in Ephesus, taucht auch in der Apostelgeschichte der Plan, nach Rom zu gehen, bei Paulus auf, und genau wie dort in der paradoxen Fassung (19,21): „(von Ephesus nach Mazedonien und Achaja und) von Achaja über Jerusalem nach Rom!"[1] Es wird weiter erzählt, wie die erste Hälfte des Planes ausgeführt wurde, Paulus aber dann von Korinth nicht zur See nach Syrien schiffen wollte, sondern zunächst den Landweg wählte, „weil ihm die Juden nachstellten" (20,3). Die Befürchtungen also, die er im Römerbrief (15,31) ausspricht, die Juden in Jerusalem möchten ihm ans Leben gehen, wurden sofort durch die Nachstellungen bestätigt, denen er sich seitens der Diaspora-Juden bereits ausgesetzt sah[2].

Die Apostelgeschichte sagt über das Motiv, weshalb Paulus nach Jerusalem ging, zunächst nichts; erst viel später erfährt man (24,7) die Absicht, „ein Almosen zu bringen für mein Volk und Opfer". Wohl aber teilt sie gleich eingangs mit, daß Paulus unmittelbar nach dem Osterfest von Philippi aufgebrochen sei (20,6) und möglichst zum Pfingstfest in Jerusalem sein wollte (20,16) und ferner, daß eine ansehnliche Zahl von Christen (Juden- und Heidenchristen) aus seinen Missionsgebieten ihn begleitete, die auf der Reise sich noch vermehrte.

Die letztere Nachricht und die eigene Angabe des Paulus, er gehe nach Jerusalem zur Überbringung der großen Spende, ergänzen sich (namentlich wenn man II Kor. 8,8 ff. vergleicht) gegenseitig aufs beste: war der Zweck der Spende der, ein Band zwischen dem Missionswerk des Paulus und der jerusalemischen Gemeinde zu stiften, so sollte dies noch sicherer dadurch erreicht werden, daß Repräsentanten paulinischer Gemeinden sie persönlich überbrachten und so dem Danke Ausdruck gaben, zu dem sie nach Röm. 15,27 verpflichtet waren[3]. Konnte Lukas dabei die Spende

---

1) Wenn man 19, 21 mit Röm. 15, 23—25 genau vergleicht, so staunt man über die vollkommene Übereinstimmung beider Angaben d. h. über die Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte bei der Fassung einer solchen Nachricht. Ein „Wirstück" liegt hier nicht vor.

2) Über die Art der Nachstellungen sagt die Apostelgeschichte nichts; wahrscheinlich sollte er auf der Seereise irgendwie beseitigt werden.

3) Freilich konnte auch die stattliche Anzahl von Heidenchristen, die den Apostel in die heilige Stadt begleiteten, ihm in den Augen seiner

zunächst übergehen und sie erst später beiläufig erwähnen, so muß er, der ja selbst zur Deputation gehörte, überzeugt gewesen sein, daß das persönliche Erscheinen der Repräsentanten noch wertvoller sei als das überbrachte Geschenk. Fügt die Apostelgeschichte aber hinzu, Paulus habe die Reise *ἐν πνεύματι*, ja als ein „Gebundener im Geist“ übernommen, (20,22; 19,21) und kombiniert man damit seine Absicht, zu Pfingsten, also zu einem Fest, wo zahlreiche Pilger versammelt waren, in Jerusalem zu sein und sich durch Opfer an der Festfeier zu beteiligen, so geben diese Momente folgendes Bild: Paulus fühlte sich, bevor er nach Erledigung der Mission im Osten zu weiterem Wirken in den Westen gehen wollte, „durch den Geist“ bestimmt und genötigt[1], trotz augenscheinlicher Lebensgefahr nach Jerusalem zu gehen, um 1) durch Anteilnahme an der Festfeier inmitten des jüdischen Volkes zu bezeugen, daß er, der Heidenapostel, den Juden und daher auch den Judenchristen den Besitz und die Übung der väterlichen Religion nicht antaste, daß also die Behauptungen, er lehre wider das Volk und das Gesetz und den Tempel, Verleumdungen seien, und um 2) die christliche Gemeinde in Jerusalem durch Überbringung einer Liebesspende der Heidenchristen und durch persönliches Erscheinen ihrer Repräsentanten von ihrer brüderlichen Gesinnung zu überzeugen und den Verdacht zu zerstören, die paulinischen Heidenchristen seien eine radikale Gesellschaft, mit der man nicht zusammenhalten könne. Zur Ausführung dieses Planes fühlt er sich getrieben, weil er — im Begriff auf ein ganz neues Missionsgebiet überzutreten — sich und sein Werk von den um sich fressenden Verleumdungen und Angriffen der Juden und Judenchristen schützen, den drohenden Riß zwischen den Judenchristen Judäas und seinen Schöpfungen um jeden Preis verhindern und sich freie Bahn für weiteres Wirken schaffen will[2]. Das heroische

---

Stammesgenossen sehr gefährlich werden, und dieser Fall ist ja wirklich eingetreten. Paulus konnte darüber nicht im unklaren sein; aber er spielte ja überhaupt va banque.

1) Die Nötigung durch den Geist drückt die innere Gewißheit aus, daß sein Berufswerk diese verhängnisvolle Reise verlangt.

2) Herzog (a. a. O. S. 200 ff.) sucht zu zeigen, daß weder die Darbringung der Pfingstopfer noch die Überreichung der Kollekte der eigentliche Reisezweck gewesen sein könne, sondern daß Paulus lediglich

Mittel, sich in die Höhle des Löwen selbst zu begeben, war deshalb notwendig, weil das Höchste auf dem Spiele stand: daß Gott sein Volk jetzt (wenn auch nur zeitweilig) verworfen hat — in diese erschütternde Erkenntnis hat sich die Glaubenskraft des Apostels gerade noch finden können; aber daß die Heidenchristen, diese wilden, dem echten Ölbaum eingepflanzten Schößlinge, in dauernde Feindschaft mit dem p n e u m a t i s c h e n Teil des Israel *κατὰ σάρκα* kommen sollen — das war für Paulus ein ganz unfaßbarer Gedanke, der seinen Glauben selbst bedrohte! Daher die tollkühne Reise! Was sie verhindern wollte, ist schließlich, und zwar bald, doch gekommen, und trotzdem ist die Kirche Jesu Christi bestehen geblieben; aber damals wäre die Erkenntnis des zukünftigen Laufs der Dinge tötlich gewesen!

Das ist, was die Apostelgeschichte berichtet und was man zu diesem Bericht notwendig ergänzen muß. Ist in dieser Darstellung auch nur e i n falscher oder verdächtiger Zug? Ich finde keinen einzigen außer etwa den, daß die Apostelgeschichte (24,17) den Paulus sagen läßt, er sei nach Jerusalem gekommen, um Almosen für „mein Volk" zu bringen[1]. Die Kritik sieht darin

deßhalb nach Jerusalem gegangen sei, um dann gute Aufnahme zu finden in den Synagogen der Welthauptstadt: „Wollte er das, so mußte er zuvor gute Aufnahme finden in Jerusalem; wollte er in Rom die gottesfürchtigen Heiden erfolgreich einladen, in die christliche Kirche einzutreten, so mußte er zuvor in Jerusalem mit den Erstlingsgaben seiner priesterlichen Wirksamkeit in der Heidenwelt freundliche Anerkennung finden". Ich halte diese unter Hinzuziehung von Röm. 15 sehr sorgfältig begründete Hypothese für richtig, aber ihre antithetische Formulierung gegenüber dem nächsten Zweck für bedenklich und unnötig. Auch um sein b i s h e r i g e s Werk zu sichern und den Verleumdungen entgegenzutreten, welche sein Werk in Asien, Mazedonien und Achaja erschwerten und ihn sehr betrübten, ist er nach Jerusalem gegangen.

1) Daß Paulus, wenn er zu Pfingsten in Jerusalem sein wollte, dort nicht Pfingstferien verbringen, sondern das Fest mitfeiern, also auch anbeten (24, 11) und opfern wollte, wird niemand bezweifeln wollen. Daß er aber Pfingsten ins Auge gefaßt hat, kann Lukas um so weniger tendenziös erfunden haben, als er ja nicht einmal zu berichten für nötig erachtet hat, ob der Apostel nun wirklich zum Fest in Jerusalem eingetroffen ist. Also steht es fest, daß sich Paulus an einer jüdischen Hauptfestfeier beteiligen wollte; also wollte er auf jüdischem Boden und in der Mitte seines Volkes nach dem Fleisch in o s t e n s i b l e r W e i s e bekunden, daß er sich noch immer zu ihm rechnete und seine Ordnungen nicht verachtete, sondern für geborene Juden in Kraft erhielt. Dagegen kann auf

eine Unwahrhaftigkeit bzw. Heuchelei, weil die Spende nur der Christengemeinde Jerusalems galt. Dagegen ist zu sagen: erstlich ist es gar nicht gewiß, daß nicht auch ein nichtchristlicher Armer von der Spende etwas erhielt, da die Christengemeinde Jerusalems noch so enge mit ihren Volksgenossen verbunden war; zweitens sieht Paulus in den Christengemeinden Jerusalems und Judäas das wahre Israel und hofft (Röm. 11), daß das ganze Volk in letzter Stunde — aber diese sah er als nahe bevorstehend an — diesem wahren Israel sich zugesellen werde[1]. Was er tat, tat er also für ganz Israel; immer schwebt ihm das Volk in seiner Gesamtheit vor — das Volk, von dem er Röm. 9,3 schreibt: *οἱ ἀδελφοί μου οἱ συγγενεῖς μου κατὰ σάρκα, οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλεῖται* (also sie alle!). Der Mann, der Röm. 9—11 geschrieben hat, durfte mithin sagen: „Ich bringe Almosen für mein Volk“, ohne sich einer Unwahrheit oder Heuchelei schuldig zu machen. Die Bekehrung des ganzen Volks war der letzte Zweck aller seiner Bemühungen. Um dieses Zwecks willen trug er kein Bedenken, Dinge zu tun, die wahrscheinlich manchen seiner Heidenchristen, wenn sie davon hörten, zum Anstoß gereichten; aber mit reinem Gewissen konnte er so handeln und reden, wie er nach der Apostelgeschichte gehandelt und geredet hat.

2. Was die Apostelgeschichte von der Reise bis Jesusalem erzählt, gibt zu Bedenken keinen Anlaß; wichtig aber ist, daß man an allen Küsten von Ephesus bis Cäsarea von der Todfeindschaft der Juden in Jerusalem gegen Paulus wußte und ihn beschwor, die Reise dorthin aufzugeben. In dem Widerstand gegen diese Überredungsversuche zeigt sich derselbe Mann, der nach Röm. 9,3 geschrieben hat: „Ich wünschte für meine Person verbannt zu sein von Christo zum Besten meines Volks“, und der nach dem Bericht der Apostelgeschichte nach Jerusalem geht, obgleich er den Märtyrertod für sein Volk vor Augen hat. Der merkwürdige Schiffswechsel bis Ptolemais und sodann der Land-

Grund der eigenen Briefe des Apostels nur dann Widerspruch erhoben werden, wenn man die Stellung zum Gesetz, die Paulus von Heidenchristen verlangt hat, über die religiöse Freiheit hinaus für sein eigenes Verhalten auf jüdischem Boden gültig sein läßt.

1) Auch der Gedanke ist nicht ganz von der Hand zu weisen, daß er die Bekehrung von ganz Israel in Jerusalem selbst einzuleiten hoffte.

weg bis Cäsarea erklärt sich dabei wahrscheinlich so, daß Paulus nicht schon auf der Reise das Opfer jüdischen Hasses werden wollte und daher seinen Reiseweg möglichst verschleierte.

In Jerusalem sucht Paulus mit der ganzen Deputation sofort Jakobus und die Ältesten auf, die sich zu seinem Empfang versammelt hatten. Was nun berichtet wird, zeigt, daß diese Vorsteher die Gemeinde nicht in der Hand haben (oder sich hinter die Gemeinde verstecken?). Sie selbst dankten Gott, nachdem Paulus in ausführlicher Darstellung ihnen von dem Gang und Erfolg seiner Heidenmission berichtet hatte (21,20) und verlangten von sich aus nichts von dem Apostel. Aber sie erklärten sofort, daß dieser sein Bericht nicht ausreichend sei, um den Verdacht zu zerstören, den die Gemeinde und die Judenchristen außerhalb Jerusalems, die zurzeit anwesend waren, gegen ihn hegten. Denn sie, die sämtlich Eiferer um das Gesetz seien, seien erregt durch die Berichte (aus der Diaspora), die ihnen zu Ohren gekommen[1]; in diesen Berichten heiße es, „daß du lehrst von Moses abfallen alle Juden, die unter den Heiden leben, und sagst, sie sollen ihre Kinder nicht beschneiden und nicht nach den (jüdischen) Sitten wandeln“.

Diese Darstellung, die ungeschminkt zum Ausdruck bringt, daß nicht etwa nur die Juden, sondern auch die Judenchristen über Paulus empört sind, trägt den Stempel vollster Glaubwürdigkeit. Der Erfolg der Heidenmission des Apostels in der Diaspora wird ja gewiß in vielen Fällen der gewesen sein, daß infolge ihres Verkehrs mit den bekehrten Heiden manche christgläubigen Juden die jüdischen Sitten aufgaben und ihre Kinder nicht mehr beschnitten. Daß Paulus so „gelehrt“ habe, war nicht wahr; er verlangte nur, daß die Heidenchristen als „rein“ betrachtet würden; aber wenn der Effekt seiner Tätigkeit in nicht wenigen Fällen ein solcher war, wer kann es den Juden und strengen Judenchristen verargen, wenn sie den Apostel verantwortlich machten? Paulus bewegte sich unzweifelhaft in einer schon jetzt nicht mehr haltbaren Situation, indem er „Judentum“ innerhalb des Christentums noch für möglich hielt, während er selbst durch seine Heidenmission dem

---

1) *κατηχήθησαν περὶ σοῦ* heißt es: sie sind also förmlich instruiert worden.

Judentum innerhalb des Christentums faktisch die Wurzeln abgeschnitten hatte.

Jakobus und die Vorsteher — offenbar hatten sie sich vorher schon besprochen — geben nun dem Apostel den Rat, sich an einem Nasiräatsgelübde zu beteiligen und dadurch öffentlich den Beweis zu liefern, „daß er selber einhergehe im Halten des Gesetzes“ (21,24). Paulus befolgte diesen Rat; aber es kam anders als die Vorsteher gedacht hatten. Asiatische Juden sahen ihn im Tempel, ergriffen ihn und schrien: „Dies ist der Mensch, der alle an allen Orten lehrt wider das Volk und das Gesetz und diese Stätte; dazu auch hat er Griechen in den Tempel geführt und diese heilige Stätte entweiht“. Der letztere Vorwurf war nach Lukas nur kombiniert aus der Tatsache, daß der Ephesier Trophimus in der Stadt von ihnen erkannt worden war. Nun entwickelte sich das Weitere; man wollte den Apostel sofort lynchen, was aber vom römischen Militär verhindert wurde[1].

1) Es liegt eine tragische Nemesis darin, daß die bereits undurchführbare Absicht des Paulus, den Tempel für das Christentum zu retten d. h. für die Judenchristen bestehen zu lassen, den Vorwurf der Tempel schändung für ihn zur Folge hat, der nun zum Hauptanklagepunkte wird (vgl. 24, 5 f.: „Diesen Mann haben wir schädlich erfunden und als einen, der Aufruhr erregt allen Juden auf dem Erdkreis, und einen Vorsteher der Sekte der Nazarener, welcher auch versuchte den Tempel zu entweihen“). Die Parallele zu Jesus selbst ist offenbar: Jesus reinigt den Tempel und nimmt ihn durch solche Reinigung für sich in Anspruch, dies aber wurde ihm verhängnisvoll; Paulus bekennt sich als Jude zum Tempel, gerade dies aber wurde ihm zum Verderben. Die Juden sind es, die das Christentum vom Tempel losgelöst haben, wie der Papst Luther und seine Sache von Rom und der katholischen Kirche losgelöst hat. Paulus war bei aller inneren Freiheit doch nicht frei und stark genug den völligen Bruch zu vollziehen, die Juden mußten ihm helfen, wie der Papst dem Evangelium helfen mußte. Paulus litt in Jerusalem für eine Sache, die gar nicht die seine war, nämlich für die totale Loslösung des Christentums vom Judentum. Aber das Auge des Feindes sieht in solchen geschichtlichen Lagen stets schärfer. Sie hatten recht — Paulus' Wirken verunreinigte und zerstörte den Tempel, vernichtete die jüdischen Sitten und machte dem Gesetze Mosis den Garaus. Paulus selbst ahnte das nicht; aber die Sache, für die ein Märtyrer blutet, ist in der Geschichte sehr oft viel größer als er selbst weiß, und die Anklage, die er für lügenhaft hält, ist in Wahrheit die richtige. Der Märtyrer stirbt unschuldig schuldig.

Gegen diese Darstellung wird das stärkste Bedenken erhoben d. h. dagegen, daß Paulus auf jenen Vorschlag eingegangen sein soll[1]. Das „protestantische Bewußtsein" will von solch einem Paulus nichts wissen! Und gewiß — Paulus kann nicht auf den Vorschlag eingegangen sein in der Absicht zu beweisen, daß er überhaupt, also stets, nach dem Gesetze wandle; auch die Vorsteher können sich schwerlich so ausgedrückt haben, wie Lukas berichtet; denn daß Paulus häufig wider das Gesetz verstoßen hat, war notorisch. Aber es steht doch nicht der Wortlaut der Rede der Vorsteher zur Frage[2], sondern lediglich das, was Paulus getan hat! Hat er sich an einem Nasiräatsgelübde beteiligt, um die judenchristlichen Brüder zu beruhigen, und durfte er das? Die Kritik urteilt: „Weil er es nicht durfte, hat er es auch nicht getan"[3].

Zunächst — daß er es getan hat, ist nicht leicht zu widerlegen; denn der, welcher das berichtet, ist ein Begleiter des Paulus und war in Jerusalem mit anwesend. Die Erfindung einer solchen bestimmten Tatsache kann ihm nicht wohl zugetraut werden[4]. Dazu kommt, daß die Konzession gar nichts

1) B. Weiß u. a. haben auch gemeint, die Beteiligung an einem Gelübde, zu dem es keine gesetzliche Verpflichtung gab, hätte die Gesetzlichkeit des Paulus nicht erweisen können; allein wer ein opus supererogationis auf sich nimmt, bezeugt damit doch seinen Gehorsam gegen das Gesetz in besonders starker Weise; s. Herzog, a. a. O. S. 214 f. — Auf 21, 25 gehe ich nicht ein, da die hier vorliegende Schwierigkeit zur Frage des Apostelkonzils gehört. Der ganze Vers kommt wie aus der Pistole geschossen, und es ist daher schon oft bemerkt worden (s. z. B. Schürer, Theol. LitZtg. 1882 S. 348; Wendt z. d. St.), daß hier ein unpassender Zusatz vorliegt — aber nicht zu einem supponierten Wirbericht, sondern zur fertigen Apostelgeschichte. Daß es ein späterer, wenn auch sehr alter Zusatz ist, ergibt sich auch daraus, „daß hier gegen c. 15, 21 diese Enthaltungen als ein Minimum gesetzlicher Verpflichtungen betrachtet werden, die sie den Heiden aufgelegt haben, und daß ihre Allgemeingültigkeit gegen c. 15, 23 vorausgesetzt wird" (B. Weiß).

2) Dieser Wortlaut kann von Lukas — bei seiner Verehrung des jüdischen Ritus — mit einer gewissen Absicht oder in einer Unbedachtsamkeit, deren er sich öfters schuldig gemacht hat, nicht zutreffend formuliert sein; zu entscheiden ist nicht.

3) Eine solche Argumentation ist fast immer bedenklich.

4) So wenig wie die Beschneidung des Timotheus (Act. 16, 3), die, von der Baurschen Schule bestritten (weil mit Gal. 2, 3 f. streitend), schlechterdings kein Bedenken erregen kann, da die Mutter des Timotheus

gefruchtet hat; sie würde sich also als eine ganz mutwillige Erfindung darstellen! Endlich schweigt Lukas von dem Ratschlage an vollständig über das weitere Verhalten der Judenchristen in Jerusalem gegen Paulus, aber auch über das Verhalten des Jakobus und des Gemeindevorstandes. Dieses Schweigen ist beredt genug: der Apostel hat schlechterdings von ihrer Seite keine Unterstützung mehr erhalten; man muß annehmen, daß sie ihn seinem Schicksal überlassen haben. Hätte Lukas den jerusalemischen Judenchristen mit parteiischer Sympathie gegenübergestanden, so hätte er auch weiter noch von ihnen berichtet. Warum er den einzigen Zug eines mißglückten Ratschlags erfunden haben soll, während er sonst nichts berichtet hat, läßt sich aus keiner Tendenz begreifen; denn wollte er den Paulus judenfreundlicher darstellen als er war, so bedurfte es dazu nicht der Erfindung einer detaillierten Geschichte — mit einem groben Pinselstrich war das zu leisten. Die erzählte Geschichte aber ist auch deshalb wahrscheinlich, weil für vier Nasiräer die Opferkosten zu bezahlen waren, Paulus also wie ein opferwilliger Mäcenas erschien, der in erster Linie nicht für sich, sondern für seine Stammesbrüder sorgte und so in doppelter Weise den gewünschten Erfolg zu erzielen hoffen durfte.

Aber durfte Paulus so handeln? Nach allem, was aus seinen Briefen zu lernen ist, wenn man sie nicht durch eine Brille liest, ist die Frage zu bejahen. So gewiß er sich als nicht mehr unter dem Gesetz stehend wußte, so gewiß ist er seinem eigenen Zeugnis nach oftmals den Juden ein Jude geworden; aber noch mehr — in einer Beziehung brauchte er den Juden nicht erst ein Jude zu werden, weil er nie aufgehört hatte, ein Jude zu sein. Er gehörte zum jüdischen Volk; weder war er von diesem bisher exkommuniziert worden noch hat er sich selbst exkommuniziert; also waren die besonderen Gottes-

eine Jüdin war und Paulus sich seine Missionstätigkeit in der Diaspora sehr erschwert hätte, wenn er in Begleitung eines unbeschnittenen Halbjuden Anknüpfung an die Synagoge gesucht hätte (so auch Wendt). Übrigens ist es möglich (nach Zahn sicher), daß Gal. 5, 11 auf die Beschneidung des Timotheus anspielt. Die beiden Überlieferungen von der Beschneidung des Timotheus und von der Beteiligung an einem Nasiräatsgelübde unterstützen sich gegenseitig und zeigen, daß das Wort „den Juden ein Jude" keine bloße Redensart war und nicht durch Redensarten von Paulus erfüllt wurde.

gaben und kultischen Pflichten dieses Volks auch noch immer *sein* Miteigentum. Sie zu behaupten und zu pflegen, soweit *sein* besonderer Beruf als Heidenapostel dies zuließ, war sein Recht und seine Pflicht zugleich. Forderte aber gar die Missionspflicht ihre Behauptung und Betätigung — und er stand in diesem Momente in Jerusalem und blickte sehnsüchtig und voll Eifer auf die Endentwicklung, in der ganz Israel durch Erkenntnis seines Erlösers errettet werden soll —, so durfte er keinen Moment über seine Pflicht im Zweifel sein. Der böse Eindruck, den sein Verhalten bei Heidenchristen machen konnte, durfte ihn nicht kümmern; denn wenn er als Judenchrist opferte und sich an einem Nasiräatsgelübde beteiligte, gab er kein Titelchen von der Freiheit auf, die er für die Heidenchristen verlangte und die er selbst auch dadurch festhielt, daß er zwischen der Lebensweise des Juden und Nichtjuden wechselte. Aber freilich — verstanden haben seine Stammesgenossen diese Freiheit nicht und konnten sie nicht verstehen! Geheuchelt aber hätte er erst, wenn er auf die Frage, ob er stets als Jude lebe und leben werde, mit Ja geantwortet oder sonst seine Heidenmission verleugnet hätte[1].

3. Was nun noch in der Apostelgeschichte folgt, ist in bezug auf das Verhältnis des Apostels zum Judentum nur an einem Punkte kontrovers[2]. Es wird als eine Heuchelei bzw. als ein böser Trick betrachtet (und deshalb für eine Fälschung des

1) Das Gegenteil berichtet Lukas (s. Act. 22, 21 f.) — Mit der hier vorgetragenen Auffassung stimmen im wesentlichen *Schürer*, *Pfleiderer*, *Wendt*, Joh. *Weiß* überein. *Renan* hat dem Apostel Schwäche vorgegeworfen. — Übrigens hatte Lukas schon 18, 18 von einem Gelübde erzählt, das Paulus (— auf Aquila darf die Mitteilung sicher nicht bezogen werden —) auf sich genommen hatte auf der Fahrt von Kenchreä nach Ephesus. Die Sache muß damals auffallend gewesen sein, sonst wäre sie nicht berichtet worden; man war es von Paulus auf seinem heidenchristlichen Missionsgebiet nicht gewohnt, daß er eine jüdische Sitte auf sich nahm. Wir aber dürfen a majore ad minus schließen: wenn er sogar dort unter Umständen jüdisch lebte, wie kann es auffallen, daß er es in Jerusalem tat?

2) Anstöße, welche die cc. 21, 33—26, 32 sonst noch bieten, gehören nicht hierher; sie sind übrigens sämtlich nicht derart, daß sie gegen Lukas als Verfasser ins Gewicht fallen können, zumal wenn er, wie wahrscheinlich ist, Palästina sehr bald verlassen hat und erst wieder dorthin zurückgekehrt ist, um den Apostel nach Rom zu begleiten.

Lukas erklärt), daß Paulus vor dem Rat in Hinblick auf dessen Zusammensetzung geäußert haben soll (23,6): „Ich bin ein Pharisäer, ein Sohn von Pharisäern, und werde angeklagt um Hoffnung und Totenauferweckung[1] willen". Daß diese Äußerung wirklich den Erfolg gehabt haben soll, vorübergehend den Rat und die Menge zu spalten und ihm die Sympathie von Pharisäern zuzuwenden, gilt dabei als doppelt bedenklich. Hinzugefügt wird, daß sich Paulus auch nach 24,11 eine ihm selbst als Angeklagten günstige Ungenauigkeit habe zuschulden kommen lassen, indem er als Zweck seiner Reise die Anbetung in Jerusalem angegeben habe, ferner daß auch in 24,14f. 21[2] eine Verschleierung liege und endlich daß sich die Verschleierung auch in der Rede des Paulus vor Agrippa 26,5—9 fortsetze[3]. Auch Wendt, der sonst mit besonderer Umsicht der Überlieferung gerecht wird, ist hier bedenklich: „Der Verfasser der Acta sah in dieser Art, wie Paulus seine Rechtfertigung führt, gewiß eine besondere Klugheit. Aber weder wäre es des Paulus würdig gewesen, durch eine solche zu allgemeine und daher mißverständliche Darstellungsweise den Sachverhalt undeutlich zu machen, noch auch ist es wahrscheinlich, daß sich die Mitglieder des Synedriums wirklich durch diese kluge Darstellungsweise des Paulus hätten irreführen und von dem gewieseneren Gegensatze gegen den christlichen Heidenapostel zu einem Streite um ihre Parteidifferenzen unter einander ablenken lassen."

---

1) Vielleicht hat man dies als einen Ausdruck zu betrachten (24, 21), aber die Hoffnung kann auch die messianische sein (26, 22 f.).

2) „Nach diesem Wege, den sie eine Sekte heißen, diene ich also dem Gotte meiner Väter, indem ich allem glaube, was geschrieben steht im Gesetz und in den Propheten und die Hoffnung auf Gott habe, auf welche auch diese selbst warten, nämlich, daß kommen werde eine Auferstehung der Toten, beider, Gerechter und Ungerechter .... Um der Auferstehung der Toten willen werde ich heute von euch angeklagt."

3) „Ich habe nach der strengsten Sekte unserer Religionsübung gelebt als Pharisäer. Und nun stehe ich und werde angeklagt um der Hoffnung willen auf die Verheißung, die von Gott an unsere Väter ergangen ist, zu welcher die zwölf Stämme der Unseren durch eifrigen Gottesdienst bei Tag und Nacht zu gelangen hoffen. Dieser Hoffnung wegen werde ich von Juden beschuldigt. Warum wird es bei euch als unglaublich beurteilt, daß Gott Tote auferweckt? Zwar ich meinte auch, ich müßte viel zuwider tun dem Namen Jesu von Nazaret usw."

Das letztere mag hier auf sich beruhen bleiben, obgleich es bei dem Gegensatz der Pharisäer und Sadduzäer und dem bei Religionsfragen so aufgeregten Charakter der Juden nicht für unwahrscheinlich gelten darf, daß die Richter selbst und die zuhörende Menge bei dem Verhör einmal in Kontroversen geraten sind. Das kommt unter ganz anderen Umständen heute noch vor. Zur Frage steht auch nicht, ob Lukas bei jedem der Verhöre *vollständig* berichtet hat. Das *προσκυνήσων* z. B. als Zweck der Reise (24,11) wird ja sofort 24,17 ergänzt durch *ἐλεημοσύνας ποιήσων εἰς τὸ ἔθνος μου καὶ προσφοράς*, so daß man nicht annehmen kann, Lukas habe tendenziös an der ersten Stelle nur *προσκυνήσων* gesagt, und aus 24,24 f.; 25,19 und 26,22 f. folgt, daß die messianische Hoffnung und das Zeugnis von Jesus eine große Rolle in den verschiedenen Reden des Paulus gespielt haben müssen[1], wenn Lukas auch nicht näher auf sie eingegangen ist. Zur Frage steht endlich auch nicht, ob Lukas mit besonderer Genugtuung und Billigung die Momente in den Reden des Paulus hervorgehoben hat, die vielen heute zum Anstoß gereichen: er hat sich an ihnen erfreut und sie mit einem Nachdruck wiedergegeben, der vielleicht über die einleitende Bedeutung hinausging, die Paulus ihnen selbst gegeben hat. Darum handelt es sich vielmehr, ob Paulus bei seiner Verteidigung die von Lukas mitgeteilten Momente überhaupt hat geltend machen dürfen und geltend gemacht hat.

Hier ist nun wieder an Röm. 11, aber auch an die jüdischen Selbstzeugnisse des Apostels in seinen Briefen zu erinnern. Ihm war das ganze durch Jesus Christus gebrachte Heil die Erfüllung der dem *Volke* Israel gegebenen Verheißungen, *und er fühlte sich samt den christgläubigen Juden als das Volk und als den echten Ölbaum*, die ungläubigeen Juden aber beurteilte er als abtrünnige bzw. als — zurzeit — noch verstockte. Sollte er

---

1) „Felix hörte ihn über den Glauben an Christum Jesum. Da er aber redete von der Gerechtigkeit", usw. . . . „Sie hatten aber etliche Streitfragen wider ihn in betreff ihrer Religion und in betreff eines gewissen verstorbenen Jesus, von welchem Paulus sagt, er lebe." . . . „Ich sage nichts außer dem, wovon die Propheten geredet haben, daß es geschehen solle, und Moses, daß der Christus leiden sollte und der erste sein aus der Auferstehung von den Toten und ein Licht verkündigen dem Volke und den Heiden."

nun, um nicht den Vorwurf der „Verschleierung“ auf sich zu laden, vor dem jüdischen Forum, vor welchem er stand, eine andere Position einnehmen und die ungläubigen Juden als das Volk Israel, sich und seine Glaubensgenossen aber als „Neuerer“ und damit als eine Sekte bezeichnen? Weder konnte, noch durfte er das! Also proklamierte er sich und seine jüdischen Glaubensgenossen als die wahren Juden genau unter den Voraussetzungen, unter denen Luther und Melanchthon sich als die wahre und alte katholische Kirche proklamiert haben! Und das haben die Gegner Luthers und einige radikale Kritiker ebenso als Heuchelei empfunden, wie in unserm Fall die jerusalemischen Juden und einige NTliche Kritiker!

Was aber den Punkt betrifft, daß in den Verteidigungsreden des Paulus die ganze Kontroverse in der Totenauferstehung zusammengefaßt erscheint[1], so ist es nicht unwahrscheinlich, daß der Apostel wirklich so gesprochen hat. Paulus hat, wo er redete, als Missionar geredet; jetzt hatte er die Obersten des Volkes samt einem Teil der Pharisäer vor sich. Es galt, sie zu gewinnen. Das konnte am besten so geschehen, daß er verkündigte, er könne auf die sicherste Weise zeigen, daß die höchste Hoffnung der israelitischen Frommen und der Pharisäer keine bloße Hoffnung mehr sei, sondern sich bereits erfüllt habe,

---

1) Der Widerspruch zwischen der Anklage der Juden (21, 21: Paulus lehre, die Diaspora-Juden sollen von Moses abfallen, ihre Kinder nicht beschneiden und die jüdischen Sitten aufgeben; 21, 28: er lehre an allen Orten wider das Volk und das Gesetz und den Tempel und habe diesen entweiht; 24, 5 f.: er errege Aufruhr allen Juden auf dem Erdenkreis, sei Vorsteher einer neuen Sekte und habe den Tempel zu entweihen versucht) und der Behauptung des Paulus, er stehe hier um der durch Jesus bewirkten Totenauferstehung willen, ist offenbar. Aber ist Paulus der erste Beklagte, der das thema accusationis nicht gelten läßt, sondern verändert, weil er hoffen darf, sich dadurch eindrucksvoller zu verteidigen, ja weil er sich nur so zu verteidigen vermag? Von Heuchelei kann jedenfalls hier keine Rede sein, da der Wortlaut der Anklage notorisch war. Wenn Luther sich am Ende seines Lebens vor Kaiser und Reich in Gegenwart seiner römischen Ankläger zu verteidigen gehabt hätte, hätte er die ihm entgegengeschleuderten Anklagen als Basis seiner Verteidigung gelten lassen? Gewiß nicht! Auch er hätte aus der Anklage die wahre Anklage herausgeholt und durch sie die Kläger zu Beklagten gemacht — den Unglauben an den Herrn Jesus Christus und an seine, Sünde, Tod und Teufel bezwingende, Macht. Eben das hat Paulus getan!

während seine Gegner sich durch ihren Unglauben um diese Hoffnung bringen. Seine Selbstverteidigung verliert also jeden Schein des Unstatthaften, sobald man erwägt, daß der von ihm gewählte Weg der königliche Weg war, der sich aus dem höchsten Inhalt seiner Predigt ergab. Es war aber zugleich der Weg, den er augenscheinlich stets in der Missionspredigt einschlug. Jesus und die Anastasis bilden ja auch in der Rede zu Athen die von den Zuhörern empfundenen Höhepunkte (17,18. 32). Der Unterschied liegt nur darin, daß in der Predigt vor Heiden die durch Jesus zu bewirkende Auferstehung den Abschluß darstellte, während in dem Zeugnis vor Juden die Auferstehung Anfang, Mitte und Ende bilden konnte. Wer I Kor. 15 erwägt, nicht so kleinlich ist, dem Lukas nachzurechnen, ob er auch jedesmal, wenn er Paulus von der Auferstehung reden läßt, den Namen Jesu genannt hat, und nie vergißt, daß Paulus der Missionar ist, der Seelen gewinnen will, der kann an den Berichten der Acta hier keinen Anstoß nehmen. Jesus bildete für Paulus, für Lukas und für die Hörer selbstverständlich den Effizienten, wo nur immer von Auferstehung die Rede war. Daß Paulus aber auch generell beim Beginn seiner Reden gesagt hat: „Ich stehe hier, um der Totenauferstehung willen angeklagt“ — selbst das ist glaublich; denn auch Luther hat hundertmal gesagt, er sei angeklagt des Verdienstes oder der Ehre Jesu Christi wegen, während seine Gegner behaupteten, das stünde gar nicht zur Frage. Schließlich hat man auch noch das: „Ich bin ein Pharisäer“ (23,6) gepreßt. Möglich, daß Lukas hier den Paulus zuviel hat sagen lassen; möglich aber auch, daß der Apostel seine Rede so begonnen hat, wie er sich mutatis mutandis den Athenern als Verehrer des unbekannten Gottes vorstellte, den sie bereits ververehrten. Das war in beiden Fällen keine heuchlerische captatio benevolentiae, sondern ein wirkungsvoller paradoxer Introitus, der eine pars veri in sich schloß und der durch das, was dann in der Rede folgte, die Begrenzung erhielt, die ihn vor Mißdeutung schützte. Sofern der Apostel an die Auferstehung der Toten glaubte, war er noch immer ein Pharisäer; ja er und seine jüdischen Glaubensgenossen waren allein die rechten Pharisäer, weil sie sich zu dem Messias Jesus bekannten, der allein diese Auferstehung zu bewirken vermag und selbst bereits auferstanden ist.

Der Verfasser der Acta hat — das ist das Ergebnis dieser Untersuchung — das Verhältnis des Paulus zum Judentum wesentlich so dargestellt, wie es sich aus den eigenen Briefen des Apostels ergibt. Man hat das verkannt, weil man die judenchristlichen Schranken des Paulus verkannt und weil man die Berichte des Verfassers der Acta nicht mit voller Unparteilichkeit aufgenommen und durchgedacht hat, vielmehr noch immer unter dem Bann der Tendenzkritik stand. Aus den paulinischen Briefen sowohl als auch aus der Apostelgeschichte lernen wir, daß der Apostel deshalb in den schwersten Konflikt mit dem Judentum kam, weil er ihm noch zuviel eingeräumt hat. Seine jüdischen Schranken wurden sein Verhängnis! In diesem Sinne ist er in der Entwicklungsgeschichte des Christentums zu einer selbständigen Religion (über dem Judentum) eine Übergangserscheinung. Das ist keine Herabsetzung des Apostels! Auch die originalste Kraft vermag die Konsequenzen ihrer eigenen Bedeutung nicht selbst zu ziehen; sie kann in bezug auf diese nur vorarbeiten, weil sie in der Peripherie stets durch die Last der Vergangenheit belastet bleibt. Das lernt man aus der Apostelgeschichte für Paulus deutlicher als aus den paulinischen Briefen, die es freilich dem aufmerksamen Leser auch lehren. Aber die Apostelgeschichte allein zeigt uns den Apostel in seinen konkreten Beziehungen zum Judentum; in den Briefen war dazu keine Gelegenheit. Bewährt sich aber der Verfasser der Acta an diesem wichtigen Punkte als zuverlässig, so hat sein Werk auch in dieser Beziehung eine unschätzbare Bedeutung, und es ist das Argument, das von hier aus gegen die Identität des Verfassers mit Lukas geltend gemacht wird, hinfällig[1].

---

1) Übrig bleibt nur das Jülicher'sche Argument, kein Begleiter und Freund des Paulus könne ihn als einen „so farblosen, rhetorisierenden Vertreter eines christusgläubigen Milieus" dargestellt haben, als welchen ihn uns der Verfasser der Acta vorstelle. Demgegenüber bekenne ich, daß auch ich den vollen und ganzen Paulus nicht in den Act. zu sehen vermag, daß ich aber Jülichers Urteil über den Paulus des Lukas ebenso wenig zutreffend und daher ungenügend finde, wie er das Urteil des Lukas über Paulus. Farblos und rhetorisierend ist der Paulus der Acta nicht. Es fehlt dem Bilde an Tiefe und Kraft, und es fehlt ihm noch manches andere. Aber Lukas war für die Tatsachen interessiert, die der Geist Gottes durch Paulus ausgerichtet hat (vas electionis). Die Subjektivität des Paulus hat ihn in seinem Buche nicht beschäftigt; auch

III. Die Zeit der Apostelgeschichte und der synoptischen Evangelien.

In meiner „Apostelgeschichte" habe ich im 5. Exkurs (S. 217—221) von der Zeit der Apostelgeschichte gehandelt. Die Untersuchung schließt mit dem Ergebnisse: „Dies sind, soviel ich sehe, die wichtigsten Argumente für die Abfassung der Apostelgeschichte am Anfang der sechziger Jahre. Ihnen stehen — wenn man nicht mit Vorurteilen oder Intimitäten, in die wir doch gar nicht einzudringen vermögen, operieren will — lediglich die Beobachtungen gegenüber, daß die Weissagung über die Katastrophe Jerusalems an einigen auffallenden Punkten der Wirklichkeit nahe kommt und daß die Erscheinungsberichte und die Himmelfahrtslegende sich schwer vor der Zerstörung begreifen lassen. Eine weitere große Schwierigkeit liegt außerhalb der lukanischen Schriften, aber meldet sich doch sofort an. Kann das Evangelium des Markus, die Quelle des Lukas, schon um d. J. 60 — das wäre der späteste Termin — geschrieben sein? Ich vermag hier auf die Frage nicht einzugehen. Die gegebenen Nachweise in bezug auf die Abfassungszeit der lukanischen Schriften, die kaum etwas Neues, wohl aber nicht genügend Beachtetes enthalten, sollen dem Zweifel zu seinem Rechte verhelfen (d. h. dem Zweifel an dem bisherigen Ansatze der Kritik: post Hierosol. dirut.). Auf welcher Seite das größere Gewicht der Argumente liegt, darüber zu urteilen ist nicht schwer; aber andrerseits muß die kritische Regel in Kraft bleiben, daß in solchen Zweifelfällen die Zustimmung zur weittragenderen Entscheidung (ante Hierosol. dirut.) die größere Vorsicht erheischt. Also muß zurzeit das Urteil gelten: Lukas schrieb zur Zeit des Titus oder in der früheren Zeit Domitians, vielleicht aber schon am Anfang der sechziger Jahre. Das politische Gebot: ‚Quieta non movere' gilt für die Wissenschaft nicht. Sie wird sich also entschließen müssen, auch diese Frage aufs neue

---

hätte er schwerlich Seelenschilderer zu sein vermocht, wenn er es auch gewollt hätte. Nicht jeder Achilles findet einen Homer; bei Paulus hätte es ein höherer Augustin sein müssen! Lukas hat schlecht und recht erzählt, was ihm wichtig schien. Verdorben hat er nichts damit; kein unwürdiger Zug entstellt den Apostel, aber den Menschen und Helden Paulus würden wir freilich schlecht kennen ohne seine eigenen Briefe.

zu behandeln oder — wenn durschlagende Argumente fehlen — sie offen zu lassen."

Daß mir die frühe Abfassung der lukanischen Schriften überwiegend wahrscheinlich geworden war, geht aus diesen Sätzen deutlich hervor. Aber es war doch nicht Mangel an Mut, der mich zu der vorsichtigen Ausdrucksweise veranlaßte: ich war wirklich in bezug auf das Gewicht der entgegenstehenden Bedenken mit mir noch nicht völlig im reinen, und ich hatte noch kein sicheres Urteil über die Zeit des Markus-Ev. gewonnen.

Nicht auffallend aber konnte es mir sein, daß andere sich durch die starken Argumente für die frühe Abfassung der lukanischen Schriften als vollkommen überzeugt erklärten. Nicht nur Delbrück hielt mir sofort vor, ich hätte mich in einer von mir selbst sicher entschiedenen Frage mit unnötiger Zurückhaltung ausgedrückt, sondern auch Maurenbrecher erkannte in meinen Beweisführungen die Lösung des chronologischen Problems. In seinem Werk „Von Nazareth nach Golgatha" (1909) S. 22—30 gibt er die wichtigsten der von mir geltend gemachten Beobachtungen für eine frühe Abfassungszeit der Acta zutreffend und eindrucksvoll wieder und beschließt seine Darlegung also: „Die Annahme (eines spätern Ursprungs und geschichtlicher Wertlosigkeit der Lukasschriften) ist neuerdings immer mehr gefallen und schließlich durch eine gründliche Untersuchung von Prof Harnack in allen Teilen gänzlich widerlegt und beseitigt worden. Vielmehr hat sich nach jeder Richtung hin, wenn auch nicht die unbedingte Glaubwürdigkeit, so doch das hohe Alter der Apostelgeschichte ergeben. Und wenn Prof. Harnack selbst nur zögernd und erst nur im letzten Moment seiner Arbeit die Konsequenz seiner Ergebnisse auch für die Datierung zog, so muß man doch sagen, daß nur in jener von ihm vorgeschlagenen Weise sowohl der Schlußsatz der Acta wie der ganze Tenor des Buchs verständlich wird, und daß daher schon um dieses äußeren Zeugnisses willen die Datierung auf d. J. 62 [bzw. auf den Ablauf des zweiten Jahres nach der Ankunft des Paulus in Rom] als bewiesen und nicht nur als möglich zu gelten hat." Maurenbrecher führt sodann aus, daß gegen die Abfassung des Markus-Ev. um d. J. 60 — eine Annahme, die aus dem Datum der Luk.-Schriften notwendig folgt — kein erheblicher Widerspruch geltend gemacht werden könne.

Ich habe seit dem Erscheinen meiner „Apostelgeschichte" die chronologische Frage fortgesetzt erwogen und — auch durch einige neue Beobachtungen geleitet — nunmehr für die frühe Datierung der Lukasschriften den hohen Grad von Wahrscheinlichkeit gewonnen, der mich veranlassen muß, das Problem aufs neue und abschließend zu erörtern. Muß die dargebotene Lösung wie eine Revolution innerhalb der Kritik wirken, so ist es doch nur eine Revolution der Chronologie — die Untersuchungen über die Bildungsgeschichte der Tradition werden zwar auch durch sie etwas modifiziert, aber doch nicht erheblich betroffen: schadhafte Balken eines Gebäudes werden durch den Nachweis, daß sie bedeutend älter sind, als man bisher annahm, nicht besser und tragfähiger! Im Grunde kann übrigens in keinem Sinne von einer Revolution die Rede sein; denn das, was ich im folgenden vorzutragen habe, hat sich in einer langsamen Evolution seit mehr als fünfzehn Jahren entwickelt (s. die Vorrede meines 1. Bandes „Chronologie der altchristlichen Literatur", Mai 1896), und den Fachgenossen sind die Stadien dieser Evolution nicht unbekannt geblieben.

1. Der Schluß der Apostelgeschichte und das Schweigen über den Ausgang des Prozesses des Apostels.

Der Schluß der Apostelgeschichte (28,30. 31) wird stets den Ausgangspunkt für die Feststellung ihrer Abfassungszeit bilden müssen: *Ἐνέμεινεν* [al. *ἔμεινεν*] *δὲ* [*ὁ Παῦλος*] *διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι καὶ ἀπεδέχετο πάντας εἰσπορευομένους πρὸς αὐτόν, κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως*. Daß diese Worte von dem Verfasser des Ganzen stammen, wenn sie sich auch als Postscriptum darstellen — der eigentliche Schluß des Buches ist 28,25—28 —, ist m. W. nie bezweifelt worden. Auch Inhalt und Form stimmen so sehr mit der lukanischen Art überein, daß von dieser Seite her starke Argumente geltend gemacht werden können[1]. Der erste Ein-

1) Das Gerippe dieser Worte deckt sich vollkommen mit den übrigen Angaben des Verfassers über die Dauer und Art der Wirksamkeit des Apostels in den großen Zentren, s. 11, 26; 18, 11; 19, 8. 10; 24, 23. 27. *Ἐμμένειν* findet sich im N.T. nur noch Act. 14, 22 (Gal. 3, 10 u. Hebr. 8, 9

druck, den man von dieser Notiz erhält, wird sich gegenüber allen anderen Möglichkeiten immer wieder behaupten, daß nämlich diese Worte unmittelbar nach Verlauf der *διετία ὅλη* geschrieben sind. Hierauf weist auch der Aorist *ἐνέμεινεν* (vgl. 18,11: *ἐκάθισεν δὲ ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἓξ διδάσκων*); er zeigt an, daß nunmehr eine Veränderung eingetreten ist[1]. Ob diese Veränderung darin bestand, daß der Apostel Rom nun verlassen hat oder daß er seine freie Lage mit einer gedrückteren (in der Stadt) vertauscht hat (so Blaß), ist nicht ohne weiteres klar. Viel kommt auf die Entscheidung hier nicht an; denn in beiden Fällen kann seit dem Ablauf der *διετία ὅλη* nur eine ganz kurze Zeit verstrichen sein. Wäre eine längere verstrichen, so hätte der Berichterstatter erzählen müssen, entweder wohin sich der Apostel nunmehr gewandt oder wie sich die gedrücktere Lage gestaltet hat. Wahrscheinlicher ist[2], daß der Apostel in Rom geblieben ist; denn es ist doch nicht leicht zu erklären, warum Lukas nicht einfach sagt, „nach zwei Jahren ungehinderter Wirksamkeit verließ Paulus Rom und ging nach N. N.“, wenn die zwei Jahre die ganze Dauer des Aufenthalts des Apostels in Rom bezeichnen und er bereits anderswo eine neue Wirksamkeit begonnen hatte. Also ist nach den Schlußversen die Apostelgeschichte sehr bald nach dem Tage geschrieben, an welchem Paulus seine Mietswohnung zu verlassen gerichtlich veranlaßt worden war; „fortasse iam in praetorium traductus erat instabatque prope iudicium“.

In diesem Falle bedarf es keiner Erklärung, warum Lukas den Verlauf des Prozesses, die folgenden Ereignisse und den Tod des Apostels nicht erzählt hat; aber in jedem anderen Falle entsteht hier eine unerträgliche Aporie. Man kann sie sich nicht eindringlich genug vor Augen führen! Acht Kapitel hin-

---

steht es in ATlichen Zitaten). — *διετίαν*, s. 24, 27: *διετίας πληρωθείσης*. — *ὅλην*, s. 11, 26: *ἐνιαυτὸν ὅλον*. — *ἐν ἰδίῳ μισθώματι*, s. 21, 6, s. auch 1, 7. — *ἀπεδέχετο*, s. 21, 17; 18, 27; 15, 4. — *τοὺς εἰσπορευομένους πρὸς αὐτόν*, s. Luc. 8, 16; 11, 33; 19, 30; 22, 10; Act. 3, 2; 8, 3; 9, 28. — *κηρύσσων τ. βασιλ. τ. θεοῦ κ. διδάσκων τὰ περὶ τ. κυρ. Ἰ. Χρ.*, spezifisch lukanisch, s. 20, 25; 18, 25 und sonst. — *μετὰ πάσης παρρησίας*, s. 2, 29; 4, 13: 4, 29 (*μετὰ παρρησίας πάσης λαλεῖν*); 4, 31.

1) Bestände die Lage noch fort, als Lukas schrieb, so wäre das Präsens bzw. auch das Imperfekt am Platze gewesen

2) Anders habe ich in meiner Apostelgesch. S. 48 u. 219 n. 1 geurteilt.

durch hat Lukas seine Leser mit dem Prozeß des Paulus in Atem gehalten, um sie am Schluß vollkommen zu enttäuschen — was aus dem Prozeß geworden ist, erfahren sie nicht! Es ist kaum weniger schlimm, als wenn einer die Geschichte Jesu erzählt und mit seiner Überführung zu Pilatus sie abschließt, weil er ja Jesus bis vor die Obrigkeit nach Jerusalem gebracht hat! Man wendet ein, der Ausgang des Lebens des Apostels sei allgemein bekannt gewesen, oder man sagt auch, Paulus sei vom Erzähler bis nach Rom gebracht und in der Ökonomie seines Buchs sei damit das Ziel erreicht[1]. Mit diesen Beschwichtigungen habe auch ich mich Jahrzehnte hindurch begnügt[2]; aber in

---

1) So jetzt wieder Clemen (a. a. O. p. 798): „His death is left aside, not because it happened only later or was to be narrated in a third volume, but simply because it was out of place here. The author of Acts had set himself the task of describing the propagation of the Gospel from Jerusalem to Rome, as he understood it; this task he has fulfilled in delineating Paul's appearence and activity there." Diese Erwägung ist ganz scheinbar, aber eben nur scheinbar; sie läßt das entscheidende Element außer Betracht, daß der Prozeß des Paulus im letzten Teil des Buches die Hauptsache geworden ist und daß es aller Psychologie widerspricht, der Erzähler habe es über sich vermocht, den Ausgang des Prozesses zu unterdrücken, weil der Generalplan des Werks die Erwähnung nicht nötig machte. Wenn Clemen in der Anmerkung dann hinzufügt, aus 28, 21 folge trotz 28, 15, der Verfasser habe die falsche Vorstellung gehabt, erst Paulus habe die Kirche von Rom fest begründet („firmly established only by Paul"), und das sei ein letztes und abschließendes Argument gegen Lukas als Verfasser des Buchs, so ist übersehen, daß es sich 28, 21 lediglich um die Vorsteher der Judenschft handelt und daß von hier aus der aus Act. 28, 15 sich ergebende Tatbestand nicht erschüttert werden kann. Übrigens gehört diese Frage nicht mehr hierher, da unsere Untersuchungen hier die Abfassung der Acta durch Lukas voraussetzen und es nur mit dem Datum zu tun haben.

2) Schlimmer als diese beiden Beschwichtigungen sind die vier anderen Auskünfte, Lukas habe das Martyrium des Paulus nicht erzählen wollen, um den staatsfreundlichen Eindruck des Buchs nicht zu gefährden, oder er habe die Erzählung abgebrochen, weil das Papier nicht mehr reichte, oder er sei bei der Abfassung des Werks unterbrochen worden, oder er habe ein drittes Buch Geschichte zu schreiben im Sinne gehabt (so Zahn u. a.). Die letztere Auskunft ist vielleicht die scheinbarste; aber auch sie ist ganz ungenügend, weil diese Hypothese, für die sonst nichts spricht — das *πρῶτον* Act. 1, 1 ist kein Beweis —, die aber vieles gegen sich hat, ad hoc erfunden werden muß und weil die Bruchstelle so unzweckmäßig wie möglich ist. Die Leser bleiben auf die Folter gespannt.

Wahrheit setzen sie sich über alle innere Wahrscheinlichkeit und alle Psychologie der Berichterstattung hinweg. Je mehr der Prozeß des Paulus im letzten Viertel des Buchs die Hauptsache geworden ist, und vor allem seine Appellation an den Kaiser, um so aussichtsloser ist jede Erklärung des Abbruchs der Erzählung, die von der Annahme absieht, daß der Prozeß nocht nicht zu Ende war. Kein Sträuben hilft hier — nicht ein stümperhafter Erzähler wäre Lukas, wenn er um d. J. 80, 90 oder 100 so erzählt hätte, sondern ein schlechterdings unbegreiflicher! Dazu kommt, daß weder Petrus noch Paulus an irgend einer Stelle des Werks so behandelt werden, daß ihr Tod vorausgesetzt ist; man gewinnt vielmehr leichter den Eindruck des Gegenteils. Auch nicht die leiseste Anspielung auf das Martyrium des Paulus findet sich in dem Buch! Lukas läßt den Agabus eine Hungersnot weissagen, er läßt ihn die Gefangensetzung des Paulus in Jerusalem weissagen, er läßt den Paulus selbst (auf der Seereise) wie einen Wahrsager das Geschick des Schiffs und aller Passagiere voraussagen, er geht überhaupt in dem Buch in zahlreichen Kapiteln mit Geistesweisungen und Prophetieen um — aber über das Endgeschick des Paulus (und Petrus) fehlt jede Andeutung! Ist das verständlich? Untergeordnetes wird geweissagt, die Hauptsache fehlt! Unzweifelhaft haben sich gleich nach dem Tode der Apostel Legenden gebildet, ihr Martyrium sei vorausgesagt worden — in bezug auf Petrus kennen wir zwei (Joh. 21; II Petr. 1), und Paulus hat selbst Ahnungen eines gewaltsamen Todes ausgesprochen — wie konnte ein Erzähler von der Eigenart des Lukas dies übersehen, wenn Paulus schon mit dem Martyrium gekrönt war! Statt dessen bringt er uns lediglich die prophetischen Warnungen, Paulus solle nicht nach Jerusalem gehen, sowie die Weissagung des Paulus selbst, seine Kinder in Asien würden sein Angesicht nicht mehr sehen (s. darüber unten); aber mit einer verblüffenden Zurückhaltung läßt er es in allen den langen Reden der letzten Kapitel absolut unentschieden, ob die Übertragung des Prozesses von Cäsarea nach Rom zur Verurteilung führen wird, und verrät nicht durch den geringsten Zug der Erzählung den schließlichen Ausgang! Ist eine solche Haltung bei diesem Schriftsteller, ist sie überhaupt bei irgend einem Erzähler verständlich? Hat man sich diese Schwierigkeiten wirklich klar

gemacht, als man das Buch an das Ende des Jahrhunderts rückte, und werden sie durch eine der sechs Auskünfte, die man erdacht hat (s. o.), wirklich gehoben? Neben der gebotenen Lösung, daß der Prozeß noch unentschieden war, als Lukas schrieb, halte ich in abstracto nur noch die andere für möglich, daß der Erzähler nicht nur für einen Augenzeugen gelten, sonder auch den Schein erregen wollte, als schriebe er, während Paulus noch am Leben war und der Prozeß noch fortdauerte. Aber dieser „siebente“ Ausweg ist abgeschnitten. Denn die neuerlichst wieder von Geschichtsdilettanten angestellten Versuche, unter Berufung auf die Analogie gefälschter Wirberichte das Wir der Apostelgeschichte für erdichtet auszugeben, können nicht ernst genommen werden und verdienen keine Widerlegung. Also bleibt es dabei: Die Schlußverse der Apostelgeschichte, im Zusammenhang mit dem Fehlen jeder Anspielung auf das Ende des Prozesses des Paulus und auf sein Martyrium im Buch, machen es im höchsten Grade wahrscheinlich, daß das Werk geschrieben worden ist, als der Prozeß des Paulus in Rom noch nicht beendet war.

2. Weitere negative Beobachtungen für eine frühe Abfassungszeit der Apostelgeschichte.

Nicht nur in bezug auf den Ausgang des Prozesses des Paulus fehlt in dem Buche der leiseste Fingerzeig; es fehlt auch jede Spur davon, daß die Juden sich in den sechziger Jahren empört haben, daß die Stadt und der Tempel zerstört worden ist, daß Nero die Christen verfolgt hat usw.[1]. Man muß aber dieses negative Zeugnis für eine frühe Abfassungszeit zusammenhalten mit der positiven Beobachtung, daß die Juden in den Act. nirgends als die Gedrückten und Verfolgten erscheinen, vielmehr als die beati possidentes und die Verfolger. Wie merkwürdig, daß der lebhafte und so viel mit Wahrsagung umgehende Lukas so „objektiv“ bleibt, daß er nichts von dem verrät, was sich im J. 70 und den letzten Jahren vorher abgespielt hat! Noch mehr — am Schlusse seines Buchs sieht er sich veranlaßt, die Gerichtsweissagung über das Volk der Juden in solennster Form auszusprechen; aber er tut das lediglich in den Worten

1) Mit Recht stark betont von Maurenbrecher, a. a. O. S. 23.

des Jesajas, die von der Verstockung des Volkes handeln; der Tatsache, daß das Strafgericht der Zerstörung Jerusalems über das Volk gekommen ist, wird nicht einmal in einer Anspielung gedacht! Kein Wunder, daß namhafte Exegeten und Historiker auf die Annahme direkter politischer Absichten des Lukas verfallen sind: alles sollte in der Urgeschichte der christlichen Kirche möglichst sanft und harmlos aussehen, weder Staat noch Judentum sollte beleidigt werden usw., damit die Ungefährlichkeit der Kirche ans Licht trete. Auf eine solch unwürdige Annahme muß man in der Tat verfallen, wenn Lukas nach d. J. 70 geschrieben haben soll und doch kein Licht von dort auf die frühere Geschichte der Kirche fallen läßt; aber die Hypothese hat in Wirklichkeit nichts sonst für sich als die Aporie, welche durch die Herunterschiebung der Abfassungszeit des Buchs künstlich geschaffen ist. Das totale Schweigen des Lukas über alles, was sich zwischen d. J. 64 und 70 ereignet hat, ist ein sehr starkes Argument für die Annahme, daß er sein Buch vor dem Jahre 64 niedergeschrieben hat.

Zu den negativen Beobachtungen tritt aber weiter noch die Nicht-Benutzung der paulinischen Briefe, die anrät, ein möglichst frühes Datum anzusetzen. Zwar hat P. W. Schmidt (a. a. O. S. 35), gestützt auf Holtzmann, für ein paar Stellen in den Act. Abhängigkeit von jenen Briefen doch wieder annehmen wollen (s. auch Clemen, a. a. O. p. 782 f., jedoch unsicher), aber keine dieser Stellen ist durchschlagend. In 3,25 soll Gal. 3,8 benutzt sein; aber gerade den Gedanken des Galaterbriefs steht Lukas fern und die Übereinstimmung geht nicht über das gemeinsame Zitat Gen. 12,3 hinaus. In 5,30 (Gal. 3,13) und 10,34 (Röm. 2,11) ist es ebenso; wirklich gemeinsam sind nur die Zitate Deut. 10,17 u. 21,23. Auffallender ist, daß Act. 9,21 wie Gal. 1,13. 23 das Verbum *πορθεῖν* für die frühere zerstörende Wirksamkeit des Paulus gebraucht ist; aber abgesehen davon, daß das Wort nicht selten ist, kann man aus der Kombination der drei Stellen schließen, daß *ὁ διώκων ποτέ* und *ὁ πορθήσας* nahezu technische Ausdrücke im Munde des Paulus und der judäischen griechisch sprechenden Christen für den früheren Paulus gewesen sind. Wie oft mag sie Lukas aus dem Munde des Paulus selbst gehört haben! Act. 9,24 f. und II Kor. 11,32 f. berühren sich außer den Worten *τεῖχος* und *χαλάζειν*

lediglich sachlich, so daß an eine literarische Abhängigkeit nicht gedacht zu werden braucht, zumal da die Verschiedenheiten der beiden Stellen im einzelnen nicht gering sind. Aus den paulinischen Sachparallelen zu Act. 10,43 (*ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα εἰς αὐτόν*) läßt sich um so weniger auf Abhängigkeit von einer bestimmten Briefstelle schließen, als der Ausdruck nicht streng paulinisch gefaßt ist (*διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*). Auch Act. 13,33 f. ist eine Sachparallele zu Röm. 1,4 u. 6,9, — die aber, wie die ganze Rede (s. Weiß z. d. St.) nur auf summarische Erinnerung an oft gehörte paulinische Argumentationen zurückgeführt werden muß (s. 10,38 f.) und aus keiner einzelnen Briefstelle geflossen ist. Wie vollends Act. 15,24. 41 u. 20,31 eine literarische Abhängigkeit von Paulus dartun sollen, ist nicht einzusehen. Die Rede zu Milet endlich ist gerade dadurch charakteristisch, daß sie stark paulinisches Gepräge trägt und doch nirgendwo auf Abhängigkeiten im einzelnen schließen läßt. Es bleibt also dabei, daß eine Benutzung, sei es eines einzelnen Berichts, sei es gar der paulinischen Briefsammlung, nicht nachgewiesen werden kann, und das ist für die chronologische Frage von nicht geringer Bedeutung. Wenn aber Schmidt von nur wenigen Erinnerungen an die Paulusbriefe spricht und dann fortfährt: „Also ist an eine Zeit zu denken, in welcher ein heidenchristlicher Schriftsteller von Belang über die Apostelzeit so schreiben konnte, daß man sieht, die Paulusbriefe sind in seinem Geist und seinem geistigen Lebenskreise kein wirksames Ferment mehr", so weiß ich nicht, ob Schmidt auch nur einen Kritiker finden wird, der dieser geschichtlichen Erwägung folgt. Den I. Clemenbrief nimmt er selbst aus und vom Barnabasbrief behauptet er, der fiele in eine spätere Zeit, in der es schon wieder anders war. Aber sind nicht Ignatius und Polykarp von Paulus sehr stark abhängig und „Johannes" nicht weniger, um von den Gnostikern zu schweigen?

3. Die Stelle Act. 20, 25 (20, 38) in ihrer Bedeutung für die Zeit der Apostelgeschichte.

Die Weissagung, die Lukas dem Paulus in den Mund legt oder die Paulus wirklich ausgesprochen hat, seine asiatischen Freunde würden sein Angesicht nicht mehr sehen, ist, wenn man

die zweite Gefangenschaft des Apostels für ungeschichtlich hält, für die Frage der Abfassungszeit der Acta belanglos. Hält man sie aber für geschichtlich — und das ist meine und vieler anderer Kritiker wohlbegründete Meinung —, so ist jene Weissagung von den Tatsachen Lügen gestraft worden[1]; denn Paulus ist nach II Tim. 4 noch einmal nach Asien gekommen. Daß Lukas unter solchen Umständen die Weissagung wiedergegeben oder dem Paulus in den Mund gelegt hätte, da der weitere Verlauf des Lebens des Paulus sie doch widerlegte, ist nicht anzunehmen. Also ist Act. 20,25 unter der Voraussetzung der Befreiung des Apostels aus der ersten Gefangenschaft ein starkes Argument dafür, daß Lukas vor jener Befreiung geschrieben hat.

4. Positive Beobachtungen in bezug auf die Terminologie für eine frühe Abfassungszeit der Apostelgeschichte.

Zu den negativen Merkmalen einer sehr frühen Abfassungszeit der Apostelgeschichte treten eine Reihe von positiven, die bisher nicht genügend Beachtung gefunden haben.

a. *Ἰησοῦς, ὁ Κύριος, ὁ Χριστός.*

Auf die wichtige Beobachtung, um die es sich hier handelt habe ich „Apostelgesch." S. 220 kurz hingewiesen, aber sie verdient die größte Aufmerksamkeit und soll daher hier in Vollständigkeit vorgetragen werden. Die ständigen Bezeichnungen Jesu in der Apostelgesch. sind „Jesus" und „der Herr"; dagegen hat es mit „Christus" eine eigentümliche Bewandnis: Lukas zeigt darin eine ältere Haltung als selbst Paulus, daß ihm „Christus" noch kein Name wie Jesus ist, sondern er die Bedeutung „der Messias" noch voll empfindet[2].

Zunächst fällt auf, wie selten *Χριστός* in der Apostelgeschichte ist. Es findet sich überhaupt nur 25mal. Die Brudersche Konkordanz führt allerdings 34 Stellen auf, aber

1) Die Weise, wie Zahn (Einl[3] Bd. 1 S. 448) diesem Schlusse durch Exegese von Act. 20, 25 zu entrinnen versucht, ist mir ganz unverständlich.

2) Wiederum sind die Wirstücke und die übrigen Teile des Buchs in dieser Hinsicht einfach identisch, was von großer Wichtigkeit ist. „Christus" findet sich in den Wirstücken überhaupt nicht; aber 16, 15 ist *κύριος* = *Ἰησοῦς* und 21, 13 heißt es: *τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*.

neun von ihnen sind nicht zu halten (s. die kritischen Ausgaben), beweisen also, daß die Abschreiber den Namen „Christus“ vermißt haben und beflissen waren, ihn in das Buch einzupaschen. Mit den 25 Stellen, an denen „Christus“ vorkommt, vergleiche man die dreifache Zahl von Stellen in dem Buch, in denen „Jesus“ sich findet. Des näheren aber hat es mit den „Christus“-Stellen in den Act. folgende Bewandtnis: elfmal findet sich in dem Buch „Jesus Christus“ und nur vierzehnmal „Christus“ allein. Von jenen elf Stellen sind sieben formelhaft; denn sie lauten: *τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ*[1]; in formelhafter Verbindung also war dem Lukas „Jesus Christus“ fast allein geläufig; denn auch unter den vier noch übrigen Stellen sind zwei (11,17; 28,31), weil sie mit *κύριος* zusammengesetzt sind, auch noch formelhaft. Nur c. 9,34 und 10,36 findet sich „Jesus Christus“ ohne „*ὄνομα*“ und ohne „*ὁ κύριος*“; aber m. E. ist er dort mit AB³EHLP 61. al pler, patres Graeci zu tilgen, so daß nur die Stelle 10,36 übrig bleibt. An den 14 Stellen aber, in denen *ὁ Χριστός* allein steht, bedeutet es überall durchweg den Messias und hat noch nicht die Bedeutung eines Eigennamens[2]. Unter ihnen sind die 5 Stellen am lehrreichsten, an denen sich neben „Christus“ auch „Jesus“ findet, aber in besonderer Beziehung:

3,20: *ἀποστείλῃ τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν Χριστόν, Ἰησοῦν.*

5,42: *εὐαγγελιζόμενοι τὸν Χριστόν, Ἰησοῦν.*

17,3: *ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός, ὁ Ἰησοῦς, ὃν ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν.*

18,5: *διαμαρτυρόμενος τοῖς Ἰουδαίοις εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν* (s. 9,22).

18,28: *ἐπιδεικνὺς εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν.*

Lukas kennt also den Ausdruck „Jesus Christus“ (mit Ausnahme einer Stelle) nur in zwei Formeln; er selbst nennt Jesus „Jesus“ und „den Herrn“. Wenn er ihn als „Christus“ bezeichnet, so rechnet er bei seinen Lesern noch darauf, daß sie wissen, was diese Amtsbezeichnung bedeutet; denn als Amtsbezeichnung setzt er sie voraus. Dies ist eine Haltung, die, wie bemerkt, Paulus nicht mehr einnimmt und niemand in der Heidenkirche nach ihm. Sie ist altertümlich; sie hat einen Leserkreis

1) S. 2, 38; 3, 6; 4, 10; 8, 12; 10 48; 15, 26; 16, 18.

2) S. 2, 31. 36; 3, 18. 20; 4, 26; 5, 42; 8, 5; 9, 22; 17, 3 (bis); 18, 5. 28; 24, 24 (hier ist *Ἰησοῦν* zu streichen); 26, 23.

im Auge, der mit dem Judentum noch zusammenhing, bzw. richtiger: sie charakterisiert einen Autor, der sich noch nicht zu dem fatalen Schritt hat drängen lassen, „Christus" um der Mehrzahl der Leser willen als Eigennamen zu behandeln[1].

b. Ὁ παῖς θεοῦ.

In den vier Evangelien, den NTlichen Briefen und der Apokalypse ist außer dem Jesajaszitat (42,1) bei Matth. 12,18 Jesus niemals ὁ παῖς θεοῦ genannnt[2], sondern stets „der Sohn"; aber Act. 3,13. 26; 4,27. 30 heißt er ὁ παῖς θεοῦ[3]. Das ist höchst altertümlich; denn es findet sich nur noch in den uralten Gebeten des I. Clemensbriefs, der Didache und des Mart. Polycarpi[4]. Wo es später vorkommt, ist es es aus dieser Überlieferung geflossen. Wie Lukas also in bezug auf den Gebrauch von ὁ Χριστός altertümlicher ist als Paulus, so auch in bezug auf diesen Ausdruck: bei ihm ist „ὁ Χριστός" noch nicht Eigenname für Jesus, und das messianische „ὁ παῖς θεοῦ" ist noch nicht ausgemerzt. Daß es aber kein stehen gebliebenes altes Trümmerstück ist, beweist die Christologie des Lukas (s. sub a und d).

c. Ὁ μονογενής und ὁ ἴδιος.

Es ist bekannt, daß allmählich ὁ μονογενὴς υἱός eine technische Bezeichnung für Jesus in der ältesten Kirche gewesen ist (s. z. B. das apostol. Symbol). Im N. T. ist diese Bezeichnung nur durch Johannes vorbereitet (s. 1,14. 18; 3,16. 18). Statt ὁ μονογενής bietet aber Paulus an einer Stelle (Röm. 8,32) ὁ ἴδιος υἱός; nur noch Act. 20,28 findet sich diese seltene Bezeichnung (ὁ θεὸς περιεποιήσατο τὴν ἐκκλησίαν αὐτοῦ διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου scl. υἱοῦ). Dieses alte ὁ ἴδιος, welches dem ὁ ἀγα-

1) Vgl. B. Weiß, Bibl. Theologie[6] (1895) S. 576 f.: „Fast nur in feierlicher Namensbezeichnung steht Ἰησοῦς Χριστός . . . Der Name ὁ Χριστός kommt auch in den späteren Teilen der Acta nur appellativisch vor.

2) Luk. 2, 43 gehört nicht hierher; Luk. 1, 69 heißt David ὁ παῖς θεοῦ.

3) Act. 4, 25 heißt David so. — Die 4 Stellen gehören ausschließlich der jerus.-cäsareensischen Quelle an, die ich in meiner „Apostelgesch." umrissen habe; doch kann das hier auf sich beruhen. Für uns entscheidend ist, daß Lukas das Wort nicht korrigiert hat.

4) Barnab. 6, 1; 9, 2 steht es in ATlichen Zitaten.

πητός gleichkommt und wie *ὁ παῖς* messianisch ist, ist bald verschwunden.

d. Aus der Christologie der Apostelgeschichte.

Das irdische Leben Jesu ist noch nicht die geweissagte Erscheinung des Messias gewesen; auch die Auferstehung hat den eben durch sie zum Messias eingesetzten Jesus noch nicht (trotz seiner Herrscherstellung im und vom Himmel) zum wirklichen Messias für die diesseitige Welt gemacht, sondern erst in einer neuen, zweiten Erscheinung Jesu auf Erden wird er seinem Volke der wirkliche Messias (in Herrlichkeit) sein — kein anderes urchristliches Buch neben der Apostelgeschichte bezeugt diese älteste Glaubensüberzeugung so deutlich wie sie. Bei seinen Lebzeiten auf Erden war Jesus noch gar nicht der Messias, sondern der *ἀνὴρ ἀποδεδειγμένος ἀπὸ τοῦ θεοῦ δυνάμει καὶ τέρασι καὶ σημείοις* (2, 22), bzw. der, „den Gott gesalbt hat mit heiligem Geist und Kraft (der Prophet wie Moses 3,22), der Wohltaten erweisend uud gesund machend im Lande umhergezogen ist, weil Gott mit ihm war“ (10,38). Seinem *παῖς Ἰησοῦς*, dem Heiligen und Gerechten, dem heiligen *παῖς*, den er gesalbt hat (4,27), hat Gott, indem er ihn vom Tode erweckt hat, *δόξα* gegeben (3,13 f.); er hat ihn zum Herrn und Messias gemacht (3,36). Aber noch ist die messianische Zeit auf Erden nicht da, sondern nur die Gewißheit, daß die Zeiten der Erquickung und der Erfüllung der Weissagungen kommen werden durch die Sendung des vorher bereits ernannten Messias Jesus (3,20 f.: *ὅπως ἂν ἔλθωσιν καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ τοῦ κυρίου καὶ ἀποστείλῃ τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν Χριστὸν Ἰησοῦν, ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων*). Daß die Auferstehung die Einsetzung zum Messias bedeutet, steht auch in einer Paulusrede (13,33), nach welcher die Worte: „Du bist mein Sohn, heute habe ich Dich gezeugt“, auf die Auferstehung gehen[1]. Von der sog. „höheren“ Christologie, wie sie Paulus verkündigt hat, findet sich in der Apostelgeschichte (auch im Lukas-Ev.) keine Spur[2]. Der ge-

---

1) Gott heißt „der Vater“ Jesu nur einmal (2, 33), und zwar Vater des auferweckten Jesus.

2) Vgl. Weiß, a. a. O. S. 130 ff. 576.

salbte Knecht Gottes, der durch die Auferstehung den Weltenthron erhalten hat, ist durch Gott, der ihn heraufgeführt hat (13,23), geworden, was er ist; aber den Thron Davids hat er noch nicht eingenommen; von ihm wird er erst bei der zweiten Erscheinung Besitz ergreifen.

Wie es möglich ist, die Apostelgeschichte mit den Werken Justins zusammenzustellen — so Overbeck und auch jetzt wieder P. W. Schmidt —, ist ein vollkommenes Rätsel. Die Christologie des Lukas verbittet sich das aufs entschiedenste, und in bezug auf andere Züge steht es nicht anders. Vielmehr ist zu sagen, daß Lukas trotz seines Verkehrs mit Paulus hinter dessen Christologie weit zurückgeblieben ist und daß er in voller Selbständigkeit eine Christologie festgehalten hat, hinter der es eine ältere überhaupt nicht gibt. Man kann dasselbe aber auch an seiner Auffassung des Todes Christi feststellen, welcher für Lukas zwar gewiß schon für die Sündenvergebung von Bedeutung war (3,18 f.), aber die paulinische Lehre keineswegs erreicht. Nur an einer Stelle (20,28: Rede Pauli zu Milet) erscheint der Tod des Sohnes als das notwendige Mittel, mit dem sich Gott seine Kirche erworben hat, aber hier hat Lukas zweifellos eine Reminiszenz an die paulinische Predigt wiedergegeben, an welchen jene Rede so reich ist. — Dieser Tatbestand fordert mit der Apostelgeschichte möglichst weit hinaufzugehen; denn daß 10—20 Jahre nach dem Tode des Paulus sich eine solche Christologie, wie sie Lukas aufweist, in der Kirche, soweit sie unter dem Einfluß des Paulus stand, noch behaupten konnte, ist ganz unwahrscheinlich; man vergleiche die Christologie der Pastoralbriefe, des I. Clemensbriefs, der Apokalypse, des 4. Evangeliums und des Ignatius.

e. *Οἱ Χρηστιανοί, οἱ μαθηταί.*

Lukas hat uns bekanntlich mitgeteilt, daß der Name „*οἱ Χρηστιανοί*“ zuerst in Antiochien aufgekommen sei (11,26)[1]. Die Art, wie er sich ausdrückt, macht es gewiß, daß der Name nicht von den Jesus-Gläubigen selbst gewählt ist, sondern ihnen von

1) Die Zweifel an der Glaubwürdigkeit dieser Angabe sind antiquiert. *Χρηστιανοί* (s. Blaß) lautete die ursprüngliche Bezeichnung und in dieser Gestalt war sie verächtlich gemeint: die Jesusgläubigen sind die Anhänger eines obskuren *Χρηστός*. Parallel ist die älteste jüdische Be-

außen angehängt wurde (s. auch 26,28). Daher braucht Lukas selbst den Namen niemals; augenscheinlich beurteilt er ihn also als eine Bezeichnung, deren man sich besser enthält, und stimmte darin mit Paulus überein, der ebenso geurteilt hat. Allein der I. Petrusbrief zeigt uns den Namen bereits als eine geläufige Selbstbezeichnung der Jesusgläubigen, und zwar für die asiatischen Provinzen. Man muß es daher für unwahrscheinlich halten, daß Lukas im 8. oder 9. Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts geschrieben und sich doch zu *Χρηστιανοί* so ablehnend gestellt hat, wie er es tut. Indessen ein zwingender Beweis, daß er nicht später als am Anfang der sechziger Jahre geschrieben hat, läßt sich hier nicht führen. Stärker aber fällt sein Gebrauch von *οἱ μαθηταί* als Bezeichnung der Christen ins Gewicht; denn bei Paulus fehlt er bereits; der Apostel muß ihn auf Grund seiner Christologie für ungeeignet gehalten haben. Nur aus der Apostelgeschichte (s. c. 6. 9. 11. 13—16. 18. 21[1]) erfahren wir, daß der seit der Auferstehung eigentlich nicht mehr passende Name „Schüler" doch ein paar Jahrzehnte hindurch von den Christen, namentlich den palästinischen, generell festgehalten worden ist. Daß Lukas selbst ihn als den solennen braucht, ist ein Beweis des hohen Alters seines Werks und darf zweifellos unter die Argumente für eine sehr frühe Abfassungszeit aufgenommen werden[2].

f. *Ἡ ἐκκλησία.*

Das wenig ausgebildete Interesse für alles „Kirchliche" hat Wellhausen (Einl. S. 72) mit Recht bei Lukas hervorgehoben. Er ist ein Individualist, der Freunde, Brüder, Mitjünger kennt und schätzt, aber das Organisatorisch-Kirchliche und die Gemeinschaft als Kirche ganz zurücktreten läßt. Auch hierin unterscheidet er sich stark von Paulus. Zwar findet sich in den Act.

---

zeichnung „Nazoräer", von der uns auch die Apostelgesch. zuerst berichtet 24, 5; s. meine Missionsgesch. I² S. 336 ff. und Zahn im Komment. zu Matth. S. 114 ff.).

1) Die übrigen Teile der Apostelgeschichte stimmen auch hier wiederum mit den Wirstücken zusammen.

2) Umgekehrt erscheint Paulus bei dem ständigen Gebrauche von *οἱ ἅγιοι* als Bezeichnung für die Christen altertümlicher als Lukas zu sein; bei Lukas ist *οἱ ἅγιοι* eine seltnere Bezeichnung; doch s. 9, 13. 32. 41; 26, 10.

ἐκκλησία 23mal (ganz vornehmlich für die palästinischen Gemeinden); aber es ist doch nicht die eigentlich solenne Bezeichnung für die Christen; auch die jüdische und heidnische Gemeinschaft nennt Lukas *ἐκκλησία* (7,38; 19,32. 39. 41). Die Stelle, an der die Kirche am bedeutungsvollsten erscheint (20,28), ist eine deutliche Reminiszenz an die paulinische Predigt (s. o.). Diese Haltung des Lukas, den Ausdruck *ἐκκλησία* und die Sache anlangend, ist um so schwerer zu begreifen, je weiter man mit dem Buch heruntergeht.

g. *Ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ.*

Hier macht man die überraschende Beobachtung, daß sich Lukas in bezug auf den Gebrauch von *ὁ λαός* noch ganz an den jüdischen Sprachgebrauch (bzw. an die LXX) angeschlossen hat[1], d. h. *ὁ λαὸς* ist ihm das jüdische Volk; die Christen nennt er nicht so. *Ὁ λαός — τὰ ἔθνη*, das ist der Gegensatz (s. 26,17. 23; 4,27). Bei Paulus ist es ähnlich, aber er bietet doch Röm. 9,25: *καλέσω τὸν οὐ λαόν μου λαόν μου.* Eine solche Stelle findet sich bei Lukas nicht. Wie groß hier der Abstand vom Barnabasbrief und von Justin, aber auch schon vom Hebräerbrief und I. Petr. ist, braucht nicht besonders hervorgehoben zu werden. Nach Lukas tritt kein neues „Volk" an Stelle des alten, sondern das jüdische Volk bleibt das Volk, dessen jesusgläubigem Teil die *ἔθνη* hinzugefügt werden. Auch von dieser Haltung eines Heidenchristen gilt, daß sie nach dem J. 70 nicht wohl verständlich ist.

h. *Ἡ παροικία, πάροικοι.*

Aus dem I. Clemensbrief, dem I. Petrusbrief (1,17; 2,11) — Eph. 2,19 gehört nicht hierher — und der Literatur der Folgezeit lernen wir, daß *παροικία* und *πάροικοι* damals technische Bezeichnungen für das Verhältnis der Christen und der christlichen Gemeinden zur Welt waren. Die Apostelgeschichte und Paulus kennen diese Bezeichnungen noch nicht; jene braucht zwar diese Worte, aber lediglich zur Beschreibung der Verhältnisse des alten jüdischen Volkes, als es in der Fremde war (Act. 7,6. 29; 13,17). Somit muß auch unter diesem Gesichtspunkte

---

1) S. meine „Apostelgeschichte" S. 55, wo Genaueres zu finden ist, und oben S. 47.

die Apostelgeschichte zu den paulinischen Briefen gestellt worden und nicht zur nachapostolischen Literatur.

i. Der Sonntag und die Feste.

Bekanntlich war bereits zur Zeit des Paulus der Sonntag bei den Christen ein ausgezeichneter Tag. „Herrentag" hat er schon am Ende des 1. Jahrhunderts geheißen, wie aus Apok. 1,10 (vgl. anch die Didache) hervorgeht. Bei Paulus aber heißt er noch „*μία σαββάτου*" (I Kor. 16,2). Diese Bezeichnung, der noch die jüdischen Eierschalen ankleben, kann sich nicht lange erhalten haben; denn als die Heidenchristen zahlreicher und selbständiger wurden, mußte sie als unverständlich oder doch als unpassend (würdelos) verschwinden. Aber Act. 20,7 findet sie sich noch: *ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων* (vgl. Luk. 24,1). Wiederum also steht die Apostelgeschichte mit Paulus gegen die spätere Literatur zusammen.

Aber es ist hier weiter der Finger darauf zu legen, daß Lukas, der Heidenchrist, der für Heidenchristen schreibt, sich bei seinen Zeitbestimmungen des jüdischen Festkalenders bedient, auch sich auf jüdische gottesdienstliche Sitten bezieht und die Vertrautheit mit beiden bei seinen Lesern voraussetzt[1]. Diese paradoxe Tatsache läßt keine andere ungezwungene Erklärung zu, als daß er in einer Zeit schrieb, in der die große Mehzahl der Heiden, welche Christen wurden, vorher mehr oder weniger enge Beziehungen zur Synagoge gehabt haben. Diese Zeit muß natürlich die Anfangszeit gewesen sein; später ist solch eine Haltung nicht mehr zu erklären. Auch hier werden wir also auf Gleichzeitigkeit mit Paulus und nicht auf Nachpaulinismus geführt.

5. Die Gegengründe gegen eine frühe Abfassung der Apostelgeschichte (Schlußergebnis).

Die Gründe gegen eine frühe Abfassung der Apostelgeschichte — unter der Voraussetzung der Autorschaft des Lukas — habe ich bereits „Chronologie der altchrist. Lit." I (1897) S. 246 ff. 718

1) Das Material habe ich in meiner „Apostelgeschichte" S. 33 ff. zusammengestellt und beurteilt. Es handelt sich um zahlreiche Stellen (1, 12; 2, 1; 12, 3. 4; 20, 6. 7; 20, 16; 21, 23. 27; 27, 9). Besonders wichtig sind die drei letztgenannten Stellen.

und „Apostelgesch." S. 217 ff. auf zwei reduziert, nämlich 1) daß das Evangelium nach der Zerstörung Jerusalems abgefaßt scheint, und 2) daß sich die Legenden über die Erscheinung des Auferstandenen und über die Himmelfahrt bei der Annahme ihres Ursprungs vor der Zerstörung Jerusalems schwer erklären[1]. Alle übrigen Gründe fallen nicht ins Gewicht. Die Zeit des Evangeliums wird im nächsten Abschnitt aufs neue untersucht werden; die Frage nach der Art und dem Tempo der Legendenbildung aber, soweit sie überhaupt zu beantworten ist, soll im Schlußkapitel ihre Erledigung finden. Man darf aber schon hier

---

1) Abgesehen habe ich trotz Keim, Overbeck, Renan, Holtzmann, Hausrath, Krenkel, Clemen, Schmiedel, Wendt u. a. von dem Argument, der Verf. der Acta habe den Josephus gelesen; denn dieser Punkt ist schon vor 34 Jahren von Schürer (Ztschr. f. wiss. Theol. 1876 S. 754 ff.) und sodann von Bousset (Theol. Lit.-Ztg. 1876 Nr. 15) erledigt worden (vgl. auch Wellhausen; Plummer, Lukas p. XIX f.; Jülicher, Einl.[5] S. 397; Zahn, Einl. II S. 434 f., 401 f. 434 ff.; Nösgen, Stud. u. Krit. 1879 S. 521 ff.). Schürers Endurteil lautete: Entweder hat Lukas den Josephus nicht gelesen oder, wenn er ihn gelesen hat, seine Lektüre vergessen. In der Tat, so steht es. An eine Abhängigkeit von Josephus konnte nur so lange gedacht werden, als man die tendenzkritische Voraussetzung aufrecht erhielt, Lukas habe aus eigener Kunde und mündlicher Überlieferung nichts gewußt, sondern sein Wissen aus der Literatur — natürlich hauptsächlich aus solchen Quellen, die wir noch besitzen — zusammengestoppelt. Fällt diese Voraussetzung und traut man ihm auch nur ein geringes Maß geschichtlichen Wissens zu, das er sich mit mehr oder weniger Mühe verschafft hat, so taucht die Frage, ob er den Josephus gelesen hat, überhaupt nicht auf; denn gering ist die Zahl von Berührungen zwischen ihnen in historicis, groß sind die Abweichungen dabei und in einigen Angaben ist Lukas der zuverlässigere. Vollends ins Bodenlose geraten ist Krenkel mit dem Versuch, den Verf. der Acta zum stilistischen und lexikalischen Plagiator des Josephus zu machen. Wie das wirkliche Verhältnis zwischen den beiden Schriftstellern steht, kann man auch aus Wendt lernen, der nur eine ins Gewicht fallende Parallele gelten läßt, das große Bedenken freimütig eingesteht, auf eine Stelle hin eine Abhängigkeit zu konstatieren (es ist Act. 5, 36 f. — Schürer hat die Stelle ausreichend beleuchtet), aber dann die Abhängigkeit doch behauptet. Denn „einen entscheidenden Grund, der die Anerkennung der Bekanntschaft des Verfassers der Acta mit der Archäologie ausschlösse, sehe ich nicht ein". Als ob es eines solchen Grundes bedürfte, als ob nicht der die Beweislast hat, der behauptet! — Daß sich aus Act. 8, 25 (αὕτη ἐστὶν ἔρημος) kein chronologisches Argument entnehmen läßt, ist jetzt wohl allgemein anerkannt.

sagen, daß ein solches Problem wie das letztgenannte für chronologische Bestimmungen wohl erschwerend, aber nie ausschlaggebend sein kann, da allgemeine Regeln über das Wuchern und die Schnelligkeit der Legendenbildung sich nicht aufstellen lassen. Also ist die Erkenntnis gewonnen, daß die Apostelgeschichte, für sich betrachtet, die Abfassung vor der Zerstörung Jerusalems und vor dem Tode des Paulus fordert. Damit ist für die Datierung der synoptischen Evangelien bzw. mindestens für die des Luk.- und Mark.-Ev.s ein fester terminus ad quem gewonnen. Hierin besteht die Hauptbedeutung des für die Acta gefundenen Ansatzes — es sei denn, daß die Evangelien diesem Ansatz einen so starken Widerspruch entgegensetzen, daß er sich trotz allem als ein Irrtum enthüllt.

6. Die Abfassungszeit des Evangeliums des Lukas.

Wenn wir von dem Verfasser der Apostelgeschichte nur dieses Werk und nicht auch das Evangelium besäßen, so würde voraussichtlich das Urteil über seine Kenntnisse der evangelischen Geschichte also lauten: dieser Mann hat von der evangelischen Geschichte so gut wie nichts anderes gewußt, als was die christologische Dogmatik ihm zugetragen hat, speziell aber hat er von der synoptischen Tradition ganz abseits gestanden; denn das einzige Herrnwort, welches er bringt, ist in dieser nicht zu finden; die wenigen Berührungen mit ihr brauchen keineswegs aus dieser Quelle zu stammen; im ganzen ist die Apostelgeschichte ein Beweis, daß das Gedächtnis an die wirkliche Person Jesu, abgesehen von der ihr hinzugefügten Christologie, damals fast ganz erloschen war, ja das Buch legt die Frage nahe, ob Jesus überhaupt gelebt hat; denn wenn in einer geschichtlichen Darstellung der nächsten dreißig Jahre nach dem Tode Jesu bereits so wenig mehr von ihm selbst über die Dogmatik hinaus die Rede ist, so läßt sich die Existenz Jesu nicht mehr recht vorstellen; Anhänger, die sich „Schüler“ eines Mannes nennen, auf dessen Worte und Lehren sie sich kaum jemals zurückbeziehen, stehen unter dem Verdacht, daß sie niemals von einem Menschen von Fleisch und Blut, sondern lediglich von einem dogmatischen Gespenst geleitet worden sind. So würde man wahrscheinlich urteilen; denn in bezug auf Paulus urteilt man

beinahe so. Zum Glück nun hat der Verfasser der Acta auch ein „Evangelium“ geschrieben und dadurch die ganze Argumentation hinfällig gemacht; leider besitzen wir von der Hand des Paulus kein „Evangelium“. Niemand kann wissen, ob es, wenn er eines verfaßt hätte, ärmer an Stoff gewesen wäre als das des Lukas!

Dieses erste Werk des Lukas, das Evangelium, wird zurzeit von den Kritikern fast einstimmig (auch von B. Weiß) auf die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems datiert. Die meisten von ihnen geben sich überhaupt keine besondere Mühe mehr, dies zu erweisen. Eine Ausnahme bildet Zahn, der Einl. S. 439 f. 377 die Notwendigkeit einer solchen Datierung ausführlich darzutun versucht. Freilich die allgemeine Erwägung, vor dem Eintritt des von Jesus geweissagten Gerichts über Jerusalem und den Tempel habe ein Christ „die Anschauung von der Christentumsgeschichte als einer zu einem gewissen Abschluß gediehenen Entwicklung“ nicht leicht fassen können, will nichts besagen; denn Lukas hat von einem „Abschluß der Entwicklung“, der nun erreicht sei, nichts gewußt und einen solchen nirgendwo vorausgesetzt. Einen anderen Abschluß als das Gericht durch den wiederkehrenden Jesus gibt es für ihn nicht; jetzt sind „die Zeiten der Heiden“. Daß Paulus nach Rom gekommen ist, ist kein Abschluß der Geschichte, sondern der Abschluß in der Ausführung des besonderen schriftstellerischen Planes, den Lukas entworfen hat. Weder direkt noch indirekt wird dabei der Zustand Jerusalems berücksichtigt.

Ein Doppeltes macht Zahn geltend: 1. die dem Lukas eigentümlichen Stücke 19,11—27 [in Betracht kommt nur v. 27]; 19,41—44; 20,18 und 23,27—31 seien zwar vor der Zerstörung Jerusalems konzipiert und formuliert, ja sie seien „aus der Schatzkammer der Tradition hervorgeholt“ und also echt; aber daß sie Lukas hervorgeholt hat, müsse daraus erklärt werden, daß Jerusalem unterdessen zerstört worden sei.

2. das Stück 21,20—24, welches an die Stelle des Stücks bei Matth. und Mark. vom Greuel der Verwüstung getreten sei, müsse nach der Zerstörung Jerusalems konzipiert sein, entweder von Lukas selbst oder wahrscheinlicher von der Gemeinde.

Andere Argumente hat Zahn nicht genannt, und ich sehe auch nicht, daß von irgend einem Kritiker sonst andere beachtenswerte beigebracht worden sind. Allerlei wird allerdings an-

geführt, aber entweder bezieht sich das lediglich darauf, daß Worte Jesu nachträglich durch die von seiner Gemeinde gemachten Erfahrungen Modifikationen erlitten haben (ohne daß die Zeit dieser Trübungen sich ermitteln läßt), oder es handelt sich um ganz unkontrollierbare Ausdeutungen von Worten Jesu und Begebenheiten, die Lukas berichtet.

Was nun die beiden von Zahn beigebrachten Argumente betrifft, so hat er selbst das erste um seine wesentliche Beweiskraft gebracht; denn wenn die Worte gute, echte Tradition darstellen, so kann natürlich niemals ein Beweis erbracht werden, daß sie erst nach der Zerstörung Jerusalems aus der Tradition hervortauchen konnten. Aber selbst wenn sie nicht sämtlich echte Tradition sind — was mir sehr wahrscheinlich ist —, sehe ich keinen Grund, warum sie das vollzogene Gericht über Jerusalem voraussetzen sollen. Sie enthalten schlechterdings nichts anderes als die sichere Voraussetzung, daß ein fürchterliches Strafgericht kommen werde, und bringen kein irgendwie auffallendes Detail. Wenn Wellhausen (zu 19,41 f.) darauf hinweist, daß der tiefe Schmerz Jesu über den Fall der Stadt eben diesen Fall als schon geschehen voraussetzt, so ist daran zu erinnern, daß Lukas es überhaupt liebt, starke Gefühlsausdrücke anzubringen, so daß sich gerade bei einem Schriftsteller von seiner Art auf eine Änderung der Situation (vor und nach der Katastrophe) nicht schließen läßt.

Es bleibt also lediglich das Argument aus 21,20—24 übrig[1]. Zahn argumentiert hier so: Lukas hat an dieser Stelle den ent-

---

1) „Wenn ihr aber seht, daß Jerusalem von Heerlagern eingeschlossen wird, so erkennt, daß die Verwüstung der Stadt bevorsteht. Alsdann wer in Judäa ist, der fliehe auf das Gebirge, und wer mitten darin [in der Stadt] ist, der wandre aus, und wer auf dem Lande ist, der gehe nicht hinein. Denn das sind die Tage der Rache zur Erfüllung alles dessen, was geschrieben ist. Wehe aber den Schwangern und den Säugenden in denselben Tagen; denn es wird große Not über das Land kommen und Zorn gegen dieses Volk. Und sie werden fallen durch des Schwertes Schärfe und in Sklaverei geführt werden unter alle Völker, und Jerusalem wird zertreten werden von den Heiden, bis daß die Zeiten der Völker erfüllt sind." — Das Lukas die Worte *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* weggelassen hat (Marc. 13, 14; Matth. 24, 15), wird häufig als eine chronologisch wichtige Sache behandelt; aber der Wegfall war notwendig, da „der Greuel der Verwüstung" von ihm weggelassen worden ist.

weihenden Greuel der Verwüstung (s. Mark. und Matth.) getilgt und durch eine Weissagung ganz anderen Inhalts ersetzt. Das erklärt sich nur z. T. aus der Erwägung, daß dem Theophilus die Voraussetzungen für das Verständnis jener Weissagung fehlte; denn Lukas hat nicht nur getilgt, sondern auch etwas anderes an die Stelle gesetzt; der Wortlaut des Eingesetzten könnte auch von Jesus sein, aber wenn Jesus nur entweder so, wie Matth., oder so, wie Lukas überliefert, in dieser Situation gesprochen hat, Lukas aber der Weissagung über die Zerstörung Jerusalems eine umständlichere und vollständigere Fassung gibt, so „kann nicht wohl zweifelhaft sein, daß dies durch die inzwischen eingetretene Zerstörung Jerusalems veranlaßt ist".

Überzeugend wird man diese Argumentation nicht finden, da auch hier (s. oben) nach Zahn Lukas Jesum nichts hat sagen lassen, was er nicht gesagt haben könnte; höchstens ein Verdacht könnte aufsteigen, Lukas habe, weil er häufiger und stärker auf die Zerstörung Jerusalems hinweist als die anderen Evangelisten, nach der Katastrophe geschrieben.

Sicher meint Wellhausen ein vaticinium post eventum nachweisen zu können: „Von dem mysteriösen danielischen Greuel der Verwüstung als Beginn der Peripetie, in Verbindung mit dem Menschensohn als ihrem Schluß, ist bei Lukas keine Rede" [aber in v. 27 ist das Kommen des Menschensohns in diesem Zusammenhang doch angekündigt!]. „Er macht daraus klipp und klar die Verwüstung Jerusalems" [aber die Verwüstung Jerusalems steht auch Apok. Joh. 11, eine Weissagung, die sicher vor das Jahr 70 fällt]. „Die Drangsal der Juden endet nicht mit ihrer Rettung durch den Menschensohn, sondern mit ihrer Vernichtung" [„Vernichtung" ist nicht richtig und nicht das letzte; sie werden z. T. in die Sklaverei geführt; wenn aber der Heiden Zeiten erfüllt sind, wird es wieder anders, s. Act. 3,20 f.] „Der Menschensohn schreitet erst nach ihrer Vernichtung gegen die Heiden ein, nachdem auch deren Zeit erfüllt ist. Die Parusie fällt also nicht zusammen mit der Katastrophe Jerusalems; diese ist nicht das Ende und kann es nicht mehr sein, weil sie bereits der Vergangenheit angehört" [Wellhausen rechnet differenzierend dem Lukas mehr nach, als solch ein Vaticinium es gestattet: die Zeiten der Völker sind schon jetzt; durch die Zerstörung Jerusalems kommen sie auf ihre Höhe- und Endpunkt; wie lange

das triumphierende Weltregiment dauert und die Sklaverei der Juden, sagt Lukas nicht; aber nur an Wochen bzw. Monate kann er gedacht haben, wie die Parallelen lehren; dann kommt der Menschensohn v. 27; also fällt die Parusie mit der Katastrophe Jerusalems doch zusammen; denn die kurze Zwischenzeit ist nur die Auswirkung dieser Katastrophe, die überhaupt keine wäre, wenn sie nicht eine kurze Zeit ihre fürchterlichen Folgen zeigte; daß sie bereits der Vergangenheit angehören müsse, ist somit durch nichts nahegelegt]. „Daher wird die Katastrophe auch von Lukas mit eigentlicheren Zügen beschrieben als von Markus und Matthäus. Er hat die Weissagung up to date gebracht, nachdem der ursprüngliche Termin ihrer Erscheinung verstrichen war und es sich herausgestellt hatte, daß mit der Zerstörung der h. Stadt das Ende und der Messias doch nicht gekommen waren . . . In v. 24 scheint die Historie am deutlichsten durch; es wird Rücksicht genommen auf Dinge, die als weitere Folgen nach der Zerstörung eintreten. Aus dem Schlußsatz, der sich an Ezech. 30,3 lehnt, geht hervor, daß nunmehr in 21,25 ff. die Heiden an die Reihe kommen“ [Daß Lukas ein paar Züge beibringt, die sich bei Matth. u. Mark. nicht finden, ist richtig; aber sie sind nicht nur ganz blaß und allgemein, sondern sie entsprechen auch längst bekannten Prophetensprüchen: man brauchte also weder prophetische noch sonst eine Weisheit, um Jesum dies sagen zu lassen; daß im Unterschied von Matth. u. Mark. die Weissagung up to date gebracht sei, läßt sich nicht behaupten; auch im 24. Vers steht nichts, was nicht jeder beliebige jüdische Eschatologe um d. J. 30 oder 40 oder 50 schreiben konnte]. „C. 21,25—28 ist durch einen längeren zeitlichen Zwischenraum von v. 20—24 getrennt und nicht mehr Vergangenheit, sondern wirkliche Zukunft“ [Eine solche Trennung ist durch nichts angedeutet, vielmehr geht die Rede einfach fort: *καὶ Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν, καὶ ἔσονται σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ κτλ.*, die Zeiten der Heiden erfüllen sich in dem Strafgericht und seinen kurzzeitigen Folgen, das sie über Jerusalem vollziehen].

In den Klammern habe ich die Widerlegung der Wellhausenschen Exegese zu 21,20—24 gegeben. Nichts nötigt, nichts rät auch nur in diesen Worten zu der Annahme, die Zerstörung Jerusalems sei schon geschehen. Alles erklärt sich viel-

mehr einfach aus der Erkenntnis, daß Lukas „den Greuel der Verwüstung“ weggelassen hat, weil er ihm für seine Leser begreiflicherweise nicht verständlich erschien, und daß er dafür die Weissagung der Zerstörung der Stadt eingesetzt hat. Die Tatsache, daß er dabei bessere Details nicht verwendete, als er bei Markus fand und die auch bei Matth. stehen, bezeugt, daß er nichts Näheres gewußt hat, und er hat nichts Näheres gewußt, weil man es noch nicht wissen konnte. Daß die Stadt von Soldaten eingeschlossen werden wird und dies die beabsichtigte Verwüstung anzeige, ist natürlich ebensowenig eine neue prophetische Weisheit wie die Mitteilung, daß durch einen Krieg Not über das Land kommt, in einem Kriege viele fallen und die anderen fortgeschleppt werden![1] Das Siegel aber auf die Tatsache, daß Jerusalem noch nicht zerstört ist, ist v. 28: „Wenn dieses anfängt zu geschehen, so sehet auf und hebet eure Häupter auf, weil sich eure Erlösung naht“. Alles steht also noch bevor und alles spielt sich in Kürze ab.

Somit erweist sich die Behauptung, aus den eschatologischen Stellen ergebe sich, daß das 3. Evangelium nach d. J. 70 verfaßt sein müsse, als irrig[2]. Dann aber — da es andere Gründe für eine spätere Abfassung nicht gibt — treten die starken Argumente, die die Abfassung der Acta vor diesem Jahre fordern, auch für das Lukas-Ev. einfach in Kraft und es scheint die Erkenntnis nunmehr gesichert, daß das große Doppelwerk noch bei Lebzeiten des Paulus abgefaßt ist[3].

1) Die Form der Weissagung: „sie werden in die Sklaverei fortgeführt, werden unter alle Völker“, zeigt recht deutlich, daß es sich um eine rein ideale Vorstellung handelt.

2) Mit v. 28 stimmt v. 32 überein: „Amen, ich sage euch, dies Geschlecht wird nicht vergehen, bis es alles geschieht“. Wellhausen erklärt, Lukas habe das auf Markus übernommen, obwohl es zu seiner Gegenwart gar nicht mehr paßt! Gewiß ist es aus Markus entlehnt, aber die Entlehnung wär schwer begreiflich, wenn sich die Situation durch die Zerstörung Jerusalems bereits völlig geändert hätte. Luk. 21, 7—36 bildet eine Einheit von Ereignissen, die sich rasch folgen werden. Alles liegt noch in der Zukunft, also auch die Zerstörung Jerusalems. Alles wird sich abspielen, bevor das gegenwärtige Geschlecht vergangen ist; die Jünger werden noch die Parusie erleben.

3) Unter den Gelehrten, die so geurteilt haben, hebe ich v. Hofmann, Thiersch, Wieseler, Resch, Blaß hervor. Auch Plummer (Lukas

Aber gibt es wirklich sonst keine Gründe für eine spätere Abfassung?

Zu den Quellen des 3. Evangeliums gehört unzweifelhaft das Markus-Ev. Darf dieses Evangelium so hoch hinaufgesetzt werden? Wenn die Apostelgeschichte bereits zwei Jahre nach der Ankunft des Paulus in Rom verfaßt ist, so ist das Evangelium früher und das Markus-Ev. noch früher anzusetzen? Stellen sich dieser Annahme aber nicht Schwierigkeiten in den Weg?[1]

---

p. XXXII) ist geneigt, sich dieser Datierung anzuschließen, aber die Rücksicht auf den Prolog hindert ihn daran; er kann sich nicht denken, daß schon zu Lebzeiten des Paulus Viele evangelische Geschichte geschrieben haben. Aber bei unserer völligen Unkenntnis der Verhältnisse ist es vermessen, sich in dieser Frage auf ein Jahrzehnt mehr so festzulegen, daß man behauptet, ein Jahrzehnt später könnten es „Viele“ gewesen sein, aber ein Jahrzehnt früher nicht.

1) Keine Schwierigkeit macht die Quelle Q (d. h. die Sonderquelle des Matth. und Lukas), s. meine „Sprüche und Reden Jesu“ S. 170 ff.; sie ist älter als Markus und nichts hindert, sie schon auf die Zeit um das J. 50 oder noch früher zu datieren. Ramsays Hypothese freilich, nach der sie schon vor der Kreuzigung Jesu niedergeschrieben sein soll, weil sie vor derselben abbreche, wird schwerlich Beifall finden, da sonst kein Argument hier angeführt werden kann. Die Quelle Q zeigt ihr hohes Alter vor allem in einer Reihe negativer Merkmale: von der Parusie ist nur am Schluß und in sehr diskreter Weise die Rede; die Quelle hat sozusagen nur eine „indirekte“ Christologie, mit Ausnahme der ziemlich häufigen Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn“. Wenn Jesus Verfolgungen seiner Jünger ankündigt, so nötigt nichts zu der Annahme, daß spätere Erlebnisse der Jünger mitberücksichtigt sind, denn die Ankündigungen halten sich in den einfachsten Zügen; auch die Erfahrung, von der Matth. 10, 34 ff. (Luk. 12, 51. 53) spricht, braucht keineswegs ein Hysteron-Proteron zu sein. Ein solches wäre freilich in einem anderen Fall anzunehmen, nämlich wenn es unglaublich wäre (so Wellhausen), daß Jesus schon bei Lebzeiten seine Jünger einmal zur Mission ausgesandt hat; allein wir besitzen keinen sichern Anhaltspunkt, um dies zu bestreiten, und das Alter der Bezeichnung sämtlicher zwölf Jünger als Apostel — während von einer Missionstätigkeit aller Jünger nach der Auferstehung Jesu nichts bekannt ist — fällt hier auch ins Gewicht. Daß ein anderes Hysteron-Proteron darin liegen soll, daß das Vaterunser, auch schon in seiner von Q gebotenen Urgestalt, als Gemeindegebet erscheint, ist nicht zuzugestehen, weil Jesus sehr wohl seine Jünger beten lehren konnte und mehr als ein solches Jüngergebet der Fassung des Gebets in Q nicht zu entnehmen ist. Nur das Wort vom „Auf-sich-nehmen des Kreuzes“ ist

7. Die Abfassungszeit des Evangeliums des Markus.

Das Evangelium selbst enthält überhaupt keine direkten Fingerzeige in bezug auf seine Abfassungszeit; nur das ist aus c. 13 deutlich — auch von Wellhausen anerkannt —, daß es vor der Zerstörung Jerusalems abgefaßt ist; wieviele Jahre aber vorher, läßt sich aus inneren Gründen schlechterdings nicht ausmachen. Der innere Befund legt also der von dem Lukas-Ev. geforderten Datierung, das Markus-Ev. müsse spätestens im 6. Jahrzehnt n. Chr. verfaßt sein, schlechterdings keine Schwierigkeit in den Weg[1].

Was sagt nun die Tradition? Die Zeugen, welche in Betracht kommen, sind folgende:

1. Der Presbyter Johannes in der von Eusebius ausgeschriebenen (h. e. III, 39) Stelle des Papias. Aus dieser Stelle läßt sich nicht feststellen, ob Markus noch bei Lebzeiten des Petrus „alles das, dessen er sich erinnerte", niedergeschrieben hat oder nicht; auch der Ort, wo Markus geschrieben hat, bleibt dunkel (*καὶ τοῦϑ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχϑέντα ἢ πραχϑέντα*). War Petrus noch am Leben, als Markus schrieb, so muß man annehmen, daß Markus nicht bei ihm lebte; denn sonst versteht man nicht, warum der Apostel nicht seinen Schüler in den Stand gesetzt hat, Vollkommneres zu leisten.

2. Papias selbst, wenn die nun folgenden Worte[2] ihm angehören und nicht dem Presbyter; auch sie sind über Zeit und Ort stumm, fordern aber, wie das Zeugnis des Presbyters, das

wohl als Hysteron-Proteron zu betrachten. Die große Auseinandersetzung mit Johannes (Matth. 11, 2 ff.; Luk. 7, 18 ff.) und Matth. 11, 25 ff. [Luk. 10, 21 f.] sind meines Erachtens authentisches Gut.

1) Das ist auch Wellhausens Meinung; s. seine „Einleitung in die drei ersten Evangelien" S. 87.

2) *Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούϑησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ ὡς ἔφην Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων· ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψεύσασϑαί τι ἐν αὐτοῖς.*

Dilemma: entweder war Petrus schon tot oder Markus befand sich nicht bei ihm[1].

3. Justin; er nennt das Markus-Ev. *ἀπομνημονεύματα τοῦ Πέτρου* (Dial. 106), aber näheres erfahren wir nicht.

4. Die zu Clemens Alex. gekommene Überlieferung; sie liegt uns in doppelter Gestalt vor: a) In den Adumbr. zu I Pet. 5,13 (Stähelin III, p. 206) heißt es: „Marcus, Petri sectator, praedicante Petro evangelium palam Romae coram quibusdam Caesareanis equitibus[2] et multa Christi testimonia proferente, petitus ab eis, ut possent quae dicebantur memoriae commendare, scripsit ex his, quae a Petro dicta sunt, evangelium quod secundum Marcum vocitatur". b) Aus den Hypotyposen (l. VI) bei Euseb., h. e. VI, 14: *τὸ κατὰ Μάρκον ταύτην ἐσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν* [schon Clemens selbst scheint dies in indirekter Rede wiedergegeben zu haben]· *τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας, πολλοὺς ὄντας, παρακαλέσαι τὸν Μάρκον ὡς ἂν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν* [seit langer Zeit] *καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα· ποιήσαντα δέ, τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ*[3]· *ὅπερ ἐπι-*

---

1) Den Versuch von Zahn, aus Euseb., h. e. II, 15 Papias zum Zeugen der römischen Abfassung des Markusev.s zu machen (Einl. i. d. N.T. II[4] S. 20. 219 f.), habe ich in der Zeitschrift f. NTliche Wissenschaft 1902 S. 159 ff. widerlegt, s. a. Corssen, a. a. O. S. 244 ff.

2) Dieser spezielle Zug („coram quibusdam Caesareanis equitibus"), der im griechischen Text fehlt, ist vielleicht erst vom Übersetzer aus den Petrusakten eingeflochten worden.

3) Schwartz und Stähelin fassen den Satz von *ποιήσαντα* bis *αὐτοῦ* als koordiniert zu *παρακαλέσαι*, Zahn aber als koordiniert zu *ἀναγράψαι* (daher setzt er nur ein Komma vor *ποιήσαντα*). Die Entscheidung ist nicht leicht und nicht gleichgültig. Gegen Zahn spricht, daß die Worte, wenn sie den Inhalt des *παρακαλέσαι* bilden sollen, recht überflüssig sind, das *ποιήσαντα δέ* auffallend weitschweifig ist und vor allem, daß man statt *τοῖς δεομένοις αὐτοῦ* einfach „ihnen" erwartet. Für Zahn spricht — abgesehen davon, daß neben *ποιήσαντα* ein *τὸν Μάρκον* wünschenswert wäre —, daß der folgende Satz: *ὅπερ ἐπιγνόντα κτλ.* sich nicht auf die vollzogene Tatsache beziehen kann; denn zu etwas, was bereits geschehen ist, kann man weder ermuntern noch kann man die Tatsache ungeschehen machen. Aber die Annahme ist doch nicht schwierig, daß sich der letzte Satz über den vorhergehenden hinweg auf den drittletzten bezieht, so daß der mittlere Satz als eine Art Parenthese zu betrachten ist. Die Inter-

γνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι. Über das Verhältnis der beiden Berichte, die nur einen darstellen, brauche ich keine Untersuchung anzustellen. Hier zuerst erfahren wir, daß das Markus-Ev. in Rom noch bei Lebzeiten des Petrus auf Bitten der Hörer des Petrus von Markus niedergeschrieben worden sei, Petrus sich aber ganz indifferent dazu gestellt habe. Diese letztere Bemerkung kann nur durch eine ähnliche Beurteilung des Buchs veranlaßt sein, wie wir sie bei Johannes Presbyter und Papias lesen, d. h. um gewisser Mängel des Evangeliums willen hielt man eine Approbation des Buchs durch Petrus (durch welche es sein eigenes geworden wäre) für unglaublich, wollte aber sonst die Brauchbarkeit des Buchs nicht antasten. Die Überlieferung stammt aus einer Zeit, in der ein kanonisches Ansehen des Buchs noch nicht bestand. Damals also schon nahm man an, es sei in Rom bei Lebzeiten des Petrus verfaßt[1].

5. Irenäus; er schreibt (III, 1,1; griechisch bei Euseb., h. e. V, 8,2): *Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμενευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν. καὶ Λουκᾶς δέ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὰ ὑπ᾽ ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βίβλῳ κατέθετο. ἔπειτα Ἰωάννης, ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.*

Chapman (Journ. of Theol. Stud. 1905 July, p. 563 ff.) gebührt das Verdienst, zum ersten Male diese Stelle richtig inter-

---

punktion von Schwartz ist also wohl richtig. Auffallend ist im folgenden *προτερεπτικῶς . . . προτρέψασθαι*, indessen doch nicht unerträglich. Schwartz will *πνευματικῶς* lesen, was zu *ἐπιγνόντα* zu beziehen wäre und durch II, 15 (Schwartz Bd. I S. 140, 11) eine starke Stütze empfängt.

1) Eusebius hat diese von ihm erst im 6. Buch mitgeteilte Überlieferung des Clemens schon im 2. Buch (c. 15) berücksichtigt, sie aber durch die Hinzufügung einer späteren Überlieferung, die er mit *φασι* einführt und die mit der des Clemens nicht vereinbar ist, entstellt. Sie lautet: *γνόντα δὲ τὸ πραχθέν φασι τὸν ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις.*

pretiert zu haben, die bisher eine wahre crux gewesen ist, weil sie sich zu den übrigen chronologischen Überlieferungen nicht zu fügen schien. Chapman hat gezeigt, daß die Stelle überhaupt chronologische Angaben über den Ursprung der Evangelien — abgesehen von der beiläufigen Bemerkung, das 4. Evangelium sei das späteste — gar nicht bringen will, wie solche ja auch bei dem dritten und vierten Evangelium fehlen. Irenäus hat es vielmehr (wie der Zusammenhang zeigt, der sorgfältig zu beachten ist) lediglich mit dem Nachweise zu tun, daß die Predigt von vier Hauptaposteln mit ihrem Tode nicht untergegangen, sondern schriftlich zu uns gekommen ist. Wie ist das geschehen? Die Antwort, die Irenäus gibt, ist in den oben abgedruckten Sätzen niedergelegt. Sie sind unter Berücksichtigung des Kontextes so zu paraphrasieren: „Matthäus hat unter den Hebräern in ihrer eigenen Sprache auch eine Evangelienschrift [abgesehen von seiner mündlichen Predigt] publiziert, während[1] Petrus und Paulus [mündlich, nicht schriftlich] in Rom das Evangelium verkündigt und die Kirche begründet haben. Aber [obgleich sie starben, ohne ein schriftliches Evangelium hinterlassen zu haben, ist ihre Predigt uns doch nicht verloren gegangen, denn] nach ihrem Tode hat auch Markus [wie Matthäus], der Schüler und Interpret des Petrus, schriftlich die Verkündigung des Petrus uns überliefert, und Lukas, der Akoluth des Paulus, befaßte das von diesem verkündete Evangelium in ein Buch. Darauf gab Johannes, der Schüler des Herrn, der auch an seiner Brust gelegen hat, auch seinerseits das Evangelium heraus, während er in Ephesus verweilte.

Irenäus will also weder sagen, daß das Matthäus-Ev. in dem Zeitpunkt geschrieben ist, in welchem Petrus und Paulus in Rom wirkten, noch daß das zweite Evangelium erst nach dem Tode der beiden Apostelfürsten verfaßt worden ist. Er weiß überhaupt nicht mehr von der Abfassung der beiden Evangelien, als bei Papias zu lesen stand, auf dessen Worte die seinigen einfach zurückgehen. Was darüber hinausgeht, ist nur Schein;

---

1) Der Genit. abs. besagt nicht, daß das Matth.-Ev. damals verfaßt worden ist, als Petrus und Paulus in Rom wirkten, sondern er stellt das Wirken der beiden Apostelfürsten einfach dem Wirken des Matthäus zur Seite und gegenüber.

aber Irenäus hat auch nicht den Schein eines genauern Wissens beabsichtigt.

6. Zahlreich sind die späteren Zeugen, welche als Abfassungsort des Evangeliums Rom bezeichnen[1], und noch zahlreicher die, welche Markus und Petrus in bezug auf die Abfassung in engste Verbindung setzen; aber daß auch nur ein einziger dieser späteren Zeugen eine von den früheren unabhängige Überlieferung vertritt, ist unwahrscheinlich.

Aus den hier zusammengestellten Überlieferungen scheinen mir folgende der Beachtung würdig zu sein: 1) daß Markus für sein Evangelium auch Überlieferungen von Petrus verwendet hat[2], 2) daß Petrus an der Abfassung in keinem Sinn beteiligt gewesen ist, 3) daß die Edition des Evangeliums in Rom erfolgt ist. Sehr verdächtig erscheint die von Clemens berichtete Überlieferung, Markus habe in Rom unter den Augen und zunächst hinter dem Rücken des Petrus mit der Abfassung begonnen und dieser habe, als er von der Sache erfuhr, sie auf sich beruhen lassen und weder zugeredet noch abgeraten. Diese Legende sieht ganz so aus, als sei sie zur Erklärung des auffallenden Befundes im Markus-Ev. bzw. seiner Mängel (s. Joh. Presb., Papias) erfunden. Ist diese Erwägung richtig, dann kann auch die Nachricht, Markus habe sein Evangelium auf Bitten hin in Rom verfaßt, nicht für unbedenklich gelten, zumal da der Presbyter und Papias schweigen; denn sie ist verknüpft mit einer tendenziösen Legende und sie mußte sich fast notwendig aus der Tatsache entwickeln, daß das Evangelium in Rom ediert worden ist. Markus kann sein Evangelium schon nach Rom mitgebracht haben, als er dorthin zu dem gefangenen Paulus kam; er kann in Rom weiter an demselben gearbeitet und es dann geraume Zeit später auf Bitten der römischen Christen — hier erst sind diese Bitten am Platze — ediert haben. Natürlich ist es nicht ausgeschlossen, daß Markus erst in Rom die

1) Eine Ausnahme macht Chrysostomus; aber seine Angabe, Markus habe das Evangelium auf Bitten seiner Hörer in Ägypten geschrieben, ist wohl nur eine naheliegende Konfusion aus zwei Überlieferungen.

2) Der innere Befund des Evangeliums freilich rechtfertigt diese Überlieferung, wenn überhaupt, so nur in bescheidenstem Umfang.

Feder angesetzt hat; aber durch die Überlieferung gefordert ist diese Annahme nicht[1].

Vergleichen wir dieses Ergebnis aus den Mitteilungen der Überlieferung mit der aus der Chronologie der Lukanischen Schriften gewonnenen Datierung, so ergibt sich kein Widerspruch Die Überlieferung legt kein Veto dagegen ein, daß Lukas, als er bei dem gefangenen Paulus mit Markus zusammentraf, von diesem bereits Einblick in eine Aufzeichnung der evangelischen Geschichte erhielt, die mit dem später der Kirche dargebotenen Markus-Ev. wesentlich identisch war; ja es entspricht sogar dem eigentümlichen Verhältnis, welches zwischen unserm 2. und 3. Evangelium besteht, daß Lukas seine endgültige Redaktion noch nicht gekannt hat, denn es läßt sich sehr wohl annehmen, daß Markus noch in Rom an seinem Werke Veränderungen vorgenommen hat. Da somit die Überlieferung nicht gegen die von den Lukasschriften her gewonnene Einsicht, Markus müsse spätestens im 6. Jahrzehnt n. Chr. sein Evangelium verfaßt haben, Widerspruch einlegt — sie bestätigt sie freilich auch nicht —, so hat diese Datierung als gesichert zu gelten[2].

8. Die Abfassungszeit des Evangeliums des Matthäus.

In bezug auf das Datum des ersten Evangeliums habe ich dem, was ich Chronologie I S. 653 f. ausgeführt habe, Neues nicht hinzuzufügen[3]. Das Buch muß ganz nahe an die jerusalemische Katastrophe herangerückt werden, ist aber, wie es vorliegt, wohl unmittelbar nach derselben anzusetzen. Namentlich c. 22,7 fällt ins Gewicht (der Vers fehlt bei Lukas). Doch ist die Abfassung vor der Katastrophe nicht mit Sicherheit aus-

---

1) Wellhausen, a. a. O. S. 87 schreibt: „Für den Ort der Abfassung kann nur Jerusalem in Frage kommen, wenn man auf Vermutungen angewiesen ist. Man hat Grund zu vermuten, daß da, wo die mündliche Tradition ihren Sitz hatte, auch ihre erste Niederschrift erfolgt ist". (Wellhausen beruft sich auch auf 15, 21, welche Stelle andere für die römische Abfassung angeführt haben.) Dies scheint mir zuviel behauptet zu sein.

2) Als terminus a quo für das Datum des Evangeliums kommt der entschiedene Paulinismus des Verfassers in Betracht.

3) Dagegen ist das stark korrigiert, was ich dort über das Datum des Markus-Ev.s ausgeführt habe.

zuschließen[1]. Übrigens ist das erste Evangelium unter den synoptischen dasjenige, welches die zahlreichsten größeren Zusätze im Laufe einer längeren Periode[2] erlitten hat. Daß das am meisten gelesene synoptische Evangelium die meisten Zusätze erhalten hat und das jüngste ist, ist nicht auffallend, sondern das natürliche. Übrigens bleibt es, auf die Form gesehen, das älteste „Evangelienbuch"; die übrigen haben Rang und Würde solcher Bücher dadurch erhalten, daß sie neben Matthäus gestellt worden sind, der von Haus aus den Anspruch auf ein kirchliches Buch erhebt, was die anderen nicht tun. Als Ort der Abfassung des ersten Evangeliums kann nur Palästina in Betracht kommen; es ist das Buch des gesetzesfreien Judenchristentums daselbst, welches in scharfer Auseinandersetzung mit den Schriftgelehrten und Pharisäern steht. Also nicht aus den Kreisen der „Myriaden" von Judenchristen, die Paulus bei seinem letzten Besuch antraf und die sämtlich als Eifrer für das Gesetz bezeichnet werden, kann das Buch stammen, sondern aus den Kreisen der in Jerusalem und Palästina lebenden hellenistischen

1) Chronol. I S. 654 n. 1 habe ich geschrieben; „Eher könnte ich mich davon überzeugen, daß „Matth." noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben hat, als daß ich annehmen könnte, ein Jahrzehnte langer Zwischenraum liege zwischen des Katastrophe und dem Buch". C. 27, 8 und manche andere Stelle sprechen mehr für eine Abfassung vor der Katastrophe.

2) Dafür daß das Matth.-Ev. noch am Anfang des 2. Jahrh. in Rom wenig bekannt war, besitzen wir auch ein äußeres Zeugnis, welches freilich nicht hinreichend hell ist; ich meine jene merkwürdige, syrisch erhaltene Notiz des Eusebius (Pseudo-Eusebius) über den Stern der Magier (Nestle, Marginalien und Materialien S. 72, vgl. meine Chronologie II S. 126): „Im 2. Jahre des Kommens unsers Herrn, unter dem Konsulat von Cäsar und Capito, im Monat Kanun II kamen diese Magier von Osten und beteten unsern Herrn an. Und im Jahre 430 (1. Okt. 118/9), unter der Regierung Hadrians, unter dem Konsulat des Severus und Fulgus [Fulvus] (ann. 120), und dem Episkopat des Xystus, Bischofs der Stadt Rom (um 120), erhob sich diese Frage unter den Leuten, welche mit der h. Schrift bekannt waren, und durch die Bemühungen großer Männer an verschiedenen Orten wurde diese Geschichte vorgesucht und gefunden, und in der Sprache derer geschrieben, welche dafür sorgten." Aus diesem dunklen Bericht scheint doch soviel hervorzugehen, daß bis zum J. 120 das Matth.-Ev. in Rom nicht ein allbekanntes, in der Kirche verlesenes Buch gewesen ist.

Judenchristen, deren Stammvater sozusagen Stephanus gewesen ist und aus deren Mitte die Missionare ausgezogen waren, die zuerst (in Antiochien) den Heiden das Evangelium verkündigt haben. Die nach der großen Katastrophe in Jerusalem und Palästina von dort auswandernden Christen werden das Matth.-Ev. nach Kleinasien usw. gebracht haben[1].

IV. Zur ältesten Legendenbildung im Urchristentum.

„Die Überlieferung, die Markus bucht, ist verhältnismäßig reich für Jerusalem, dagegen arm für Galiläa. Dieser Unterschied ließe sich kaum begreifen, wenn er auf die Urjünger zurückginge. Die galiläischen Erzählungen sind auch innerlich meist nicht so beschaffen, daß sie auf diese zurückgeführt werden könnten . . . Es scheint vielmehr, daß die erzählende Überlieferung im Markus nicht vorzugsweise von den Vertrauten Jesu ausgegangen ist. Sie hat großenteils eine etwas derb volkstümliche Art, wie sie denn auch erst durch längeres Umlaufen in der Leute Mund zu der ungemacht drastischen Ausgestaltung gekommen sein wird, in der sie uns vorliegt" (Wellhausen, Einleit. S. 52 f.). Diese Worte bezeichneten eine wahre Erlösung gegenüber den wenig eindrucksvollen und gekünstelten Versuchen, sei es den ganzen Markus, sei es einen großen Teil des Evangeliums auf Petrus-Traditionen zurückzuführen. Wellhausen hat aber auch durch seinen Kommentar bewiesen, wie selten man bei den Markuserzählungen Grund hat, direkte Überlieferung anzunehmen. Sekundäre und tertiäre Traditionen, wenn auch schnell gewachsen, sind es, und ihre Mannigfaltigkeit und verschiedene Art zeigen deutlich, daß sie aus verschiedenen Quellen zusammengeflossen sind; aber von auswärts — aus der christlichen Diaspora — ist nichts gekommen, und noch weniger sind „heidnische" Einflüsse nachweisbar. Höchst bemerkenswert ist, daß das Alte Testament kaum eine Rolle in dieser Überlieferung spielt, d. h. daß sie nicht durch die Absicht bestimmt oder gar

---

1) Daß Irenäus keine Angabe über die Abfassungszeit des ersten Evangeliums gibt (es sei denn dadurch, daß er Matth. an die Spitze der vier Evangelien stellt), darüber siehe den vorigen Abschnitt.

beherrscht ist, möglichst viel Geweissagtes im Leben Jesu wiederzufinden! Man vermißt sogar die Rücksicht auf das A. T.; eine Ausnahme bilden möglicherweise gewisse Züge der Leidensgeschichte schon bei Markus. Doch läßt sich mit unsern Mitteln heute nicht mehr entscheiden, ob und wie stark hier einige Propheten- und Psalmenstellen eingewirkt haben. Nicht alles, was als Beeinflussung von dorther erscheint, braucht es zu sein. Würden wir keine Tradition über den Verfasser des 2. Evangeliums besitzen, so würden wir auf einen Jerusalemiten raten, der Jesus nicht selbst gesehen hat und wohl auch noch zu jung war, um einen Eindruck von ihm zu erhalten, der sich aber mit persönlichen Jüngern Jesu berührt haben mag, indes seine Erzählung weder in ihrem Auftrag noch hauptsächlich auf Grund ihrer Berichte niedergeschrieben hat. Da er von Jesus als dem Gottessohn erzählen und ihn als solchen darstellen wollte, hatte er es nicht nötig, ängstlich sich an „die besten" Quellen zu halten. Er wählte aus den mannigfaltigen Traditionen aus, was ihm am besten paßte, und gestaltete es. Anders steht es mit der Quelle Q. Hier empfängt man den Eindruck, daß ein persönlicher Jünger niedergeschrieben hat, was ihm in der Verkündigung Jesu als das wichtigste für das Leben und die Nachfolge schien. Die „Maximen" des Lehrers, der mehr war als ein Lehrer oder Prophet, der aber der Lehrer bleibt, obgleich er etwas viel Höheres war und ist, sollten gesammelt werden. Die Annahme ist nicht notwendig, daß einer der Zwölfe die Sammlung veranstaltet hat, aber sie wird auch durch nichts ausgeschlossen. Nur zwei wirkliche Legenden scheint Q umfaßt zu haben; aber man weiß nicht, ob sie der Urgestalt von Q angehört haben — die Ausgestaltung der Taufe Jesu durch die Gottesstimme und die Versuchungsgeschichte. Jedenfalls lagen sie in Q schon dem Matth. und Luk. vor. Die Fassung der Stimme bei der Taufe in Q zeigt, daß der Verfasser die Messianität Jesu damals begründet sein läßt („Du bist mein Sohn; heute habe ich Dich geboren"). Die Versuchungsgeschichte ist, wie schon der wechselnde Schauplatz zeigt, eine kunstvolle Komposition; die Bewährung als Gottessohn beim Antritt des Berufs soll sie in Q zum Ausdruck bringen; aber was in dem zweiten und dritten Anlauf des Teufels zur Darstellung gebracht ist, gehört, wie es scheint, der letzten Woche des Lebens Jesu an

(Jerusalem). Hier hat es seine geschichtliche Stellung. Das Hysteron-Proteron, welches Q somit bietet, hat seine Parallele an der Verschiebung der Tempelreinigung im 4. Evangelium auf den Anfang der Wirksamkeit Jesu. Außer diesem Stück und dem nicht zuverlässigen Gebrauch von „Menschensohn“ bietet die Quelle nur sehr Weniges und Unwichtiges, was nicht primärer Überlieferung angehört und des Stempels der Zuverlässigkeit entbehrt (gegen Wellhausen, dessen Einwürfe von einer sehr engen Begrenzung des für den geschichtlichen Jesus Möglichen ausgehen [1]). Zu Studien über Legendenbildung gibt Q also keinen Anlaß.

Die Frage, ob sich das, was die drei ersten Evangelien an Legenden und späten Traditionen enthalten, mit dem für sie gefundenen Datum verträgt, kann sich daher nur auf das Sondergut des Matth. und Lukas beziehen, sowie auf die Umbildungen, die sie mit Q und Markus vorgenommen haben. Was aber die letzteren betrifft, so findet sich in ihnen nichts, was uns in bezug auf die gefundenen Daten erschüttern könnte. Sowohl die sorgfältige Durchprüfung, die Wellhausen in seiner „Einleitung“ vorgelegt hat, als auch die Untersuchung, die ich in den „Sprüchen und Reden Jesu“ in bezug auf die Art der Benutzung von Q bei Matth. und Lukas angestellt habe, hat nichts ergeben, was dazu zwänge, mit diesen Evangelien weiter herabzugehen[2]. Gewiß ist es offenbar, daß bei Matth. sich zahlreiche feine Hystera-Protera finden, ja daß er durchweg Jesus schon an eine geschlossene Gemeinde Reden und Anweisungen ergehen läßt, aber es läßt sich schlechterdings nicht behaupten, daß diese Verschiebung nicht schon zwanzig Jahre nach dem Pfingsttage eingetreten sein kann; man vergleiche doch, wie Paulus über Christus und Kirche spricht! Bei Lukas aber, so zahlreich die Eingriffe in den Markustext und in Q sind, ist hier vollends nichts zu

1) Wellhausen bestreitet z. B. (s. o. S. 87), daß Jesus schon bei Lebzeiten seine Jünger als Apostel ausgesandt hat; aber Paulus hat uns doch den Spruch als Herrnwort überliefert (I Kor. 9, 14), es sollen *οἱ τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλοντες ἐκ τοῦ εὐαγγελίου ζῆν.* Zugleich ist durch diesen Spruch der terminus „Evangelium“ für Jesus bezeugt.

2) Wellhausen hat in seiner Kritik nicht immer ganz sicher zwischen dem, was Q angehört und was den Evangelisten, unterschieden, und dies hat zu seinem ungünstigeren Urteil über Q beigetragen; aber für die Frage, wie spät die Evangelien fallen, ist das gleichgültig.

finden, was die Annahme einer spätern Zeit notwendig macht; denn jene Eingriffe sind zum größeren Teil stilistischer Natur, und wo sie darüber hinausgehen, tritt uns auch nichts entgegen, was Anhaltspunkte böte, das Datum der Abfassung des Evangeliums herunterzusetzen.

Es bleibt also nur das Sondergut des Matthäus und Lukas. Von den neuen Sprüchen, Reden, Gleichnissen und Erzählungen, die dieses Sondergut enthält und die gewiß zu einem großen Teil sekundäre und tertiäre Züge tragen, gilt dasselbe wie von den an Markus und Q vorgenommenen Korrekturen, d. h. niemand kann behaupten, daß sie erst nach der Zerstörung Jerusalems bzw. nach dem J. 60 ihre gegenwärtige Gestalt erhalten haben müssen[1]; auch ist eine Einwirkung aus außerpalästinensischem Gebiet auf sie nicht nachweisbar. Sie können daher hier beiseite bleiben. Somit handelt es sich für uns nur um folgende Stücke:

1. die Vorgeschichte bei Matth. c. 1. 2[2],
2. das Wort an Petrus c. 16.17—19,
3. die Worte über die Zuchtübung in der Gemeinde c. 18,15—17,
4. den Tod des Judas etc. c. 27,3—10,
5. die Frau des Pilatus c. 27,19,
6. Pilatus und das Volk c. 27,24 f.,
7. die Wunder bei Jesu Tod c. 27,51—53,
8. die Grabeswache c. 27,62—66; 28,11—15,
9. den Engel, der den Stein wegwälzt c. 28,2 f.,
10. die Erscheinung Jesu vor den Frauen c. 28,9 f.,
11. die Erscheinung Jesu vor den elf Jüngern c. 28,16 f.,

a. die Vorgeschichte bei Lukas c. 1. 2. 3,23—38[3],
b. Petri Fischzug c. 5,4—9,
c. die große Sünderin c. 7,36—50,

---

1) Die Versuche, in einigen dieser Stücke geschichtliche Anspielungen auf Ereignisse aus dem letzten Viertel des ersten Jahrhunderts oder gar aus dem Anfang des zweiten nachzuweisen, sind mißglückt und werden kaum mehr erwähnt.

2) Daß diese zum ersten Evangelium von Anfang an gehört hat, will ich hier nicht aufs neue beweisen.

3) Daß diese Abschnitte nicht mit Marcion aus dem 3. Evangelium ausgeschieden werden dürfen, ist gesichert.

d. den Jubelruf der Frau über die Mutter Jesu c. 11,27 f.,
e. Jesus vor Herodes c. 23,6—12,
f. Jesus und die Frauen auf dem Wege nach Golgatha c. 23,27—31,
g. den Schächer am Kreuz c. 23,39—43, sowie die Worte c. 23,34 u. 46,
h. den Gang nach Emmaus c. 24,13—35,
i. den Schluß der Auferstehungsgeschichten c. 24,36—53,
k. den Verkehr Jesu mit den Jüngern nach der Auferstehung und die Himmelfahrt Act. 1.

Was zunächst das Sondergut des Matth. betrifft, so wird die Vorgeschichte c. 1 u. 2 oft als ein sehr junges Stück bezeichnet, von nicht wenigen Kritikern bis ins 2. Jahrhundert herabgesetzt und vom Boden Palästinas entfernt. Allein — von der Magier-Episode 2, 1—12 zunächst abgesehen — schon das vollständige Fehlen der Präexistenzvorstellung gebietet hier Vorsicht, ferner die Beobachtung, daß der Neugeborene „Jesus" genannt werden soll, weil er „sein Volk" (nur von diesem ist die Rede) erlösen wird (1, 21), endlich die Erkenntnis, daß die ganze Erzählung jüdisch-palästinensischen Geist atmet, wie sie ja auch ganz und gar in das Schema der Erfüllung der ATlichen Weissagung eingespannt ist. Wenn Kritiker diese Erzählung jung nennen, so ist das nur ein Ausdruck dafür, daß sie sich in sie nicht zu finden vermögen, und das ist uns Abendländern im 19. und 20. Jahrhundert allerdings hier besonders schwer!

Eine Geschichte der Geburt Jesu, frei auf heidenchristlichem Boden um d. J. 50 oder 80 oder 100 erfunden, hätte sicherlich sehr anders ausgesehen als die Vorgeschichte des 1. Evangeliums! Von der Genealogie (1, 1—17) ganz zu schweigen, die sowohl im ganzen Aufriß als durch die mutige und erstaunliche Erwähnung der Thamar und des Weibes des Urias um so unverständlicher wird, je weiter man mit ihr herabzugehen sucht — wer kann denn verkennen, daß der erste Evangelist in dem Kernabschnitt seiner Darstellung (1, 18—25) nur ein einziges Interesse hat, nämlich an dem *γεννηθεὶς ἐκ πνεύματος ἁγίου*?

1. Das *γεννηθεὶς ἐκ πνεύματος ἁγίου* ist allerdings kein primäres Bekenntnis, sondern hat geschichtlich schon zwei, ja vielleicht drei Vorstufen, liegt aber eben deshalb doch auf der

ältesten Linie. Die erste Vorstufe ist bezeichnet durch die Formel, die Paulus Röm. 1, 4 wiedergegeben hat: *ὁ ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν,* die zweite — wenn wir sie zählen dürfen — ist in der Verklärungsgeschichte (*οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός*) gegeben, die dritte endlich in der Taufgeschichte (der Geist kommt herab: *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*). Sofort nach dem Erlebnis der Auferstehung stand den Jüngern der Glaube nunmehr unerschütterlich fest: Jesus ist der aus dem Geist Gottes stammende Sohn Gottes. Sofort aber begannen auch „versuchte Ideen", um dieses Bekenntnis zu fundamentieren — in der Auferweckung ist er es geworden, nein! schon bei der Verklärung, nein! schon bei der Taufe, nein! schon im ersten Moment seiner irdischen Erscheinung. Das Auftauchen der letzteren Idee neben und nach den drei anderen, die sich ruhig neben ihr behaupteten (da sie sich, weil es sich um Geistesmitteilung handelt, auch nicht schlechthin ausschließen; der Geist kann immer aufs neue kommen), ist die Gewähr dafür, daß es sich hier mindestens zunächst nicht um das Eindringen einer „mythologisch-heidnischen" Vorstellung handelt[1], sondern um das konsequente Fortwirken des Glaubensthemas: „Sohn Gottes

1) So leider auch Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis des N.T.s (1903) S. 64 ff. Daß Andere sich nicht um die spezielle Genesis der judenchristlichen Vorstellung kümmern, sondern Mythologisches frisch drauf los komparieren, ist nicht verwunderlich; aber ein Theologe ist doch verpflichtet, die besondere Art des Gedankens unter die Lupe zu nehmen. Die judenchristliche Idee hat in ihrer Wurzel mit Mythologischem schlechterdings nichts zu tun, aber auch später noch ist man ängstlich bemüht gewesen, dasselbe fern zu halten. Das mußte freilich ein vergebliches Bemühen sein, sobald man sich den Vorgang auszumalen begann. Geraume Zeit hindurch aber ist es unfreiwillige Mythologie geblieben, und der Ausgangspunkt: „Vom heiligen Geist", der im Semitischen bekanntlich Femininum ist und daher sexuelle Mythologie ausschließt, ist nicht nur im griechischen Hebräerevangelium nicht vergessen worden, sondern hat auch sonst der Phantasie Zügel angelegt. Andrerseits ist nicht auszuschließen, daß die altorientalische Vorstellung (der Erlöser ist von einem unbekannten Vater, seine Mutter ist eine Jungfrau) sich für viele eingemischt hat, nachdem die Glaubensspekulation Jes. 7 auf die Entstehung Jesu gedeutet hatte. Vgl. zu der ganzen Frage Franckh, Die Geburtsgesch. Jesu Christi im Lichte der altorientalischen Weltanschauung („Philothesia für P. Kleinert", 1907, S. 201 ff.).

aus dem heiligen Geist“. Nun scheint es ja allerdings ausgemacht zu sein, daß Paulus an die Jungfrauengeburt niemals gedacht hat, aber damit ist keineswegs erwiesen, daß nicht schon zu seiner Zeit diese versuchte Glaubensidee in christlichen Gemeinden vorhanden gewesen ist. Der Satz „Sohn Gottes aus dem heiligen Geist“, den auch er verkündete, hatte seine eigene Logik; Katechismen gab es noch nicht; die, welche Jesum ihren Herrn hießen und seine Würde auf Geisteswirken zurückführten, waren eines Glaubens, mochte sonst ihre Phantasie, ihre Logik, ihre Gnosis ganz verschiedene Wege einschlagen. Dieser Weg aber, von der Auferstehung rückwärts zu schreiten bis zur ersten Entstehung, war jedenfalls der nächstliegende und einfachste. Er kann sofort beschritten worden sein, ja das ist das Wahrscheinliche. Ein Markus, ja ein Paulus können ihn bereits betreten haben und bis zu Ende gegangen sein, ohne die Nötigung zu empfinden, das Ergebnis — der Geist Gottes war schon bei der Empfängnis Jesu beteiligt — sei es in dem Evangelium, sei es in Briefen zum Ausdruck zu bringen. Sie hielten das vielleicht für selbstverständlich, jedenfalls hatte Paulus Größeres über den Herrn auszusagen.

2. Die Überzeugung, Jesus sei aus dem h. Geist geboren, involvierte nach den Prämissen des jüdischen Denkens nicht die Ausschließung eines irdischen Vaters — so wenig wie die einer irdischen Mutter, obgleich „Ruach“ weiblich ist. Also darf und muß man die ernstesten Zweifel hegen, ob es auf jüdischem Boden jemals zur Vorstellung von der Jungfrauengeburt gekommen wäre, wenn nicht Jesaj. 7, 14 dazu geführt hätte. Was liegt denn Matth. 1, 18—25 zugrunde? Lediglich zwei Elemente, die Überzeugung: *γεννηθεὶς ἐκ πνεύματος ἁγίου*, und die Jesajasstelle: *ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ.* Viele Kritiker halten es für selbstverständlich, daß man sich auf diese Stelle erst bezogen hat, nachdem man die Überzeugung von der Jungfrauengeburt gewonnen hatte; aber selbstverständlich ist das gar nicht. Es wäre nur selbstverständlich, wenn die Entstehung dieses Glaubens auf jüdischem Boden die einfachste Sache gewesen wäre, sei es weil man heidnischen Mythologien zugänglich war, sei es weil die Überzeugung, der h. Geist sei bei der Entstehung Jesu beteiligt gewesen, diese Konsequenz

forderte. Aber beides läßt sich nicht nachweisen[1], das Gegenteil läßt sich vielmehr leicht begründen.

Zahn (im Komment. z. Matth.) und andere verlangen Beweise, daß im Zeitalter Jesu die Jesajasstelle messianisch verstanden worden sei, und trumpfen auf der Tatsache, daß u. W. kein Rabbi auf Grund von Jes. 7 oder sonst an die Geburt des Messias aus einer Jungfrau gedacht hat. Sie haben vielleicht recht, aber sie übersehen die völlig neue Situation für die Christgläubigen. Hatten diese den Glauben, Jesus sei aus der Ruach Gottes geboren, so erschlossen sich notwendig im Alten Testament neue Quellen der Weissagung für sie. *Δώσει κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημεῖον*! Mit diesem großen Wort war bei Jesajas die Geburt des Immanuel eingeführt! Den Christgläubigen selbst mochte „die Jungfrau“ am Anfang so befremdend und unbequem gewesen sein wie der Name „Immanuel“; sie mußten sich aber drein finden; denn das Wort war zu mächtig und schien zu deutlich erfüllt, welches die Verheißung gab, daß dem Volke, das Gott beleidigt, ein Zeichen zuteil wird, in welchem der gläubige Teil des Volkes seinen Erlöser findet. Also ist Jesus von einer Jungfrau geboren; denn das steht im Text. Man kann hier zwei Einwendungen erheben, man kann erstlich sagen, wer fähig ist, so zu kombinieren, daß die Vorstellung der Geburt aus der Jungfrau entsteht, ist auch fähig, direkt den Mythus von der Jungfrauengeburt zu rezipieren; und man kann zweitens darauf hinweisen, daß nur im griechischen Text des Jesajas von einer Jungfrau die Rede ist, während der Grundtext das Verständnis „junge Frau“ mindestens offen läßt. Allein es sind andere geschichtliche Voraussetzungen nötig, um einen Mythus zu rezipieren, und andere, um zu einer These zu gelangen, die wie ein Mythus aussieht, aber in Wahrheit nichts mit ihm zu tun hat. Zum Mythus gehört nicht nur ein göttlicher Vater, der hier fehlt, sondern auch eine konkrete Bestimmtheit und Anschaulichkeit, die hier ebenfalls vollständig vermißt wird. Es mag richtig sein, daß auch schon zur Annahme, Jesus sei aus dem h. Geist von einer Jungfrau geboren — selbst wenn sie sich lediglich aus einem heiligen Bibelwort

1) Was man aus Philo beigebracht hat, ist ohne Bedeutung; übrigens ist es wunderlich unmethodisch, hier überhaupt mit Philo zu kommen.

aufdrängte — eine Disposition gehört, die einige Generationen früher bei den Juden nicht vorhanden gewesen wäre; aber zwischen solchen Dispositionen und der Bereitschaft, einfach einen heidnischen Mythus in suum usum zu konvertieren [oder vielmehr ihm die Idee als solche zu entnehmen], klafft noch eine unüberbrückbare Kluft. Was aber den Einwurf betrifft, die „Jungfrau" stehe nur im griechischen Text, so liegt nicht nur die Wahrscheinlichkeit der Annahme vor, die Kombination sei bei den hellenistischen Juden in Palästina entstanden (bekanntlich hat sie ein Teil der strengen Judenchristen stets abgelehnt), sondern es scheint mir auch wahrscheinlich, daß das Grübeln über dem Originaltext Jes. 7 schon in vorchristlicher Zeit manchen Voll-Juden zu der Annahme geführt hat, der Text rede von einer Jungfrau als Mutter des Messias. Weder das *γεννηθεὶς ἐκ πνεύματος ἁγίου* also, noch die Jungfrau Maria nötigt dazu, an eine vorgerückte Zeit der Entwicklung der christlichen „Lehre" zu denken — im Gegenteil, die Ideen, die mit der Präexistenzvorstellung nichts zu tun haben, sind an sich alt und sie sind auch deshalb alt, weil sie, wie Johannes (c. 1 nach dem richtigen Text) und Ignatius lehren, am Ende des 1., bzw. Anfang des 2. Jahrhunderts christliches Gemeingut gewesen sind. Was aber damals christliches Gemeingut war (palästinensische Gemeinden mit eingeschlossen), muß auf die palästinensischen Gemeinden zurückgeführt und den ersten Jahrzehnten post resurr. zugewiesen werden.

3. Der Abschnitt Matth. 1, 18—25 bietet aber noch etwas — zumal in der Kombination mit 1, 3. 6 —, was beachtet werden muß, doch kann man hier nicht zur vollen Klarheit kommen. Die Darstellung scheint apologetisch zu sein und den uns allerdings erst aus späterer Zeit bekannten Vorwurf der Juden bereits vorauszusetzen, Jesus sei aus Unzucht geboren. Indem der Verfasser diesen Vorwurf widerlegt, gibt er aber den Gegnern zu, Jesus sei bereits wenige Monate nach der Heimholung der Maria durch Joseph geboren, doch sei Joseph schon vorher durch das Verlöbnis rechtlich ihr Mann gewesen. Diese Angabe setzt eine intime Kunde voraus und zugleich eine solche, die kontrollierbar war; denn die Brüder Jesu lebten noch. Hält man diese Kunde für historisch zuverlässig, so ist erwiesen, daß wir uns mit ihr in der ältesten Zeit

befinden. Wer hätte später noch erzählen können, sei es in welchem Interesse auch immer, Jesus sei (was ungewöhnlich, aber keineswegs unerlaubt gewesen sein muß; denn die Verlobung gab dem Manne die Rechte des Ehemanns[1]) wenige Monate nach der Heimholung seiner Mutter in das Haus des Gatten geboren worden, wenn das nicht früher erzählt worden wäre und notorisch war. Aber ein Skeptischer könnte gegen diese Annahme doch einwenden, sie sei hinfällig; denn die Erzählung sei überhaupt nicht apologetisch gegenüber jüdischen Verleumdungen, sondern habe lediglich den festen Glauben an die Jungfrauengeburt zur Voraussetzung und erkläre sich in jedem Zuge von hier aus. Dieser Skeptische hätte es freilich schwer, vorstellig zu machen, wie die Brüder, aber auch die jüngeren Verwandten Jesu, die Erzählung haben hinnehmen können, wenn ihnen doch bekannt gewesen wäre, daß Jesus geboren worden sei, nachdem Maria schon lange im Hause ihres Gatten gewohnt hatte. Doch mögen diese Erwägungen auf sich beruhen bleiben, da sie nicht von entscheidender Bedeutung sind. Unwidersprechlich ist, daß in den wichtigsten Versen der Vorgeschichte (1, 18—25) des ersten Evangelisten nichts steht, was nicht um das J. 70 geschrieben sein kann, und die hier vorgenommene Analyse des Abschnitts hat den Vorzug, daß sie mit zwei ganz sicheren und im Hellen stehenden Tatsachen auskommt, nämlich mit der Tatsache, daß die Gemeinde von Anfang an das Wesentliche in Jesus aus einer spezifischen Wirkung des h. Geistes abgeleitet hat, und mit der Stelle aus dem Propheten Jesajas. Daß sich im Resultat aber eine Vorstellung einstellte, die mit heidnischen mythologischen Zeitvorstellungen konvergierte — von einer Verschmelzung kann man in der Großkirche niemals sprechen —, gehört in das weitschichtige Kapitel der großen und größtenteils ursprünglich unfreiwilligen Konvergierungen des synkretistischen Zeitalters.

---

1) Wir kennen die Eheordnungen der Juden im Zeitalter Jesu nicht, aber wir können mit Grund aus dem, was uns bekannt ist, schließen, daß die förmliche „Verlobung" der rechtlichen Eheschließung gleich kam, sofern es nunmehr lediglich im Ermessen des Gatten stand, wann er die Ehekonsummierung vollziehen wollte, die früher im Hause des Weibes, später in der Regel wohl erst nach der Einführung in das Haus des Mannes stattfand. Mit der „Sittlichkeit" hat dieser Unterschied gar

Merkwürdig ist, daß alles in der Vorgeschichte Jesu bei Matth. auf Träume des Joseph gestellt ist[1]; damit hat der Erzähler jede Nachprüfung unmöglich gemacht. Der Vater Jesu war wahrscheinlich schon tot, als Jesus auftrat; also konnte vielleicht schon seit Jahrzehnten niemand ihn befragen. Doch mag der Erzähler diese Art der Überlieferung schon vorgefunden haben. Durch den Satz (1, 25): *οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως οὗ ἔτεκεν υἱόν*, muß notwendig der Anschein entstehen, als gehe die Überlieferung auf Joseph selbst zurück, und dies ist allerdings ein Grund, in bezug auf die Anerkennung auch nur eines historisch zuverlässigen Zuges vorsichtig zu sein.

Was die Vorgeschichte über die Genealogie und die Jungfrauengeburt enthält, steht mit der Magiersage in keiner Verbindung[2]. Der Aufenthalt des Joseph und der Maria in Ägypten ist vielleicht historisch; doch scheint es mir gerade noch möglich, daß eine solche Legende auch bei Lebzeiten der nächsten Verwandten Jesu sich bilden konnte, ohne daß ihr etwas Tatsächliches zugrunde lag; denn der behauptete Aufenthalt lag wohl weit hinter den eigenen Erinnerungen der Brüder Jesu. Immerhin aber würde der Prozeß der Legendenbildung viel einfacher, wenn dieses Stück eine Tatsache wäre[3]. Ob irgend

---

nichts zu tun, wohl aber war es der Verleumdung dem Weibe gegenüber leichter gemacht, wenn der Ehevollzug schon im Hause des Weibes stattgefunden hatte und das Kind demgemäß bereits wenige Monate nach der Heimholung der Gattin in das Haus des Mannes geboren wurde. Nun konnte man das Weib verdächtigen und sagen, sie habe vorher Unzucht mit einem anderen getrieben.

1) Durch einen Traum wird dem Joseph die Erzeugung Jesu aus dem h. Geist offenbart und durch Träume erhält er die Anweisung, erst nach Ägypten und dann nach Nazaret zu ziehen.

2) C. 2, 1 hebt ohne Verbindung mit dem Vorigen als ganz neues Stück an und scheint vorauszusetzen, daß vorher die Geburt in Bethlehem erzählt war. Wie es zu dieser merkwürdigen Redaktion gekommen ist, wissen wir nicht.

3) Dafür kann man sich mit Zurückhaltung auch auf alte jüdische Überlieferungen über Jesus zu berufen geneigt sein. Andrerseits liegt freilich die Annahme einer Tendenzlegende als Parallele zur Ausführung des Volks Israel aus Ägypten sehr nahe. — Was die Geburt in Bethlehem betrifft, so kommt der Historiker nicht über das „non liquet" hinaus. Den Verdacht, daß einfach nach Micha 5, 1 erzählt ist, vermag er nicht zu zerstören; andrerseits ist es schwer vorstellbar, daß die Angabe, Jesus sei

etwas Tatsächliches der Magiersage zugrunde liegt, entzieht sich unsrer Kenntnis vollständig. An sich ist es ja keineswegs unmöglich, daß *μάγοι ἀπὸ ἀνατολῶν* zur Zeit des Herodes einmal nach Jerusalem gekommen sind, um im Zusammenhang mit einer Himmelskonstellation über den jüdischen Messianismus Erkundigungen einzuziehen[1], und möglich ist auch, daß das Blutbad in Bethlehem einen geschichtlichen Kern besitzt[2]; aber die Magiergeschichte ist so naiv erzählt unter Verzicht auf jede Wahrscheinlichkeit, daß die Frage der Geschichtlichkeit der Vorgänge in bezug auf Jesus für den Historiker gar nicht auftaucht. Hier hat der erste Evangelist einer Legende nacherzählt, die sich in einer von keiner geschichtlichen Bildung berührten Volksschicht gebildet hat. Für die Entstehung dieser Legende aber auf die Diaspora oder gar auf Rom zu rekurrieren und an orientalische Gesandtschaften an den Kaiserhof zu denken, die hier verwertet seien, liegt sehr ferne. Der „Stern aus Jakob", kombiniert mit der Anwesenheit chaldäischer Sterndeuter in Jerusalem, genügt. Wie früh oder spät eine solche Volkserzählung in jüdisch-christlichen Kreisen auftauchen konnte, darüber wird sich kein Verständiger bei dem Stande unserer Kenntnisse ein Urteil erlauben.

Im Sondergute des Matthäus fallen die Stücke 16, 17 ff. und 18, 15 ff. als solche auf, die eine spätere Zeit verraten. Für unsre Frage aber, ob das Evangelium einige Jahre früher oder später geschrieben ist, kommen sie nicht in Betracht. Überzeugt man sich, daß die Stücke relativ alt sind und der palästinensischen Überlieferung angehören, so kann man sie ebensowohl vor als nach dem J. 60 oder 70 ansetzen. Ist man aber mit vielen Kritikern

---

in Bethlehem geboren, unwidersprochen geblieben ist, wenn sie nicht tatsächlich gewesen ist. Aber vielleicht wurde ihr widersprochen, und nur wir sind es, die von diesem Widerspruch nichts erfahren haben?

1) Aus der Weissagung ist die Magiergeschichte nicht geschlossen; denn es fehlt jeder Rekurs auf sie. Die Legende enthält deutlich eine Anklage gegen Herodes und die Oberen des Volks; sie ist aggressiv, nicht apologetisch. Ob sie die Idee der späteren Heidenkirche im voraus darstellen will, ist mindestens zweifelhaft; sie scheint tendenzlos der Verherrlichung Jesu dienen zu sollen.

2) Als bloße Folgerung und Erfindung aus der Weissagung erscheint die Legende sehr kraß. Wir besitzen aber keine Mittel, um ein sicheres Urteil zu fällen.

der Meinung, daß sie viel jünger sind, so gehören sie überhaupt nicht zum ursprünglichen Bestande des Evangeliums, sondern sind als spätere Einschiebungen zu beurteilen[1]. Dies aber ist bei 16, 17 ff. um so wahrscheinlicher, als man auf die Erwähnung der Kirche und auf die Zusage ihrer Unerschütterlichkeit hier schlechterdings nicht gefaßt ist. Dagegen erwartet man, wenn von Unerschütterlichkeit die Rede ist, vielmehr eine Zusage, daß Petrus in der höllischen Versuchung schließlich doch Stand halten werde. So haben denn auch alte Exegeten die Stelle erklärt, als lauteten die Worte: *οὐ κατισχύσουσίν σου*, und vielleicht lauteten sie wirklich einst so, vgl. Tatian (während die Worte: *καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν* noch fehlten).

Die übrigen Erzählungen im Sondergut des Matthäus stehen sämtlich mit dem Kreuzestode und der Auferstehung Jesu in Verbindung. Unter ihnen enthalten die Geschichten vom Tode des Judas, von der Frau des Pilatus[2], von Pilatus und dem Volke nichts, was nicht schon sehr frühe erzählt worden sein kann. Speziell 27, 7 setzt voraus, daß sowohl der Verfasser als die ersten Leser die Lage des „Blutackers" bei Jerusalem, der früher „Töpferacker" hieß, kannten. Die Überlieferung stammt also aus Jerusalem, und die Annahme ist die leichtere, daß sie vor der Zerstörung der Stadt entstanden ist. — Die ganz isolierte und anstößige Legende ferner von den Erweckungen im Momente des Todes Jesu (die Erweckten erscheinen dazu noch in der heiligen Stadt vielen) scheint mir uralt zu sein. Je später man sie ansetzen will, desto schwieriger erscheint ihre Entstehung; denn jedes folgende Jahrzehnt mußte einen stärkeren Widerspruch gegen ihr Aufkommen (aus dogmatischen Gründen) einlegen. — Die Auferstehungslegenden enthalten in der Erzählung 28, 9. 10, Jesus sei den vom Grabe zurückkehrenden Frauen erschienen, ein ganz junges Stück, welches aber sowohl aus sachlichen als auch aus äußeren Gründen[3]

1) Es darf dann aber auch die Zeit der Abfassung des Evangeliums nicht nach ihnen bestimmt werden.

2) Daß sich die Gemahlin des Richters für den Delinquenten interessiert, ist ein Zug, der, wie die christlichen Verfolgungsgeschichten zeigen, öfters historisch ist, öfters auch erfunden wird.

3) V. 11 schließt fest an v. 8 an; somit erscheinen die Verse 9 u. 10 als Einschiebung. Sie sind außerdem eine Dublette zu v. 6 u. 7.

überhaupt nicht zum ursprünglichen Bestande des Evangeliums gehört, also auch nicht über das Datum der Abfassung entscheidet. — Das Endstück (28, 16 ff.), welches die Erscheinung des Auferstandenen vor seinen Jüngern in Galiläa berichtet, ist alte Tradition; ob aber die Worte des Auferstandenen dem ursprünglichen Evangelium angehören, ist zweifelhaft. Das „*ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*“ lautet sehr anders als Matth. 11, 27: „*πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου*[1]“, und auch das folgende ist durch den Inhalt des Evangeliums nicht vorbereitet. Sollten sie aber ein ursprünglicher Bestandteil sein, so hindert weder der allgemeine Missionsbefehl noch die trinitarische Formel, sie vor die Zerstörung Jerusalems zu setzen. Die trinitarische Formel hat nicht Paulus geschaffen, sondern er hat sie bereits von den jüdischen Christen erhalten[2]. Die Geschichten endlich von der Grabeswache und dem Engel (27, 62—66; 28, 2 ff. 11—15) sind Ausspinnungen, die in den Kontroversen mit den Juden sehr früh entstanden sein können, zumal wenn die Grabeswache als historisch zu erachten ist. Eine solche „custodia“ kommt auch sonst vor bei den Leichen Hingerichteter, vgl. das Martyrium der Lyoneser bei Euseb. V, 1, 59: *ἀτάφους παρεφύλαττον μετὰ στρατιωτικῆς ἐπιμελείας ἡμέραις συχναῖς.* Somit findet sich in dem Sondergut des Matthäus nichts an Erzählungen, was das gewonnene Datum für das Evangelium erschüttern könnte.

Das Sondergut bei Lukas anlangend, so tritt uns zuerst die umfangreiche Vorgeschichte c. 1. 2. 3, 23—38 entgegen. Ich kann hier nicht den Nachweis führen, daß sie nicht nur aus zwei Hauptquellen, sondern sogar letztlich aus zwei religiösen Lagern stammt; denn die Vorgeschichte des Täufers, die noch jetzt deutlich zeigt, daß sie ursprünglich nicht als Einleitung zur Geschichte Jesu entworfen ist, sondern selbständige Bedeutung hatte, muß aus dem täuferischen Kreise herrühren (1, 5—25. 46—55. 57—80), aus dem auch offenbar c. 3, 1 ff. (soweit es über Mark. und Q Neues bringt) samt der großen chronologischen Angabe stammt[3]. Das Stück c. 1, 39—45. 56 verklammert die beiden

1) Scil. alle Gotteserkenntnis, alle Paradosis.

2) S. meine „Kirchenverfassung“ (1910) S. 187 ff.

3) Die Annahme liegt nicht fern, daß Lukas, bevor er sich der Christengemeinde anschloß, Anhänger der Täuferbewegung gewesen ist

ganz selbständigen Vorgeschichten, deren erste ursprünglich den Täufer nicht als Vorläufer des Messias Jesus, sondern als Wegbereiter des zur Erlösung kommenden Jahve gefeiert hat (1,16. 17). Die Vorgeschichte des Johannes ist also sehr alt und bietet die Überlieferung der Johannesjünger in lukanischem Geist und Bearbeitung. Die Vorgeschichte Jesu stammt aus anderen Kreisen als die des Matthäus. Das Interesse für Joseph fehlt hier fast ganz, dagegen ist Maria in den Vordergrund geschoben, s. 1, 26—45. 56; 2,5. 16. 19. 33—35. 48. 51; ja aus 2,19. 51 folgt, daß die Erzählungen letztlich als Mitteilungen der Maria betrachtet sein wollen. Uns fehlt bekanntlich jede Möglichkeit einer Kontrolle; daß aber die Geschichten von einem Dichter, nämlich Lukas, frei bearbeitet sind, darüber ist kein Zweifel. Allein ebensowenig kann bezweifelt werden, daß Lukas sie für Marianische gehalten hat; denn so etwas hat er, wie seine Haltung als Historiker sonst beweist, nicht selbst erfunden. Sie sind also unter dieser Autorität zu ihm gekommen und daher sicher aus Palästina. Uns interessiert hier nur die Frage, ob sie einen Protest gegen das von uns gefundene Datum des dritten Evangeliums einlegen[1]. Niemand wird behaupten, daß ein so frühes Datum für sie bequem ist, aber andrerseits fehlt jede Möglichkeit, es mit einiger Sicherheit zu bestreiten.

---

und schon damals geschichtliche Studien gemacht hat, die er später für sein Evangelium verwertete. Die Haltung, die er im Evangelium (und auch in der Ap.-Gesch.) zur Täuferbewegung und zum „Geist" einnimmt, legt diese Hypothese nahe. Dazu kommt noch anderes. In dem Satze c. 3, 15: *προσδοκῶντος τοῦ λαοῦ καὶ διαλογιζομένων πάντων ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν περὶ τοῦ Ἰωάννου, μή ποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χριστός*, hat Lukas wahrscheinlich eigene Erfahrungen wiedergegeben, die nach der Erzählung c. 1 sehr verständlich sind. Diese Erzählung kann nur aus dem Kreise des Täufers stammen, und die Geschichte Jesu konnte mit ihr nur einer eröffnen, der diesem Kreise nahe gestanden hat.

1) Die Geschichten sind ihrem Charakter nach wesentlich einheitlich. Der Kreis, aus dem sie stammen, hatte für Maria hohe Verehrung und stellt sie bedeutungsvoll neben ihren Sohn. Von selbst hat sich das nicht gemacht, sondern das muß auf den Eindruck der Maria zurückgehen; ein Poet hat sich, frei schaltend, dieses Eindrucks bemächtigt und in die Empfängnis- und Geburtsstunde verlegt, was erst eine innere Entwicklung der Mutter Jesu in späterer Zeit gewesen sein kann. Bei seinen Lebzeiten hat Jesus in seiner Familie keinen Glauben gefunden. Daß der Poet vor dem Tode der Maria gearbeitet hat, scheint mir nahezu ausgeschlossen.

Von Mythologischem im Sinne griechischer oder orientalischer Mythen findet sich nichts in diesen Berichten; alles ist alttestamentlich gedacht und das meiste liest sich wie ein Stück aus den historischen Büchern des alten Kodex. Parallelen zu alten Götter- und Heroengeschichten sind mehr als dürftig, und niemand hat bisher vermocht, sie dem Bereiche des gänzlich Zufälligen zu entheben. Wie Maria für diese Geschichten verantwortlich gemacht werden konnte, dafür fehlt uns jeder Anhaltspunkt, da wir die Mutter Jesu nicht näher kennen und auch, trotz aller Legenden, nicht wissen, wie lange sie gelebt hat. Die Stelle Act. 1, 14 bietet uns die letzte geschichtliche Kunde von ihr. Daß der Evangelist Philippus und seine Töchter evangelische Überlieferungen — also vielleicht auch diese — dem Lukas vermittelt haben, hat eine gewisse Wahrscheinlichkeit. Der sehr große Bestand von neuen evangelischen Zügen endlich, die Lukas mit dem 4. Evangelium gemeinsam hat, legt dem Kritiker an keinem Punkte das Urteil nahe, diese Züge müßten erst nach der Zerstörung Jerusalems oder mindestens nach dem Jahre 60 konzipiert worden sein. Wie sie neben vielem Fragwürdigen auch Einwurfsfreies, also Historisches enthalten, so stellen sie sich als alte, nur dem Markus fremde, palästinensische Überlieferung dar.

Über die Erzählungen 5, 4—9 (Petri Fischzug), 7, 36—50 (die große Sünderin), 11, 27 f. (der Jubelruf der Frau über die Mutter Jesu) hinweg, die in bezug auf die Frage des Datums des 3. Evangeliums neutral sind[1], gelangen wir sofort zu dem Sondergut des Lukas in bezug auf die Kreuzigungs- und Auferstehungsgeschichte. Aber auch hier lassen die zu schweren Bedenken Anlaß gebenden Berichte 23, 6—12. 27—31. 34. 39—43. 46 keine Schlüsse auf das Datum des Evangeliums zu[2]. Somit bleibt nur die Frage übrig, ob die Auferstehungserzählungen (samt der Himmelfahrtsgeschichte) einen Protest wider eine frühe Abfassungszeit des Doppelwerks einlegen.

Hier handelt es sich ganz wesentlich um die eine Frage,

1) Auch die Geschichte von Petri Fischzug ist das, selbst wenn sie, wie wahrscheinlich, unrichtig hier steht und zu den Auferstehungserzählungen gehört.

2) Die Geschichte „Jesus und Herodes" kann historisch sein; Lukas besaß, wie sein Werk zeigt, überhaupt besondere geschichtliche Nachrichten über dieses Thema.

ob die Vorstellung, die Erscheinungen des Auferstandenen in und um Jerusalem seien die ersten gewesen, schon im ersten Menschenalter nach dem Tode Jesu aufgekommen sein kann. Für diejenigen Kritiker, die, wie Zahn, Loofs u. a., diese Erscheinungen wirklich für die ersten halten[1], existiert die Frage nicht; aber wenn sie zugestehen, daß die Berichte bei Markus und Matthäus galiläische Erscheinungen oder eine galiläische Erscheinung als die erste voraussetzen, besteht die Schwierigkeit, daß bereits vor der Zerstörung Jerusalems verschiedene Meinungen über den Ort der ersten Erscheinung Jesu herrschten, auch für sie, und sie lassen diese Schwierigkeit als Tatsache bestehen. In der Tat wird man anerkennen müssen, daß die Kontroverse darüber sehr alt ist, ja daß es vielleicht niemals darüber in der Christenheit eine feste und einstimmige Meinung gegeben hat. Schon von unsern vier Evangelien, wenn man sie genau betrachtet, birgt ein jedes einen doppelten Bericht, und dazu kommen noch viele andre abweichende alte Zeugnisse. Folgende Übersicht wird hier lehrreich sein:[2]

1. Eine Quelle des Lukas (24,34): Petrus hat den Herrn zuerst gesehen (wo? in Jerusalem?).

2. Paulus (I Kor. 15,5): Petrus hat den Herrn zuerst gesehen, dann die Zwölfe (wo? wann?).

3. Der mutmaßliche ursprüngliche Markus (s. 14,28; 16,7): Petrus und die anderen Jünger haben den Herrn zuerst gesehen, und zwar in Galiläa[3] nach dem dritten Tage.

4. Das Petrus-Ev.: Petrus und einige andere Jünger (unter ihnen Levi, der Sohn des Alphäus) haben den Herrn in Galiläa beim Fischen zuerst gesehen, nach dem dritten Tage.

5. Die Quelle von Joh. 21 (unzweifelhaft ursprünglich als Bericht über die erste Erscheinung Jesu erzählt): Petrus und einige andre Jünger haben den Herrn in Galiläa beim Fischen

1) Daß diese Annahme ganz sicher widerlegt werden kann, läßt sich nicht behaupten; aber sie ist unwahrscheinlich.

2) Vgl. meine Abhandlung: „Ein jüngst entdeckter Auferstehungsbericht“ in der Festschrift für B. Weiß (1897).

3) Die jüngst wieder aufgenommenen Bemühungen (Lepsius, Resch jun.), „Galiläa“ in Judäa, nahe bei Jerusalem, zu suchen, haben mich nicht überzeugt.

zuerst gesehen, nach dem dritten Tage [übrigens sind in Joh. 21 wahrscheinlich zwei Erscheinungen ineinander geflossen].

6. Das Matth.-Ev. [ohne 28, 9. 10]: Die elf Jünger haben den Herrn in Galiläa auf einem Berge zuerst gesehen, nach dem dritten Tage.

7. Das Johannes-Ev.: Magdalena hat am Morgen des dritten Tages beim leeren Grab den Herrn zuerst gesehen.

8. Der unechte Markusschluß (Aristion?): wie Johannes.

9. Der Zusatz zu Matth. (28, 9 f.): Magdalena und eine Maria haben am Morgen des dritten Tages bei der Rückkehr vom leeren Grab auf dem Wege den Herrn zuerst gesehen.

10. Didasc. apost.: Levi hat unter den Jüngern den Herrn zuerst gesehen nach der Erscheinung vor Maria Magdalena und Maria.

11. Hippol., Comm. in Cantic.: Maria und Martha haben den Herrn zuerst gesehen.

12. Tatian (Ephraem, Diodor): Maria, die Mutter Jesu, hat den Herrn zuerst gesehen.

13. Das Lukas-Ev.: Zwei Jünger (Kleopas und ein Ungenannter) haben gegen Abend des dritten Tages zu Emmaus bei Jerusalem den Herrn zuerst gesehen.

14. Das Hebräer-Ev.: Jakobus der Gerechte hat am Morgen des dritten Tages in Jerusalem den Herrn zuerst gesehen.

Sind diese sich wiedersprechenden Zeugnisse auch keineswegs gleichwertig, so bezeugen doch auch noch die jüngeren, daß das Schwanken auf die früheste Zeit zurückgeht. Augenscheinlich folgt aus jener Verschiedenheit, daß sich frühe der Parteigeist der Frage bemächtigt und daß die Urgemeinde selbst eine sichere, unwidersprochene Überlieferung sehr bald verloren hat — und zwar sowohl in bezug auf die Person, die zuerst den Herrn gesehen hat, als auch in bezug auf den Ort der ersten Erscheinung. Es haben eben sehr frühe sowohl in und bei Jerusalem als auch in Galiläa Erscheinungen stattgefunden, und — die Tatsache des leeren Grabes vorausgesetzt — mußte sich fast mit Notwendigkeit die Legende, daß die Konstatierung sofort von einer Erscheinung begleitet gewesen sei, einstellen, zumal wenn Erscheinungen am leeren Grabe wirklich, was recht wahrscheinlich ist, sehr bald erfolgt sind. Der Befund des leeren Grabes hat die Überlieferung der Erscheinungen kompliziert und getrübt.

Daß die Buntheit der Berichte erst nach dem J. 60 oder 70 eingetreten ist, ist ganz unwahrscheinlich; denn wenn 30 Jahre lang unbeanstandet der Bekenntnissatz gegolten hätte: „Jesus ist zuerst dem Petrus in Galiläa erschienen", so versteht man schlechterdings nicht, wie dann noch ein Zweifel hätte eintreten bzw. ein anderer Bericht aufkommen können. Für die Frage, die uns hier interessiert, genügt es, dies zu konstatieren, d. h. man kann aus dem Widerstreit, in dem sich Lukas in bezug auf die Auferstehungsgeschichte mit Markus und Matthäus befindet, nicht schließen, daß er nach d. J. 60 oder gar 70 geschrieben haben muß. Dazu: die Überlieferung, die er mit dem vierten Evangelium in bezug auf die Leidens- und Auferstehungsgeschichte gemeinsam hat, liegt bei beiden Zeugen bereits in charakteristischen Abwandlungen vor; also muß sie selbst weiter zurückreichen. Sie hat aber auch schon in ihrer Urgestalt den Schauplatz der Erscheinungen nach Jerusalem verlegt.

Es erübrigt noch die Differenz zwischen dem ersten und zweiten Werk des Lukas in bezug auf die himmlisch-irdische Postexistenz Jesu und die Himmelfahrt. Auch jenes bietet einen feierlichen Abschied Jesu von den Jüngern, es verlegt ihn nach Bethanien; dieses aber erklärt, daß der feierliche Abschied nach 40 Tagen stattgefunden habe, in denen die Jünger fortgesetzt von Jesus belehrt worden seien, daß der Schauplatz der Ölberg gewesen und daß Jesus vor den Augen der Jünger in den Himmel aufgestiegen sei. Das einschneidend Neue und Interessante an dieser Überlieferung ist nicht die leibliche Himmelfahrt nebst obligaten Engeln — ein solcher Bericht konnte sich leicht bilden, sobald die Zwölfe sich zerstreut hatten —, sondern der 40tägige Verkehr Jesu mit seinen Jüngern. Man darf unbedenklich sagen, daß ihn nicht nur Paulus, Markus und Matthäus, sondern auch Lukas selbst im Evangelium sowie Johannes ausschließen. Andrerseits aber ist nicht zu verkennen, daß er nur bei Lukas, nämlich in der Geschichte von den Emmauten (bes. 24, 27. 32) und in der Erscheinung vor den Elfen (bes. 24, 44—48), sowie — in geringerem Maße — in Joh. 20. 21 seine Vorstufe hat. Erzählungen aus diesem Verkehr bringt die Apostelgeschichte nicht. Augenscheinlich ist daher die Zeitangabe als solche allein bedeutsam. Diese muß auf eine messianisch-apokalyptische Erwägung zurückgehen und ist also ein Theo-

logumenon, welches neben jede geschichtliche Erinnerung gestellt werden konnte. Wahrscheinlich hat sie ursprünglich nichts mit dem Verkehr des Auferstandenen zu tun, sondern ist als eine Vorbereitungszeit vor Einsetzung in die himmlische Messiaswürde gedacht; auf diese Erklärung führt die Zahl „40". Daher kann die Vorstellung uralt sein. — Das Ergebnis dieser Übersicht[1] ist: es gibt keine Instanzen, auf Grund deren das durch die kritische Untersuchung der Apostelgeschichte gewonnene Urteil umgestoßen werden kann, daß das zweite und dritte Evangelium sowie die Apostelgeschichte noch bei Lebzeiten des Apostels Paulus verfaßt sind und daß das erste Evangelium nur wenige Jahre später entstanden ist.

1) Ich bin mir wohl bewußt, daß die Ausführungen auf den letzten achtzehn Seiten summarische sind; aber sie bieten die Quintessenz eingehender Erwägungen. Ich durfte mich kurz fassen, weil ausführliche gegnerische Behauptungen, von der Vorgeschichte Jesu abgesehen, überhaupt nicht vorhanden sind. Ich kenne wenigstens keine Untersuchung, welche die Notwendigkeit mit den synoptischen Evangelien bis zum Ende des 1. Jahrhunderts herabzugehen, aus bestimmten Erzählungen, die sie bieten, pünktlich begründet. Man begnügt sich damit zu zeigen, daß sie die Zerstörung Jerusalems voraussetzen, daß der Standpunkt ihrer Verfasser „nachpaulinisch" ist und daß sie die Spuren der Geschichte aufweisen, die die christliche Gemeinde erlebt hat; aber ob es die Geschichte sei, die zwischen d. J. 30 und 60 verlaufen ist, oder eine um 20—30 Jahre spätere — diese Frage wird fast niemals erörtert, aus guten Gründen; denn differenzierende Merkmale fehlen hier.

BEITRÄGE

ZUR

EINLEITUNG IN DAS NEUE TESTAMENT

VON

ADOLF VON HARNACK

VII

ZUR REVISION DER PRINZIPIEN DER NEUTESTAMENTLICHEN TEXTKRITIK

DIE BEDEUTUNG DER VULGATA
FÜR DEN TEXT DER KATHOLISCHEN BRIEFE
UND DER ANTEIL DES HIERONYMUS AN DEM ÜBERSETZUNGSWERK



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1916

Druck von August Pries in Leipzig.

Inhaltsverzeichnis.



1.

In den Sitzungsberichten der K. Preuß. Akad. der Wissensch. (1915 S. 534ff.) habe ich die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt, daß in der NTlichen Textkritik die lateinische Überlieferung und besonders die in der Vulgata — diese ist cum grano salis auch der beste Zeuge des vorhieronymianischen lateinischen Textes — bisher nicht zu dem ihr gebührenden Rechte gekommen ist. Auch die Sodensche Ausgabe des N. T.s zeigt hier keinen Fortschritt über Westcott-Hort und Weiß, von denen dieser sich gegen die Versionen ganz verschlossen hat, jene nur zaghaft der lateinischen und syrischen Überlieferung an einigen Stellen gefolgt sind, diesen Fortschritt aber durch eine übertriebene Schätzung von B wieder aufgehoben haben. Die Codices B und ℵ faszinieren noch immer die Textkritiker, und wenn Soden bereit war, sich ihrem Banne zu entziehen, so geschah es nicht, um den Versionen ihr Recht zu geben, sondern um dem gewaltigen Strome der übrigen griechischen Überlieferung die ihm gebührende Bedeutung zu verschaffen. So ist es gekommen, daß sich seine Textausgabe doch nur als eine leichte Modifikation der nach Lachmann erschienenen Ausgaben darstellt; sie steht dem Textus receptus etwas näher als die anderen. Mit Lachmanns Ausgabe hat es eine besondere Bewandtnis: die Armut an vorhandenen bzw. ausreichend bekannten griechischen Handschriften ersten Ranges, die zu seiner Zeit noch bestand, hat ihn genötigt, dem Cod. A und der Vulgata ein starkes Gewicht zu geben. Nun zeigt es sich — paradox genug —, daß diese Armut, zwar in vieler Hinsicht ein wirklicher Mangel, an nicht wenigen Stellen doch ein Vorteil gewesen ist; denn die beiden Zeugen, denen er besonders gern gefolgt ist, haben in Wahrheit ihr Gewicht durch die Codd. B und ℵ nicht verloren, sind vielmehr zu Unrecht von ihnen in

den Hintergrund gedrängt worden. Lachmanns Textfassung wird an nicht wenigen Stellen wieder zu Ehren gebracht werden müssen gegenüber den, sei es auch einstimmigen, Entscheidungen von Tischendorf, Westcott-Hort, Weiß und v. Soden.

Auf den folgenden Blättern soll die Bedeutung der Vulgata für den Text der katholischen Briefe untersucht werden. Wie auch immer das Ergebnis dieser Untersuchung ausfallen mag, es entscheidet noch nicht über die Bedeutung der Vulgata — nur von der NTlichen ist hier die Rede — überhaupt; denn eine auch nur flüchtige Untersuchung der einzelnen Teilgruppen des N. T.s, wie sie von der Vulgata überliefert worden sind, zeigt, daß diese Überlieferung nicht gleichartig ist. Dem Text der Evangelien in der Vulgata kommt eine andere Bedeutung zu als dem der paulinischen Briefe, diesem wieder eine andere Bedeutung als dem der Apostelgeschichte, der Apokalypse und der katholischen Briefe, ja es ist a priori nicht nur möglich, sondern auch wahrscheinlich, daß die Überlieferung des Textes der einzelnen katholischen Briefe in der Vulgata verschieden ist und daher einen verschiedenen Wert hat. Ist es doch mehr als unwahrscheinlich, daß diese Briefe alle in derselben Zeit, geschweige von demselben Verfasser, ins Lateinische übertragen worden sind, und die verschiedenen Übersetzer können bei ihrer Arbeit verschiedenen Übersetzungsprinzipien gefolgt sein. Immerhin aber wird die Untersuchung einer so bedeutenden und mannigfaltigen Gruppe von NTlichen Schriften, wie es die katholischen Briefe sind, ein begründetes Urteil darüber ermöglichen, welche Aufmerksamkeit man der Vulgata bei der Konstitution des Textes des NT.s zu schenken verpflichtet ist.

Der Vulgata — aber ist es zurzeit möglich, mit ihrem Texte zu operieren? Es gibt Textkritiker, die diese Frage verneinen, und bei Anlegung des strengsten Maßstabes mögen sie recht haben. Allein wenn dieser Maßstab angelegt wird, kann man zur Zeit überhaupt noch keine methodische Textkritik treiben, sondern muß sich von vornherein mit einem eklektischen Verfahren begnügen, das doch in hunderten von Fällen versagen muß, weil die zur Wahl stehenden Lesarten gleich möglich sind. Daß andrerseits jenes eklektische, auf die inneren Gründe allein sich stützende Verfahren in zahlreichen Fällen, die zudem in der Regel die wichtigsten sind, auch bei um-

fassender Kenntnis und peinlichster Abwägung der Überlieferung das Gewiesene ist, darüber kann sich freilich nur ein Tor täuschen; aber alle Textkritik droht doch in Subjektivismus zu zerflattern, wenn ihr nicht die sorgfältigste Untersuchung und Abstufung der Überlieferung vorangegangen ist. Eine solche aber ist, die Vulgata anlangend, jetzt wohl möglich; denn wir besitzen für die Evangelien, die Apostelgeschichte und den Römerbrief die große Ausgabe von Wordsworth und White (1889—1905), für das ganze N. T. aber ihre kleine Ausgabe (1911). Jene ruht auf den 9 besten Handschriften und dazu noch auf einer Fülle von Handschriften zweiten und dritten Ranges und geht hinter die Recensio Clementina (1592. 1593. 1598), Sixtina (1590), Theodulfiana (saec. IX. init.) und Alcuiniana (ann. 801 perfecta) zurück[1], diese gründet sich auf die ältesten Handschriften, nämlich den Cod. Fuld. = F (saec. VI), Amiat. = A (saec. VII/VIII), Cavens. = C (saec. IX), Armach. = D (ann. 812), Sangerm. = G (saec. IX), Hubert. = H (saec. IX vel X) und Vallicell. = V (saec. IX) und läßt die Recensio Theodulfiana und Alcuiniana ebenfalls hinter sich. Die Herausgeber bemerken in bezug auf sie: „polliceri non possumus manum extremam accessisse operi, credimus tamen, cum demum editio maior typis impressa fuerit, fore ut textus eius ab hoc qui lectori benevolo nunc commendatur haud multum abhorrere videatur". Auch wenn sich diese Hoffnung erfüllt, wird man natürlich nur sehr bedingt behaupten dürfen, wir besäßen nun wirklich den reinen Vulgata-Text; denn bei der ungeheuren und hoffnungslos verwickelten Überlieferung und bei der Unsicherheit so mancher Kollationen — doch gilt das, soviel ich sehe, nicht von den 7 genannten Codices — bleibt dieser ein niemals zu erreichendes Ideal. Allein bei einer sehr großen Anzahl der wirklich wichtigen Fälle, und auf diese kommt es doch schließlich allein an, ist das Zeugnis der besten Handschriften, wie ich mich fort und fort überzeuge, einstimmig oder nahezu einstimmig, und dieses Zeugnis, wenn es einstimmig

---

1) v. Soden, Die Ausgabe des N. T.s, Prolegg. zu den Evv. S. 1524: „Der Text ist durch Wordsworth und White, Einzelheiten vorbehalten, sehr glücklich rekonstruiert worden. Da die wenigen etwa fraglichen Entscheidungen für unsre Zwecke ohne Bedeutung sind, operiere ich hier mit dem von ihnen hergestellten Text als dem des Hieronymus".

ist, ist außerdem auch für solche Kleinigkeiten, wie die Wortstellung (die doch nicht immer eine Kleinigkeit ist) von höchster Bedeutung — wenn und wo man sich überzeugt hat, daß die Version eine interlineare im strengen Sinn gewesen ist. Was aber die wirklich wichtigen Fälle betrifft, so darf sogar gesagt werden, daß wir nicht erst durch Wordsworth-White die wirkliche Lesart der Vulgata kennen; es hat sich vielmehr nach meiner Kenntnis, die allerdings erst auf einer teilweisen vergleichenden Durcharbeitung beruht, in bezug auf jene Fälle durch die neue Ausgabe nur weniges geändert. Daher braucht Lachmann, wenn er die Vulgata an textkritisch wichtigen Stellen zitiert, bei der Wiedergabe des Befundes nur selten korrigiert zu werden. Also ist es kein unreinliches Unternehmen, die Bedeutung der Vulgata für die Konstituierung des NTlichen Textes festzustellen, wenn man nur die Untersuchung in verständigen Grenzen hält. Denn das Zeugnis der Vulgata steht für die große Mehrzahl solcher Stellen fest, die die Mühe der Untersuchung lohnen. Ohne paradox zu sein, kann man sogar behaupten, daß die gestellte Aufgabe leichter ist als die Aufgabe, den ganzen Text der Vulgata sicher herzustellen.

2.

In seinem Brief an den Bischof Damasus hat sich Hieronymus über seine Revision der Evangelien ausgesprochen. Er schreibt:

„Novum opus facere me cogis ex veteri, ut post exemplaria scripturarum toto orbe dispersa quasi quidam arbiter sedeam et, quia inter se variant, quae sint illa quae cum Graeca consentiant veritate decernam. pius labor, sed periculosa praesumptio, iudicare de ceteris ipsum ab omnibus iudicandum, senis mutare linguam et canescentem mundum ad initia retrahere parvulorum. quis enim doctus pariter vel indoctus, cum in manus volumen adsumpserit et a saliva quam semel imbibit viderit discrepare quod lectitat, non statim erumpat in vocem, me falsarium me clamans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in veteribus libris addere, mutare, corrigere? adversum quam invidiam duplex causa me consolatur: quod et tu qui summus sacerdos es fieri iubes, et verum non esse quod variat etiam maledicorum testimonio conprobatur. si enim Latinis exemplaribus

fides est adhibenda, respondeant quibus: tot sunt paene quot codices. sin autem veritas est quaerenda de pluribus, cur non ad Graecam originem revertentes ea quae vel a vitiosis interpretibus male edita vel a praesumptoribus imperitis emendata perversius vel a librariis dormitantibus aut addita sunt aut mutata corrigimus? neque vero ego de vetere disputo testamento, quod a LXX senioribus in Graecam linguam versum tertio gradu ad nos usque pervenit. non quaero quid Aquila quid Symmachus sapiant, quare Theodotion inter novos et veteres medius incedat: sit illa vera interpretatio quam apostoli probaverunt. de novo nunc loquor testamento, quod Graecum esse non dubium est (excepto apostolo Matthaeo, qui primus in Iudaea evangelium Christi Hebraeis litteris edidit). hoc certe cum in nostro sermone discordat et diversos rivulorum tramites ducit, uno de fonte quaerendum est. praetermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum adserit perversa contentio: quibus utique nec in veteri instrumento post LXX interpretes emendare quid licuit nec in novo profuit emendasse, cum multarum gentium linguis scriptura ante translata doceat falsa esse quae addita sunt. igitur haec praesens praefatiuncula pollicetur IV tantum evangelia, quorum ordo iste est, Matthaeus Marcus Lucas Iohannes, codicum Graecorum emendata conlatione sed veterum. quae ne multum a lectionis Latinae consuetudine discreparent, ita calamo temperavimus ut his tantum quae sensum videbantur mutare correctis, reliqua manere pateremur ut fuerant[1]."

1) Über seine Ausgabe des N. T.s hat sich Hieronymus noch an folgenden Stellen — oberflächlich und mit Übertreibung in bezug auf die Berücksichtigung des griechischen Textes — geäußert. Im J. 384 in einem Brief an Marcella (ep. 27): „Ad me repente perlatum est quosdam homunculos mihi studiose detrahere, cur adversum auctoritatem veterum et totius mundi opinionem aliqua in evangeliis emendare tentaverim ..... non adeo hebetis cordis fui, ut aliquid de dominicis verbis aut corrigendum putaverim aut non divinitus inspiratum, sed Latinorum codicum vitiositatem, quae ex diversitate librorum omnium comprobatur, ad Graecam originem, unde et ipsi translata non denegant, voluisse vocare." De vir. inl. 135: „Novum testamentum Graecae fidei reddidi, Vetus iuxta Hebraicam transtuli." Ep. (71, 5) ad Lucinium: „Novum Testamentum Graecae reddidi auctoritati. ut enim veterum librorum fides de Hebraeis voluminibus examinanda est, ita novorum Graeci sermonis normam desiderat." S. auch seine Korrespondenz mit Augustin.

Diese Mitteilung, die sich nur auf die Recensio der Evangelien bezieht, ist dürftiger als wir wünschen; immerhin lernen wir Wichtiges aus ihr. Als er sie im J. 383 niederschrieb und mit ihr die fertiggestellte Recensio der Evangelien dem Damasus unterbreitete, war er kein theologischer Dilettant mehr, sondern hatte sich bereits seit zwölf Jahren umfassenden Studien in Gallien, Aquileja, Antiochien, in der Wüste Chalcis und in Konstantinopel (bei Gregor von Nazianz) hingegeben. Das Griechische beherrschte er so vollkommen, wie es einem Lateiner nur möglich war, und in der griechischen theologischen Literatur war er reichlich belesen.

Als Ziel bei seiner lateinischen Ausgabe der Evangelien schwebte ihm vor, an Stelle der zahlreichen, voneinander durch Schuld der vitiosi interpretes, der schlimmbessernden imperiti praesumptores [1] und der librarii dormitantes voneinander stark abweichenden und verfälschten Exemplare einen durch Rückgang auf den griechischen Originaltext („Graeca origo") emendierten Text zu bieten, aus Rücksicht auf die „consuetudo lectionis Latinae" die Emendation aber nur dort anzuwenden, wo sinnstörende Fehler vorlagen.

Diese Rechenschaftsablegung in bezug auf seine Arbeit ist leider sehr allgemein. Weder sagt uns Hieronymus, wieviele lateinische Exemplare er herbeigezogen, noch bei welchen der voneinander so stark abweichenden Zeugen er die „consuetudo lectionis Latinae" erkannt, noch welchen griechischen Text (bzw. wieviele und welche griechischen Codd.) er benutzt hat. In allen diesen Beziehungen dürfen wir aber nach seiner uns sonst bekannten Arbeitsweise a priori vermuten, daß er sich die Arbeit nicht allzu schwer gemacht hat. Was zunächst den lateinischen zugrunde gelegten Text betrifft, so wissen wir jetzt — was an sich schon wahrscheinlich war —, daß ihm der afrikanische, südliche Text fern gelegen hat und daß er lediglich dem nördlichen, römisch-italienischen gefolgt ist; ja wir können einen uns noch erhaltenen Codex bezeichnen, den Brixianus (f), dem

---

1) Zu diesem Ausdruck s. Augustin, ep. 93, 38: „non desunt, qui hoc [die Meinung über die Ketzertaufe] Cyprianum prorsus non sensisse, sed sub eius nomine a praesumptoribus atque mendacibus fuisse confictum credunt."

die Vorlage des Hieronymus überraschend nahe steht[1]. Daß die dieser Vorlage zugrunde liegende Übersetzung noch dem 2., spätestens dem ersten Anfang des 3. Jahrhunderts angehört, läßt sich mit Fug behaupten. Wenn nun Hieronymus nichts weiter getan hätte als diesen Text von sinnstörenden Fehlern zu befreien, wie er es getan hat, so hätte er sich schon damit ein bedeutendes Verdienst erworben. Allein er hat diese Verbesserung nicht aus freier Faust vorgenommen, was immerhin nicht unbedenklich gewesen wäre, sondern er ist auf den griechischen Grundtext zurückgegangen. In bezug auf diesen Rückgang auf die „Graeca origo" sind seine Mitteilungen zum Glück etwas eingehender als in bezug auf den lateinischen Text. Erstlich lehnt er mit einer Schärfe, die einen für uns undurchsichtigen Anlaß haben muß, die Codices, welche auf Lucian und Hesychius zurückgehen und nach ihnen genannt sind, ab, zweitens erklärt er, er habe von den übrigen griechischen Codices „die alten" benutzt, drittens sagt er, er habe, so weit wie irgend möglich, die lateinische Überlieferung bestehen lassen, also die veteres codices Graeci nur notgedrungen, wo im Lateinischen der Sinn entstellt war, sprechen lassen.

Wenn er die Lucian- und Hesychius-Codd. abgelehnt und die von ihm benutzten als die „alten" im Unterschied von anderen bezeichnet hat, so darf man annehmen, daß er für die Evv. eine respektable Kenntnis der griechischen Überlieferung besessen hat und daß ihm Handschriften des 3. Jahrhunderts zu Gebote gestanden haben, nach denen er sich gerichtet hat. Durch das Studium der Werke des Origenes war er hinreichend geschult, um alte und junge Handschriften unterscheiden und den Wert der ersteren schätzen zu können, ja man darf vielleicht geradezu annehmen, daß unter „codices veteres" origenistische und vororigenistische Handschriften zu verstehen sind. Also stellt sich seine Evangelienausgabe als eine konservative, wesentlich nur auf die Wegräumung sinnstörender Fehler gerichtete Revision einer alten lateinischen Übersetzung auf Grund ausgewählter und alter griechischer Handschriften dar[2].

---

1) S. die Ausgabe von Wordsworth u. White und die Prolegg. zu ihr.

2) Vielleicht einer einzigen Handschrift; denn den Plural der Kategorie hat Hieronymus oft angewendet.

Die Prüfung des Werkes im einzelnen, die uns möglich ist, bestätigt das. Wordsworth und White haben durch den Parallelabdruck des Brixianus und in ihren Prolegomenen gezeigt, wie treu Hieronymus im allgemeinen der lateinischen Überlieferung gefolgt ist [1]. Sie haben auch versucht im einzelnen zu zeigen, welchen (beschränkten) Einfluß der Originaltext auf die Revision ausgeübt hat [2]. Die Ergebnisse können hier der Natur der Sache nach nicht so sicher sein wie in bezug auf die Feststellung der Konservierung des lateinischen Textes. Immerhin haben sie manches mit ausreichender Wahrscheinlichkeit festgestellt, wenn auch die besondere Beziehung auf die Textgestalt, wie sie in B, ℵ und L vorliegt, nicht so sicher ist. Einen Schritt weiter glaubte Soden gehen zu können (a. a. O. S. 1526 ff.). „Es stellt sich heraus", schreibt er, „daß der griechische Normaltext des Hieronymus kein anderer ist als der hinter Lucian (K), Pamphilus (I) und Hesychius (H) liegende Text. Weder den letzteren, noch die ersteren hat er zu Wort kommen lassen; auch Sonderlesarten von Pamphilus-Eusebius, die er wohl um ihrer Heimat und um ihrer Urheber willen respektvoller betrachtet, finden sich in seiner Textausgabe nicht." Er gibt dann eine große Menge von Stichproben und fährt fort: „Diese Listen der in der Vulgata sich findenden Abweichungen von Pamphilus-Eusebius, Hesychius und Lucian zeigen, daß die Vulgata geradezu eine glänzende Probe ist auf die Richtigkeit der in den früheren Abschnitten ohne jede Kenntnis von ihr versuchten Rekonstruktion des hinter jenen drei Rezensionen liegenden Textes. Sie erweisen damit aber auch die Vulgata (mindestens in Matth. und Joh., bei Mark. und Luk. hat er den lateinischen Text in viel höherem Maße beibehalten) als einen der verläßlichsten Zeugen für jenen Text. Und wo oben aus der Konfrontation der drei Recensionen I H K die Entscheidung, wie der hinter ihnen liegende, ihnen gemeinsame Text gelesen habe, nicht sicher getroffen werden konnte, da ist bei der endgültigen Fest-

1) Daß er auch bei der lateinischen Überlieferung eine oder mehrere möglichst alte Handschriften herbeigezogen hat, sagt er nicht ausdrücklich; aber es folgt aus seiner textkritischen Schulung und aus seiner Bemerkung über die griechischen Codices.

2) Nebenher ging eine zurückhaltende sprachliche Verbesserung, von der Hieronymus in seinem Brief an Damasus nicht gesprochen hat.

stellung der Vulgata ein entscheidendes Gewicht zuzuerkennen. Hätte Hieronymus bei seiner Ausgabe der lateinischen Evangelien die Itala-Lesarten, die von seinem griechischen Text abweichen, konsequent ausgemerzt, so hätte er, an unseren bisherigen Ergebnissen gemessen, den besten zusammenhängenden Evv.-Text, der uns aufbehalten ist. Aber sind dann vielleicht am Ende auch jene von ihm festgehaltenen Itala-Lesarten besser, als die, welche in dem hinter I H K liegenden Text an ihrer Stelle stehen? Ja, ist vielleicht der in der Vulgata durch diesen Text verdrängte Itala-Text überhaupt besser als der griechische Text, welcher die gemeinsame Grundlage von IHK gewesen ist?"

Man sieht, zu welch hoher Schätzung der Evv.-Vulgata Soden im Laufe seiner Textstudien gekommen ist! Ich teile nun nicht die Zuversicht Sodens, man könne in der Evv.-Vulgata den Italabestand und den Einfluß des Griechen so sicher scheiden, wie er annimmt, und ich habe auch gegen seine Unterscheidung von IHK große Bedenken. Allein das sind, auf die Sache gesehen, hier sekundäre Fragen: feststeht, auch nach Sodens Untersuchung, daß uns in der Evv.-Vulgata ein Text vorliegt, wie wir ihn sonst nicht besitzen, da seine in der Hauptsache festgehaltene Unterlage die treue lateinische Übersetzung eines alten griechischen Textes ist und die Revision dieses Textes auf Grund eines griechischen Textes gemacht ist, der hinter den besten uns zugänglichen griechischen Handschriften (d. h. hinter B ℵ A etc.) als ihre Vorlage liegt[1]. Davon muß sich jeder überzeugen, der diesen Text durcharbeitet. Ob in einzelnen Fällen die guten Lesarten der Itala oder dem zur Revision herangezogenen Griechen verdankt werden, ist letztlich ohne Belang, zumal da sich auch zeitlich die beiden Größen nicht so fern gestanden haben werden. Scharfsinnig haben übrigens Wordsworth und White gezeigt und Soden hat das bestätigt, daß der Einfluß des Griechen auf den Text in den verschiedenen Partien ein verschiedener gewesen ist —

1) Darin stimmen Wordsworth und White mit Soden überein, wenn sie sich die Sache auch nicht so klar gemacht haben und daneben unnützerweise an den sekundären Einfluß eines griechischen Textes denken, der uns nicht mehr bekannt ist (s. dagegen v. Dobschütz, Ztschr. f. wiss. Theol. 1899 H. 2 u. v. Gebhardt, Theol. Lit.-Ztg. 1899 Nr. 24).

am Anfang (Matth.) und am Schluß (Johannes, zweite Hälfte) gab ihm Hieronymus größeren Spielraum; schon bei Markus (so v. Soden) fing er an zu erlahmen und bei Lukas scheint der Einfluß fast ganz zurückgetreten zu sein. Doch ist auch bei diesen Annahmen große Vorsicht geboten. Endlich darf natürlich auch bei dem Vulgatatext das irrationale Element: Willkür, Flüchtigkeiten, Auslassungen, unmotivierte stilistische Änderungen und dergleichen nicht verkannt werden, wenn es auch keine bedeutende Rolle spielt. Nichts ist darauf zu geben, bzw. die Textkonstitution der Evv.-Vulgata muß davon unbetroffen bleiben, daß Hieronymus sich bei seinen späteren Evv.-Zitaten keineswegs immer an seine eigene Edition gehalten hat. Dies hatte verschiedene Ursachen, teils beabsichtigte teils unbeabsichtigte. Auch hatte Hieronymus allmählich den Originaltext und lateinische Versionen desselben so gut im Kopfe, daß er bald aufs neue im Kopfe übersetzte, bald eine Stelle mehr oder weniger genau nach einer herrschenden lateinischen Fassung wiedergab. Dazu lernte er aus neuen Handschriften, aus Origenes und anderen theologischen Schriftstellern immer neue Lesarten kennen, die er nicht unterdrücken mochte.

Ob und wie weit Hieronymus wider besseres Wissen und wider sein Versprechen die schlechte „consuetudo lectionis Latinae" doch festgehalten und damit Lesarten konserviert hat, die erst in der lateinischen Überlieferung des 3. und 4. Jahrhunderts entstanden waren, das bedarf einer besonderen Untersuchung, die noch nicht gemacht ist. Aber wenn eine solche Untersuchung auch einige sichere Ergebnisse zutage fördern sollte[1], so kann das an dem Urteil nichts ändern, daß die

1) Nicht hierher gehört die Beobachtung, daß Hieronymus Perikopen wie den unechten Markusschluß und die Erzählung von der Ehebrecherin stehen gelassen hat, obgleich ihm die griechischen Handschriften ihr Fehlen bezeugten. Er wollte ja nicht den „ursprünglichen" Matthäus, Markus usw. herstellen, sondern das lateinische Neue Testament revidieren; zu diesem gehörten diese Stücke aber. Wer den Evangelientext herausgibt, muß sich auch heute noch die Frage klar machen, ob er den ältesten Text jedes einzelnen Evangeliums aufspüren oder ob er das Tetraevangelium in seiner Urgestalt edieren solle; denn bei der Zusammenstellung und Herausgabe dieses Werkes hat höchstwahrscheinlich eine Revision stattgefunden, die sich namentlich auf die Schlüsse, aber nicht nur auf sie erstreckt hat. Die Textkritiker und Isagogiker haben,

Vulgata der Textkritik der Evangelien mit mehr Recht zugrunde gelegt werden kann und soll als ein einzelner griechischer Codex des 4. oder 5. Jahrhunderts oder als mehrere solche. Diese Forderung ist nicht in der plumpen Weise zu verstehen, als solle man die Evv.-Vulgata einfach zurückübersetzen, was ja ohne die Hilfe der griechischen Codd. wertlos wäre[1], sondern so, daß an allen sachlich wichtigen Stellen der Evangelienkritik die Vulgata den Vortritt hat und zuerst zu befragen ist.

3.

Es ist nicht gewiß, aber sehr wahrscheinlich, daß Hieronymus die Revision der übrigen Teile des N.T.'s der der Evangelien hat schnell folgen lassen und spätestens im Jahre 385 das ganze N.T. vorgelegt hat. Daß er, den Umfang desselben anlangend, sich an die Feststellung des Athanasius gehalten hat, ist eine fast paradoxe Tatsache, die an sich und in ihrer grundlegenden Bedeutung für den Abschluß der abendländischen Kanonsgeschichte noch nicht gebührend gewürdigt wird[2]. Doch kann hier auf sie nicht eingegangen werden. Leider wissen wir aber aus Äußerungen des Hieronymus selbst so gut wie gar nichts über seine Arbeitsweise an dem „Apostolus“[3]; denn daß

soviel ich sehe, diesen Unterschied noch nicht fest ins Auge gefaßt. Man hat ferner bei dem Tetraevangelium die älteste Gestalt des griechischen, des lateinischen und des syrischen zu unterscheiden.

1) Mit ihrer Hilfe ist es jedoch eine schöne und wertvolle Aufgabe.

2) Doch s. Jülicher[5], Einleitung S. 491f. Der gleichlautende Beschluß der Damasus-Synode vom J. 382, den Umfang des N. T.s betreffend, war gewiß schon von Hieronymus inspiriert.

3) Doch liest man in dem oben citierten Brief an Marcella (ep. 27, 3) folgendes über ein paar Stellen seines in der Vulgata gegebenen Textes des Apostolus: „Illi [die Gegner, die ihm der „Neuerungen“ in seiner Ausgabe wegen Vorwürfe machten] legant ‚spe gaudentes, tempori servientes‘, nos legamus ‚spe gaudentes, domino servientes‘ (Röm. 12, 12. 11). Illi adversum presbyterum accusationem omnino putent recipiendam, nos legamus: adversus presbyterum accusationem ne receperis nisi sub duobus aut tribus testibus, peccantes autem coram omnibus argue‘ (I Tim. 5, 19). illis placet ‚Humanus sermo et omni acceptione dignus‘ (I Tim. 4, 9), nos cum apostolo, qui Graece locutus est, erremus: ‚Fidelis sermo et omni acceptione dignus‘.“ Über die hier zurückgewiesenen Lesarten s. Tischendorf. Die beiden ersten sind auch sonst bezeugt, die dritte nirgends. Die richtige Lesart findet sich übrigens auch bei jenen Stellen in Itala-Codd.

er nach Vollendung des Werks die ganze Arbeit in bezug auf ihre Prinzipien und Methode als eine streng einheitliche behandelt, bedeutet nichts[1]. Mehr bedeutet es, daß er dem „Apostolus" keine Präfatio vorangestellt, sondern ihn sang- und klanglos der Öffentlichkeit übergeben hat; denn man kann mit einem gewissen Recht daraus schließen, daß er hier nicht imstande gewesen ist, auch nur jenes bescheidene Maß von einheitlichen Prinzipien anzugeben, mit dessen Darlegung er sich bei den Evangelien begnügt hat. Dem sei nun, wie ihm wolle — jedenfalls sind wir der Apostolusausgabe des Hieronymus gegenüber zunächst ausschließlich darauf angewiesen, sie selbst nach ihrem Charakter und Wert zu befragen. Das soll im folgenden in bezug auf die katholischen Briefe geschehen. Ob es gelingen wird, im Fortgang der Untersuchung ein Bild von der Arbeitsweise des H. zu gewinnen, wird sich zeigen. Indem ich in bezug auf den lateinischen Text auf die oben zitierte Ausgabe von Wordsworth und White (1911) verweise, die leicht zugänglich ist, biete ich im folgenden eine Rückübersetzung dieses Textes, die mit Hilfe der griechischen Handschriften leicht und, wenige Stellen abgerechnet, zuverlässig gemacht werden kann. Nur an einer solchen Rückübersetzung läßt sich ein Urteil über den Wert des Textes gewinnen. Unter dem Text steht (1) ein ausgewählter Apparat, dessen Sigla die Tischendorfs sind und daher nicht weiter erklärt zu werden brauchen[2], (2) ein Bericht über das Verhältnis der Vulgata zu der Ausgabe Tischendorfs (= I), Westcott-Horts (= II), Weiß' (= III) und Sodens (= IV). Das Siglum O bedeutet den Consensus dieser vier Ausgaben. Der Apparat in der ersten Sparte bezieht sich ausschließlich auf solche Stellen, an welchen die Vulgata von einer der vier Ausgaben oder von allen abweicht. Die übrigen Varianten sind fast nirgendwo berücksichtigt (die wenigen Ausnahmen werden sich von selbst erklären). Wieviele in der Überlieferung aufgetauchte schlechte Lesarten die Vulgata nicht hat, läßt sich also aus diesem Apparate nicht erkennen. Es steht daher der Vulgatatext tatsächlich O näher, als unmittelbar aus diesem Apparat

1) Auch von wiederholten Revisionen des Hieronymus, die a priori möglich sind, wissen wir nichts.

2) Die Sigla Sodens anzuwenden, ist bei dieser Untersuchung ganz unmöglich.

hervorgeht. Auf die Frage nach dem Verhältnis der Vulgata zu den sog. Itala-Texten bin ich nur eklektisch eingegangen. Wo es nötig schien, habe ich die einzelnen Vulgata-Codd. unterschieden.

Mutmaßlich ist, wie die Kanonsgeschichte nahelegt, die Übersetzung der beiden Johannesbriefe die älteste, da sie wohl zugleich mit dem Evangelium veranstaltet worden ist; dann folgten vermutlich I Petr. und Judas, dann II Petr. und Jakobus. In dieser Reihenfolge sind hier die Texte gegeben; den 3. Johannesbrief habe ich bei den beiden ersten belassen, obschon es mindestens nicht sicher ist, daß ihn die lateinische Kirche zugleich mit diesen empfangen hat.

ΙΩΑΝΝΟΥ Α̅.

I. [1]Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν, περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς· [2]καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν. [3]ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ' ἡμῶν καὶ ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα (ᾖ) μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. [4]καὶ ταῦτα γράφομεν ὑμῖν, ἵνα (χαίρητε καὶ) ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη.

[5]Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν, ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστιν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. [6]ἐὰν εἴπωμεν ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποι-

Tischendorf = I, Westcott-Hort = II, Weiß = III, Soden = IV; omnes = O. Unsicheres in der Vulgata ist durch ( ) bezeichnet.

3 *ὑμῖν* cum KL al pler cop syr[p text] Dionys. Alex., Oecum., Augustin > *καὶ ὑμῖν* ℵABCP etc. etc. (*et adnunt.* Codd. Vulgatae Amiat., Armach., *adnunt. et* Sangerm., Vallic.) — *κοινωνία* cum C*P minusc. a[scr]* Speculum sah arm syr[p] > *κοινωνία δέ* ℵABC³KL etc. etc. — *ᾖ* cum sah Specul., Augustin, om cett.; sed valde incertum, *ᾖ* in Graeco fuisse — **4** *ὑμῖν* cum A[corr]CKL al fere omnes syr[utr] cop arm aeth Theophyl., Oecum. > *ἡμεῖς* ℵA*BP sah — *χαίρητε καὶ*: Vulgata sola (desunt vero in Codd. Amiat. Harl.* Tolet. et apud August. et Bedam; itaque haud certum est [> *Wordsworth*], Vulgatam ea verba praebuisse) — *ἡμῶν* cum ℵBL sah syr[sch] etc. > *ὑμῶν* ACKP cop syr[p] arm aeth — **5** *αὕτη ἐστὶν* cum A 13. al vix mu syr[sch] et [p mg] Augustin > *ἔστιν αὕτη* ℵBCKLP etc. etc.

3 *καὶ ὑμῖν* O — *κοινωνία δὲ* O — *ᾖ* om O — **4** *ἡμεῖς* (loco *ὑμῖν*) O — *χαίρητε καὶ* om O — *ὑμῶν* II in marg. — **5** *ἔστιν αὕτη* O

οῦμεν τὴν ἀλήθειαν. [7]*ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν, ὡς καὶ αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων, καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ (Χριστοῦ) τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας.* [8]*ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν, καὶ ἀλήθεια ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν.* [9]*ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας.* [10]*ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν, ψεύστην ποιοῦμεν αὐτόν, καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.*

II. [1]*Τεκνία μου, ταῦτα γράφω ὑμῖν, ἵνα μὴ ἁμάρτητε· καὶ ἐὰν δέ τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον.* [2]*καὶ αὐτός ἐστιν ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου.* [3]*καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν.* [4]*ὁ λέγων (ὅτι) ἔγνωκα αὐτόν, καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστίν, καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν·* [5]*ὃς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται. ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐσμεν.* [6]*ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν ὀφείλει καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν καὶ αὐτὸς περιπατεῖν.*

7 *ὡς καὶ* sola > *ὡς* — *ἐστιν* om L Clem. Alex. — *μετ' ἀλλήλων*: A$^{*\text{vid}}$ Clemens, Tert., Didym^{lat} *μετ' αὐτοῦ* — *Ἰ. Χριστοῦ* habent Codd. Amiat., Armach., Sangerm. Hubert. cum AKL al pler cop syr^{p} c*. aeth^{pp} Tertull., Augustin, Beda > *Ἰησοῦ* sine *Χριστοῦ* ℵBCP syr^{sch} syr$^{\text{p text}}$ sah arm aeth^{ro} Codd. Caven., Fuld., Valicell., Clem. Alex. (Clem. Alex. in Adumbr. etiam *Ἰησοῦ* om) — *πάσης*: *τῆς* Clem. Alex. solus — **8** *ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν* cum ACKP minusc. mult., a^{scr} al$^{\text{2 scr}}$ syr^{p} arm Theophyl., Cypr., Lucifer, Augustin, Specul. > *οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν* ℵBL Tert. etc. — **9** *ἡμῶν* (alterum) cum ℵC 5. 26. 68. 69. 98. a^{scr} j^{scr} syr^{utr} sah cop arm aeth Damas., Augustin, Hieron. > om cett. — II. **1** *δὲ* cum Cyrill. et Didym. — *πατέρα*: Tertull., alii *θεόν* — **2** *ἐστιν ἱλασμὸς* cum A minusc. syr^{sch} Orig., Euseb., Cypr., Hilar., Augustin etc. > *ἱλασμός ἐστιν* ℵBCKLP Clem. Al. etc. — **4** *se nosse eum* — **5** *verbum eius* (cf. Clem. Al.), sed nil inde efficitur — **6** *αὐτὸς* cum AB 3. 34. 65. 81. 180 d^{scr} sah aeth, Clem. Al., Orig., Cyrill., Augustin al mul > *αὐτὸς οὕτως* ℵCKP etc.

7 *ὡς* O (sine *καὶ*) — *Χριστοῦ* om O — **8** *οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν* O — **9** *ἡμῶν* alterum om O — II. **1** *καὶ ἐάν* (sine *δὲ*) O — **2** *ἱλασμός ἐστιν* O — **6** *αὐτὸς οὕτως* I. IV

[7]Ἀγαπητοί, οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ἀλλ' ἐντολὴν παλαιάν, ἣν εἴχετε ἀπ' ἀρχῆς· ἡ ἐντολὴ ἡ παλαιά ἐστιν ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε. [8]πάλιν ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν, ὅ ἐστιν ἀληθὲς καὶ ἐν αὐτῷ καὶ ἐν ὑμῖν, ὅτι ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. [9]ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι. [10]ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει, καὶ σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. [11]ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ.

[12]Γράφω ὑμῖν, τεκνία, ὅτι ἀφίενται ὑμῖν αἱ ἁμαρτίαι διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ. [13]γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι νενικήκατε τὸν πονηρόν. γράφω ὑμῖν, παιδία, ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα. [14]γράφω ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς. γράφω ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι ἰσχυροί ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν· [15]μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ. ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ, [16]ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν ἐστιν καὶ ἡ ἀλαζονία τοῦ βίου, ἣ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν. [17]καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ· ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

8 *καὶ* (primum) cum ℵ — *transierunt* (cf. Clem. Al.) sed nil inde efficitur — **9** *se in lumen esse* (cf. Clem. Al.) — **10** *ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν* cum BKLP al pler cat syr^{p} arm Antioch., Theophyl., Oecum., Augustin, Beda > *οὐκ ἔ. ἐν αὐτῷ* ℵAC Lucifer etc. — **12** *remittuntur* cum August. (cop *remittentur*) > *ἀφέωνται* cett. (etiam Clem. Al.) — **13** *γράφω* (tertium) cum K al sat mu arm$^{codd. aliqui}$ Orig.^{lat}, Oecum., Augustin > *ἔγραψα* cett. — **14** (bis) *γράφω* cum Orig.^{lat} (?) > *ἔγραψα* — **16** *ἐστιν* (primum) cum vers. Afric. (sed habet *ἐστιν* post *σαρκός* cum Vulgatae Codd. Amiat., Cavens., Vallic.) > om cett. (etiam Cod. Vulgatae Armach.) — *ἥ* cum vers. Afric. — **17** *αὐτοῦ*: om A 5. 13. 27. 29. 66**. arm^{zoh} Orig. — post *αἰῶνα* addunt sah tol Cypr., Lucifer, Augustin: *ὡς (καὶ) αὐτὸς μένει εἰς τ. αἰῶνα*

8 *καὶ* (primum) om O — **10** *οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ* I — **12** *ἀφέωνται* O — **13** *ἔγραψα* (loco tertio) O — **14** *ἔγραψα* (bis) O — **16** *ἐστιν* (primum) et *ἥ* om O — **17** *αὐτοῦ* uncis incl. II

[18]*Παιδία, ἐσχάτη ὥρα ἐστὶν καί, καθὼς ἠκούσατε, ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται, νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν· ὅθεν γινώσκομεν, ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν· [19]ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν, ἀλλ᾽ οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ᾽ ἡμῶν· ἀλλ᾽ ἵνα φανερωθῶσιν, ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν. [20]ὑμεῖς δὲ χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου καὶ οἴδατε πάντα. [21]οὐκ ἔγραψα ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ᾽ ὅτι οἴδατε αὐτήν, καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. [22]τίς ἐστιν ὁ ψεύστης, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν. [23]πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει· ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει. [24]ὑμεῖς ὃ ἠκούσατε ἀπ᾽ ἀρχῆς, ἐν ὑμῖν μενέτω. ἐὰν ἐν ὑμῖν μείνῃ ὃ ἀπ᾽ ἀρχῆς ἠκούσατε, καὶ ὑμεῖς ἐν τῷ υἱῷ καὶ τῷ πατρὶ μενεῖτε. [25]καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία, ἣν αὐτὸς ἐπηγγείλατο ἡμῖν, τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. [26]ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς. [27]καὶ ὑμεῖς τὸ χρῖσμα, ὃ ἐλάβετε ἀπ᾽ αὐτοῦ, μενέτω ἐν ὑμῖν, καὶ οὐ χρείαν ἔχετε, ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς, ἀλλ᾽ ὡς τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθές ἐστιν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μένετε ἐν αὐτῷ. [28]καὶ νῦν τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ, ἵνα ἐὰν φανερωθῇ, σχῶμεν (ἔχωμεν) παρρησίαν καὶ μὴ αἰσχυνθῶμεν ἀπ᾽ αὐτοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ. [29]ἐὰν εἰδῆτε ὅτι δίκαιός*

18 *νῦν* cum vers. Afric. (sed lectio Vulg. incerta) > *καὶ νῦν* cett. — **19** *πάντες* om 69 a^{scr} syr^{utr} Iren., Clem., Epiph. (praebet Africana) — **20** *ὑμεῖς δὲ* sola > *καὶ ὑμεῖς* — *πάντα* cum ACKL al pler cop syr^{p} arm aeth syr^{sch} Didym., Theophyl., Oecum. > *πάντες* ℵBP 9. sah Hesych. (Augustin.: „. . . *a sancto, ut ipsi vobis manifesti sitis*“!!) — **21** *quasi ignorantibus . . . quasi scientibus*, sed nil inde efficitur — **24** *τῷ πατρὶ* cum B Melit. (apud Epiph.), Augustin. > *ἐν τῷ πατρὶ* ℵACKLP — **25** Codd. Amiat. et Fuld. *ὑμῖν* cum B 31* — **27** *μενέτω* cum P 6. 7. 8. 13. 27. 29. 31. 66**. 68. 69. 81. 137. a^{scr} d^{scr} syr^{p} Theophyl., Augustin. > *μένει* ℵABCKL etc. — *unctio eius* (ita etiam versio Afric.): nil inde efficitur (*τὸ αὐτὸ χρῖσμα* AKL al longe plu cop Hieron., Theophyl., Oecum.) — **28** *habeamus*: testes et *σχῶμεν* et *ἔχωμεν* praebent

18 *καὶ νῦν* O — **19** *ἐξ ἡμῶν ἦσαν* II. III — **20** *καὶ ὑμεῖς* O — *πάντες* I. II (sine *καὶ* ante *οἴδατε*; in marg. praebet: *καὶ οἴδατε πάντα*). III — **24** *ἐν τῷ πατρὶ* I. II (uncis incl. *ἐν*) IV — **27** *μένει* O

ἐστιν, γινώσκετε ὅτι καὶ πᾶς ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην ἐξ αὐτοῦ γεγέννηται.

III. [1]Ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατήρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καί ἐσμεν· διὰ τοῦτο ὁ κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς, ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν. [2]Ἀγαπητοί, νῦν τέκνα θεοῦ ἐσμεν, καὶ οὔπω ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα. οἴδαμεν ὅτι ἐὰν φανερωθῇ, ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα, ὅτι ὀψόμεθα αὐτὸν καθώς ἐστιν. [3]καὶ πᾶς ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ᾽ αὐτῷ ἁγνίζει ἑαυτόν, καθὼς καὶ ἐκεῖνος ἁγνός ἐστιν. [4]πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ, καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία. [5]καὶ οἴδατε, ὅτι ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας (ἡμῶν) ἄρῃ, καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. [6]πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει, καὶ πᾶς ὁ ἁμαρτάνων οὐχ ἑώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν.

[7]Τεκνία, μηδεὶς ὑμᾶς πλανάτω· ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς καὶ ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν. [8]ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ᾽ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. [9]πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. [10]ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου· πᾶς ὁ μὴ ὢν δίκαιος οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. [11]ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ᾽ ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, [12]οὐ καθὼς Κάϊν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ· καὶ χάριν τίνος

1 *sumus* Codd. Cavens., Fuld., Sangerm.; *simus* Amiat., Armach., Vercell. — **3** *καὶ* (sec.) sola > om cett. — **5** *ἡμῶν* (incertum an Vulg. praebuerit) cum ℵCKL al pler cat sah syr^{sch} Athanas., Theophyl., Oecum.; ceteri (etiam Tertull.) om — **6** *καὶ* cum 38. 67^{mg}. 95. 96**. 97^{mg}. 98^{mg} h^{scr} syr aeth arm Orig. (sed non omnibus ll.), Theophyl., Augustin. (sed non omnibus ll.); om cett. — **7** *ὑμᾶς πλανάτω* cum Africana > *πλ. ὑμᾶς* cett. — *καὶ* sola > om cett. — **10** *μὴ ὢν δίκαιος* cum Ψ sah syr$^{p\ mg}$ Orig., Tertull., Cypr., Lucifer, Augustin., Speculum > *μὴ ποιῶν δικαιοσύνην* ℵABCKLP etc.

29 *ὅτι πᾶς* II (sed in marg. *ὅτι καὶ πᾶς*) — III. **3** *καθὼς* sine *καὶ* O — **5** *ἡμῶν* om I. II. III, uncis incl. IV — **6** *καὶ* om O — **7** *πλανάτω ὑμᾶς* O — *καθὼς* (sine *καὶ*) O — **10** pro *μὴ ὢν δίκαιος* O volunt *μὴ ποιῶν δικαιοσύνην*

ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια.

[13] Μὴ θαυμάζετε, ἀδελφοί, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος. [14] ἡμεῖς οἴδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς· ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ. [15] πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, καὶ οἴδατε, ὅτι πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν ἑαυτῷ μένουσαν. [16] ἐν τούτῳ ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην, ὅτι ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι. [17] ὃς ἂν ἔχῃ τὸν βίον τοῦ κόσμου καὶ θεωρῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ χρείαν ἔχοντα καὶ κλείσῃ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ ἀπ᾽ αὐτοῦ, πῶς ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν αὐτῷ;

[18] Τεκνία μου, μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ (τῇ) γλώσσῃ, ἀλλὰ ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ. [19] ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν, καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν· [20] ὅτι ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία ἡμῶν, μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν καὶ γινώσκει πάντα.

13 *μὴ* cum ABC^{corr} KL al pler sah cop syr^{p}, Lucifer, Didym.^{lat}, Theophyl., Oecum. > *καὶ μὴ* cett. — **14** *translati sumus* — **17** *ὃς* (sine *δὲ*) sola — **18** *τεκνία μου* cum KL al longe plu syr^{sch} sah cop aeth Theophyl., Oecum. > *τεκνία* cett. (etiam Clem. Al.) — *ἔργῳ* cum K al permu cat Damas., Oecum. > *ἐν ἔργῳ* cett. (etiam Clem. Alex.) — **19** *ἐν* cum AB 40. d^{scr} al^{5} cop syr^{p} Clemens Alex. > *καὶ ἐν* cett. — *γινώσκομεν* cum KL al pler syr^{utr} Theophyl., Oecum., Augustin. > *γνωσόμεθα* cett. (etiam Clem. Alex.) — *suademus* (sic Codd. Amiat., Armach., Fuld.^{cor}, Sangerm.^{cor}; *suadebimus* Cavens., Vallic.; *suadeamus* Fuld., Sangerm.; *persuademus* August.) > *πείσομεν* (etiam Africana); sed *suademus* = *suadebimus*, cf. Rönsch, Itala u. Vulg. p. 283sq. — *τὰς καρδίας* cum ℵA^{2}CKLP al fere omn cop arm syr^{p} Theophyl., Oecum. > *τὴν καρδίαν* A*B 66**. sah syr^{sch} aeth Augustin — **20** *ἡμῶν* (secundum) cum Africana > om cett. — *μείζων* cum A 13. 33. 34. 63. d^{scr} sah cop arm aeth Oecum., Augustin. > *ὅτι μείζων* cett. (etiam Clem. Al.)

13 *καὶ μὴ* I. IV — **14** Post *μὴ ἀγαπῶν* IV vult *τὸν ἀδελφὸν*, sed uncis inclusit — **15** *αὐτῷ* II (sed in marg. *ἑαυτῷ*) III — **16** *ὑμῶν* pro *ἡμῶν* I, ex errore typogr. ut videtur — **17** *ὃς δὲ* O — **18** *τεκνία* sine *μου* O — *ἐν ἔργῳ* I. II. IV — **19** *καὶ ἐν* I. IV — *γνωσόμεθα* O — *πείσομεν* O — *τὴν καρδίαν* II. III — **20** *ἡμῶν* (secundum) om O — *ὅτι μείζων* O

[21]Ἀγαπητοί, ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν, παρρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν, [22]καὶ ὃ ἐὰν αἰτῶμεν, λαμβάνομεν ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηροῦμεν καὶ τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιοῦμεν. [23]καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύωμεν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν. [24]καὶ ὁ τηρῶν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν αὐτῷ· καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν.

IV. *[1]Ἀγαπητοί, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε, ἀλλὰ δοκιμάζετε τὰ πνεύματα, εἰ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, ὅτι πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον. [2]ἐν τούτῳ γινώσκεται τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· πᾶν πνεῦμα, ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι (ἐληλυθότα?), ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, [3]καὶ πᾶν πνεῦμα, ὃ λύει τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν· καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃν (ὃ) ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη. [4]ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε, τεκνία, καὶ νενικήκατε αὐτούς, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ. [5]αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσίν· διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει. [6]ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν· ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν, ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ, οὐκ ἀκούει ἡμῶν. ἐν τούτῳ γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης.*

[7]Ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὅτι ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει

22 *λαμβάνομεν*: Vulg. *accipiemus* praebet, sed nil inde efficitur — **23** *ἐν* cum Lucif. > om cett. — IV. **2** *γινώσκεται* cum K al fere ^{50} syr^{sch} ar^{e} Cyrill., Theophyl., Didym.^{lat}, Augustin. > *γινώσκετε* ABCLℵ^{c} al sat mu cop syr^{p} aeth^{utr} Iren.^{lat}, Lucifer (*γινώσκομεν* ℵ* 9. 14*. 69. a^{scr} arm) — *venisse*: dubium utrum Vulg. *ἐληλυθέναι* an *ἐληλυθότα* velit — **3** *λύει* cum Iren., Clem. Alex., Orig., Apollin. Laod., Socr., Itala (excepto q), Tertull., Lucifer, Priscill., Orig. Lat., Augustin. etc. > *μὴ ὁμολογεῖ* cett. — *τὸ* in versione redditum non est — *quem* (Cavens.), *quod* (Amiat., Fuld., Sangerm.), *de quo* (Armach., Valicell., Sixtin., Clement.) *audistis* — *et nunc iam in mundo est*, sed inde de positione vocabuli „iam" nil efficitur — **6** *ἐν τούτῳ* cum A sah cop > *ἐκ τούτου*

21 utrumque *ἡμῶν* om II. III. IV — **23** *πιστεύσωμεν* II (in marg. *πιστεύωμεν*). III — *ἐν* om O — IV. **2** *γινώσκετε* O — **3** *μὴ ὁμολογεῖ* loco *λύει* I. II. III. IV, *λύει* II in marg. — **5** *ἐκ τούτου* O

τὸν θεόν. [8]ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν, ὅτι ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν. [9]ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν (ζῶμεν?) δι' αὐτοῦ. [10]ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν (ἠγαπήκαμεν?) τὸν θεόν, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.

[11]Ἀγαπητοί, εἰ οὕτως ὁ θεὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς, καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ἀλλήλους ἀγαπᾶν. [12]θεὸν οὐδεὶς τεθέαται πώποτε· ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ ἐν ἡμῖν τετελειωμένη ἐστίν. [13]ἐν τούτῳ γινώσκομεν, ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν. [14]καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν, ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου. [15]ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ. [16]καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πιστεύομεν τῇ ἀγάπῃ (τὴν ἀγάπην) ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν. ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ. [17]ἐν τούτῳ τετελείωται ἡ ἀγάπη μεθ' ἡμῶν, ἵνα παρρησίαν ἔχωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως, ὅτι, καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ. [18]φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ, ἀλλ' ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον, ὅτι ὁ φόβος κόλασιν ἔχει, ὁ δὲ φοβούμενος οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ. [19]ἡμεῖς οὖν ἀγαπῶμεν, ὅτι ὁ θεὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς. [20]ἐάν τις εἴπῃ, ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ

9 *vivamus*: ζῶμεν ℵ, ζήσωμεν cett. — **10** *non quasi nos* = οὐχ ὅτι ἡμεῖς, cf. 2, 21 — ἠγαπήκαμεν B, ἠγαπήσαμεν cett. — **12** τεθέαται πώποτε sola > πώπ. τεθ. — ἐν ἡμ. τετελ. cum A 5. 13. 31. 68. 69. a^{scr} Theophyl. > τετελ. ἐν ἡμ. cett. — **16** πιστεύομεν cum A 13. cop > πεπιστεύκαμεν cett. (etiam Fuldens., Sixtin., Clement.) — τῇ ἀγάπῃ sola > τὴν ἀγάπην (sed minime certum est, exemplum Graecum τῇ ἀγάπῃ praebuisse) — αὐτῷ cum A al sat mu cat aeth Theophyl., Oecum., Cypr. > αὐτῷ μένει cett. — **19** οὖν cum A 5. 8. 13. 31. 98. 101. 105. 106**. 107. 177**. g^{scr} k^{scr} al pauc syr^{sch} (aeth); om cett. — ὁ θεὸς cum A 5. 8. 13. 14*. 33. 34. 81. Pelag. > αὐτός cett.

12 πώποτε τεθέαται O — τετελ. ἐν ἡμῖν I. II. III — **16** πεπιστεύκαμεν O — τὴν ἀγάπην O — αὐτῷ μένει O (sed II μένει uncis incl.) — **19** οὖν om O — αὐτὸς (non ὁ θεὸς) O

ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, ὃν ὁρᾷ, τὸν θεὸν ὃν οὐχ ὁρᾷ πῶς δύναται ἀγαπᾶν; [21]*καὶ ταύτην τὴν ἐντολὴν ἔχομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα ὁ ἀγαπῶν τὸν θεὸν ἀγαπᾷ καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.*

V. [1]*Πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, καὶ πᾶς ὁ ἀγαπῶν τὸν γεννήσαντα ἀγαπᾷ τὸν γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ.* [2]*ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἀγαπῶμεν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ, ὅταν τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ ποιῶμεν.* [3]*αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν, καὶ αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν.* [4]*ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον· καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα (νικῶσα?) τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν.* [5]*τίς ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον, εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ;* [6]*οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος, Ἰησοῦς Χριστός· οὐκ ἐν τῷ ὕδατι μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ ὕδατι καὶ τῷ αἵματι· καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι ὁ Χριστός ἐστιν ἡ ἀλήθεια.* [7]*ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες,* [8]*τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς (τὸ) ἕν εἰσιν.* [9]*εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν, ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ, ἣ μείζων ἐστίν, ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* [10]*ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν*

20 *ὁρᾷ* (bis) sola > *ἑώρακεν* cett. (fortasse etiam Vulg. *ἑώρακεν* legit) — *πῶς* cum AKL al pler syr^{sch} cop arm aeth Theophyl. Oecum., Cypr., Damas., Augustin. > *οὐ* ℵB minusc. nonnull. sah syr^{p} Lucifer, Zeno — V. **1** *ἀγαπᾷ* B 7. 13. 33. 62 sah Hilar., Augustin., alii > *ἀγαπᾷ καὶ* cett. — **4** *ἡ νικήσασα* = *quae vincit*; vix inde efficitur *ἡ νικῶσα* — **5** *τίς ἐστιν* cum AL plu sah Oecum. > *τίς δέ ἐστιν* vel *τίς ἐστιν δὲ* cett. — **6** *αἵματος* cum BKL al plu syr^{sch} Tertull., Anonym.^{rebapt}, Clem. Al. Cyrill., Theophyl., Oecum. > *αἵματος καὶ πνεύματος* ℵAP minusc. haud pauci sah cop syr^{p} arm aeth Cyrill., Ambros. et Codd. Vulgatae Cavens. et Sangerm., qui etiam paulo post *et spiritu* (post *τῷ αἵματι*) offerunt una cum A 21. 41, Cod. Armach. Cyrill. (cf. 66**. 80) — *τῷ αἵματι* cum ℵK al plu Cyrill., Theophyl., Oecum., Pseudocypr. de rebapt. > *ἐν τῷ αἵμ.* ABLP etc. — *ὁ Χριστός* cum 34. arm^{usc} Beda > *τὸ πνεῦμα* cett. (etiam versio Africana, Ambros., Specul.) — **8** *τὸ ἕν* cum 34. Clem. Al., Tert., Cypr., Vigil. > *εἰς τὸ ἕν* cett. — **9** *ἣ μείζων ἐστίν* sola

20 *ἑώρακεν* O — *οὐ* (non *πῶς*) O — V. **1** *ἀγαπᾷ καὶ* I. IV — **5** *ἐστιν δὲ* II (uncis incl.). III. IV — **6** *αἵματος καὶ πνεύματος* IV — *ἐν τῷ αἵματι* O — *τὸ πνεῦμα* (non *Χριστός*) O — **8** *εἰς τὸ ἕν* O — **9** *ἣ μείζων ἐστίν* om O

τοῦ θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ (ἑαυτῷ), ὁ μὴ πιστεύων τῷ υἱῷ ψεύστην ποιεῖ (πεποίηκεν) αὐτόν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν, ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ· [11]*καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστιν.* [12]*ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν· ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.*

[13]*Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἴδητε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.* [14]*καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ παρρησία, ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτόν, ὅτι, ἐάν τι αἰτώμεθα κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ, ἀκούει ἡμῶν·* [15]*καὶ οἴδαμεν, ὅτι ἀκούει ἡμῶν, ὃ ἐὰν αἰτώμεθα, οἴδαμεν, ὅτι ἔχομεν τὰ αἰτήματα, ἃ ᾐτήκαμεν ἀπ᾽ αὐτοῦ.* [16]*ὃς [ἂν] (ἐάν τις?) εἰδῇ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἁμαρτάνοντα ἁμαρτίαν μὴ πρὸς θάνατον, αἰτήσει, καὶ δώσει αὐτῷ ζωήν, τῷ ἁμαρτάνοντι μὴ πρὸς θάνατον. ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον· οὐ περὶ ἐκείνης λέγω, ἵνα ἐρωτήσῃ.* [17]*πᾶσα ἀδικία ἁμαρτία ἐστὶν καὶ ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον.*

[18]*Οἴδαμεν, ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ οὐχ ἁμαρτάνει, ἀλλ᾽ ἡ γέννησις τοῦ θεοῦ τηρεῖ αὐτόν, καὶ ὁ πονηρὸς οὐχ ἅπτεται αὐτοῦ.* [19]*οἴδαμεν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν, καὶ ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται.* [20]*καὶ οἴδαμεν ὅτι ὁ υἱὸς*

10 *τοῦ θεοῦ* (secundum) cum A al plus^{12} cop aeth^{utr} (Specul.), om cett. — *τῷ υἱῷ* cum A 5. 27. 29. 56. 66**. al plus^{12} syr$^{p\ marg}$ sah arm aeth^{utr} (Specul.: *Iesu Christo*) > *τῷ θεῷ* cett. — *facit* sola > *πεποίηκεν*, sed nil inde efficitur — **15** *καὶ* sola cum Didym.^{lat} > *καὶ ἐὰν* — *αἰτώμεθα* = *petierimus* — *ᾐτήκαμεν* = *postulamus* — **16** *ὃς ἂν* vel *ὃς* sola (sed incertum est) > *ἐάν τις* — *εἰδῇ* cum 13. Hilar., Augustin., patr. Lat. al. > *ἴδῃ* cett. — *τῷ ἁμαρτάνοντι* sola > *τοῖς ἁμαρτάνουσι* (sed incertum est an Vulg. *τῷ ἁμαρτάνοντι* invenerit) — **17** *πρὸς θάνατον*, cum 13. 67*. sah syr^{p} arm aeth^{ro} Tertull. > *οὐ [μὴ] πρὸς θάνατον* cett. (etiam Clem.) — **18** *ἡ γέννησις τοῦ* cum 335. (= *Soden* nr. 114 Upsal. saec. XI.) et cod. Mosq. ann. 1072 (= *Soden* 116; deest ap. *Tischend.*), Chrom., Hieron. > *ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ* (etiam 116. *ἐκ* praebet) cett. — **20** *καὶ οἴδαμεν* cum A al^{20} cat sah syr^{utr} arm Didym., Pseudo-Athanas., Cyrill., Speculum > *οἴδαμεν* (*δὲ*) cett.

10 *τοῦ θεοῦ* (secundum) om O — *τῷ θεῷ* (non *τῷ υἱῷ*) O, sed II *τῷ θεῷ* uncis inclusit — **11** *ὁ θεὸς ἡμῖν* II. III — **15** *καὶ ἐὰν* O — **16** *ἐάν τις* O — *ἴδῃ* I. II. IV — *τοῖς ἁμαρτάνουσιν* O — **17** *οὐ πρὸς θάνατον* O — **18** *ὁ γεννηθεὶς ἐκ* (non *ἡ γένν.*) O — *αὐτόν* I. II, *ἑαυτόν* III. IV — **20** *καὶ οἴδαμεν* IV, *οἴδαμεν δὲ* I. II. III

τοῦ θεοῦ ἥκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν, ἵνα γινώσκομεν (γινώσκωμεν?) τὸν ἀληθινὸν θεὸν καί ἐσμεν (ὦμεν?) ἐν τῷ ἀληθινῷ υἱῷ αὐτοῦ· οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος. [21]τεκνία, φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν εἰδώλων.

ΙΩΑΝΝΟΥ Β̄.

[1]Ὁ πρεσβύτερος ἐκλεκτῇ κυρίᾳ καὶ τοῖς τέκνοις αὐτῆς, οὓς ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ, καὶ οὐκ ἐγὼ μόνος, ἀλλὰ καὶ πάντες οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν, [2]διὰ τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν, καὶ μεθ᾽ ἡμῶν ἔσται εἰς τὸν αἰῶνα. [3]ἔσται μεθ᾽ ὑμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη παρὰ θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ.

[4]Ἐχάρην λίαν, ὅτι εὕρηκα ἐκ τῶν τέκνων σου περιπατοῦντας ἐν ἀληθείᾳ, καθὼς ἐντολὴν ἐλάβομεν παρὰ τοῦ πατρός. [5]καὶ νῦν ἐρωτῶ σε, κυρία, οὐχ ὡς ἐντολὴν καινὴν γράφων σοι, ἀλλὰ ἣν εἴχαμεν ἀπ᾽ ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους. [6]καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἵνα περιπατῶμεν κατὰ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ. αὕτη ἡ ἐντολή ἐστιν, ἵνα, καθὼς ἠκούσατε ἀπ᾽ ἀρχῆς, ἐν αὐτῇ περιπατῆτε. [7]ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθαν εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί· οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος. [8]βλέπετε ἑαυτούς, ἵνα μὴ ἀπολέσητε ἃ εἰργάσασθε, ἀλλὰ μισθὸν πλήρη

20 *θεὸν* cum A 5. 6. 7. 8. 13. 17. 27. 40. 66**. 69. 80. 81. 98[marg]. 99. 106. a[scr] d[scr] al fere[15] cop arm[usc] aeth Athanas., Pseudo-Athanas., Didym., Basil., Cyrill., Augustin., Pelag.; om. cett. fere omnes — *υἱῷ* cum 33. 34. 45. 56. 162. a[scr**] Didym., Basil., Cyrill., Pseudo-Athanas., Hilar., Speculum, aliis > *ἐν τῷ υἱῷ* cett. — *αὐτοῦ* cum A 162; *αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ* cett.

3 *ὑμῶν* cum K al plu cop arm syr[p] > *ἡμῶν* cett. — *Χριστοῦ Ἰησοῦ* sola > *Ἰ. Χρ.* — **5** *καινὴν γράφων σοι* cum ℵA 5. 13. 31. 68. d[scr] cop Lucifer > *γράφ. σ. καινὴν* cett. — **6** *ἐν αὐτῇ* cum K 13. al mu cat sah cop arm (*ἵνα* [secundum] om BLP al pler syr[bodl et p] Lucifer, Theophyl., Oecum.) > *ἵνα ἐν αὐτῇ* cett. — **8** *εἰργάσασθε* cum ℵA 5. 13. 40. 66**. 68. 73. 137. dfj[scr] cat cop syc[bodl et p text] arm aeth Iren., Lucifer, Pseudo-Chrysost., Isid., Damas., Theophyl.[2], Oecum.[2] > *εἰργασάμεθα* BKLP 31. al plu sah syr[p marg], Theophyl.[1], Oecum.[1]

20 *θεὸν* om O — *ἀληθινῷ ἐν τῷ υἱῷ* O — *αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ* O

3 *ἡμῶν* O — *Ἰ. Χρ.* O — **5** *καινὴν γράφων σοι* I > *γρ. σοι καινὴν* II. III. IV — **6** *ἵνα* (secund.) ante *ἐν αὐτῇ* II. III. IV; et hic et ante *καθὼς* I — **8** *εἰργάσασθε* I. IV > *εἰργασάμεθα* II. III

ἀπολάβητε. [9]*πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ θεὸν οὐκ ἔχει· ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, οὗτος καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει.* [10]*εἴ τις ἔρχεται πρὸς ὑμᾶς καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει, μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε·* [11]*ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ πονηροῖς.*

[12]*Πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν οὐκ ἐβουλήθην διὰ χάρτου καὶ μέλανος· ἐλπίζω γὰρ γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι, ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν πεπληρωμένη ᾖ.* [13]*ἀσπάζεταί σε τὰ τέκνα τῆς ἀδελφῆς σου τῆς ἐκλεκτῆς.*

ΙΩΑΝΝΟΥ Γ̄.

[1]*Ὁ πρεσβύτερος Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ, ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ.* [2]*Ἀγαπητέ, περὶ πάντων εὔχομαί σε εὐοδοῦσθαι καὶ ὑγιαίνειν, καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή.* [3]*ἐχάρην λίαν ἐρχομένων ἀδελφῶν καὶ μαρτυρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ, καθὼς σὺ ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς.* [4]*μειζοτέραν τούτων οὐκ ἔχω χάριν, ἵνα ἀκούω τὰ ἐμὰ τέκνα ἐν τῇ ἀληθείᾳ περιπατοῦντα.*

[5]*Ἀγαπητέ, πιστὸν ποιεῖς ὃ ἐὰν ἐργάσῃ (ἐργάζῃ) εἰς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοῦτο εἰς (τοὺς) ξένους,* [6]*οἳ ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ ἐνώπιον ἐκκλησίας, οὓς καλῶς ποιήσεις προπέμψας ἀξίως τοῦ θεοῦ·* [7]*ὑπὲρ γὰρ τοῦ ὀνόματος ἐξῆλθαν μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν.* [8]*ἡμεῖς οὖν ὀφείλομεν ὑπολαμβάνειν τοὺς τοιούτους, ἵνα συνεργοὶ γινώμεθα τῇ ἀληθείᾳ.*

9 *καὶ τ. υἱ. κ. τ. πατ.* cum A 13. 31. 68. Fulg. > *κ. τ. πατ. κ. τ. υἱ.* cett. — **12** *ἐλπίζω γὰρ* cum A 5. 13. 27. 29. 66**. 73. d^{scr} al^{10} cat cop arm $aeth^{utr}$ > *ἀλλὰ ἐλπίζω* cett. — *ὑμῶν* cum AB 5. 13. 27. 29. 65. 66**. 68. 69. 73. 101. 104. c^{scr} al^{8} cop $aeth^{utr}$ > *ἡμῶν* ℵKLP etc.

2 *anima tua* (cf. 3 *veritati tuae*, 4 *filios meos*, 6 *caritati tuae*, 13 *scribere tibi*: nil inde de positione pronominum in Graeco efficitur) — **3** *ἐχάρην* cum ℵ 4. 5. 6. 13. 25. 65. 100. d^{scr} sah arm aeth > *ἐχάρην γάρ* cett. — **4** *χάριν* cum B 7. 35. cop > *χαρὰν* cett. — *quam ut*: inde non certo concl., in Graeco *ἢ ἵνα* fuisse, etsi in 69. reperitur — **5** *εἰς* (*τοὺς ξένους*) cum KLP al pler Theophyl., Oecum. (sed hi *τοῦτο* praeced. om); om cett. — **8** *veritatis*, sed nil inde efficitur

9 *κ. τ. πατ. κ. τ. υἱ.* O — **12** *ἐλπίζω γὰρ* > *ἀλλὰ ἐλπίζω* O — *ὑμῶν* II > *ἡμῶν* I. III. IV (II in marg. *ἡμῶν*)

3 *ἐχάρην γὰρ* II. III. IV — **4** *χάριν* II, *χαράν* I. II. IV (II in marg.) — **5** *εἰς* (sec.) om O

[9]Ἔγραψα ἂν τῇ ἐκκλησίᾳ, ἀλλ' ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν Διοτρεφὴς οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς. [10]διὰ τοῦτο, ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω αὐτοῦ τὰ ἔργα ἃ ποιεῖ, λόγοις πονηροῖς φλυαρῶν εἰς ἡμᾶς, καὶ μὴ ἀρκούμενος ἐπὶ τούτοις οὔτε αὐτὸς ἐπιδέχεται τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τοὺς βουλομένους κωλύει καὶ ἐκ τῆς ἐκκλησίας ἐκβάλλει.

[11]Ἀγαπητέ, μὴ μιμοῦ τὸ κακὸν ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν· ὁ ἀγαθοποιῶν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν· ὁ κακοποιῶν οὐχ ἑώρακεν τὸν θεόν. [12]Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ὑπὸ πάντων καὶ ὑπὸ αὐτῆς τῆς ἀληθείας· καὶ ἡμεῖς μαρτυροῦμεν, καὶ οἶδας, ὅτι ἡ μαρτυρία ἡμῶν ἀληθής ἐστιν.

[13]Πολλὰ εἶχον γράψαι σοι, ἀλλ' οὐκ ἤθελον (ἐβουλήθην?) διὰ μέλανος καὶ καλάμου σοι γράφειν· [14]ἐλπίζω δὲ εὐθέως σε ἰδεῖν, καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλήσομεν. [15]εἰρήνη σοι. ἀσπάζονταί σε οἱ φίλοι· ἀσπάζου τοὺς φίλους κατ' ὄνομα.

ΠΕΤΡΟΥ Ā.

I. *[1]Πέτρος ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας, [2]κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός, ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ· χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη.*

[3]Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ κατὰ τὸ πολὺ ἔλεος αὐτοῦ ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν,

9 *ἂν* (*scripsissem forsitan*) cum ℵ^c 13. 15. 18. 26. 29. 33**. 36. 40. 49. 66**. 73. 180 d^scr syr^bodl et p; om cett. (etiam Hieron.^tit 1); praebent *τι* ℵABC sah cop arm (B *ἔγραψάς τι*), om *τι* KLP al pler Theophyl.; *ἄν τι* 29. 66**. — **10** *εἰς* cum C, om cett. — *et quasi non ei ista sufficiant*: libere, sed nil inde efficitur — *ἐκ* cum ABCKLP etc. > om ℵ et minusc. nonnull. — **11** *quod bonum est*: nil inde efficitur — **12** *ἡμεῖς* sola > *ἡμεῖς δὲ* cett. — **13** *ἤθελον* cum 27 (A *ἐβουλήθην* cf. II Joh. 12) > *θέλω* cett. — **14** *σε ἰδεῖν* cum ABC 5. 31. 73. d, *ἰδεῖν σε* cett.

2 *in sanctificationem* — **3** *ἔλεος αὐτοῦ* cum minusc. nonnull. Cyrill., Cod. Bobb., Clem. Al.^lat > *αὐτ. ἔλ.* cett.

9 *τι* pro *ἂν* O — **10** *εἰς* om O — *ἐκ* II. III. IV, om I — **12** *ἡμεῖς δὲ* O — **13** *θέλω* O (fortasse Vulg. non aliter) — **14** *ἰδεῖν σε* IV
3 *αὐτοῦ ἔλεος* O

[4] *εἰς κληρονομίαν ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς,* [5] *τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ,* [6] *ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε, ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον (ἐστὶν?) λυπηθῆναι (λυπηθέντες?) ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς,* [7] *ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμότερον χρυσίου διὰ πυρὸς δοκιμαζομένου εὑρεθῇ εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμὴν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ,* [8] *ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὲν μὴ ὁρῶντες (πιστεύετε), πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ,* [9] *κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως ὑμῶν, σωτηρίαν ψυχῶν,* [10] *περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηραύνησαν προφῆται, οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες,* [11] *ἐραυνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν ἐδήλου τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ προμαρτυρόμενον τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταύτας δόξας·* [12] *οἷς ἀπεκαλύφθη ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς, ὑμῖν δὲ διηκόνουν αὐτὰ ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ᾽ οὐρανοῦ, εἰς ὃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.*

[13] *Διὸ ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν, νήφοντες, τελείως ἐλπίσατε ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν*

4 *in vobis* — **6** *exultabitis* Codd. Cavens., Armach., Fuld.[corr], Hubert.; etiam Cod. Bobb. — **7** *fidei vestrae* Clem. Alex., Cod. Bobb. — *χρυσίου διὰ πυρὸς* cum Augustin., Fulg., Beda > *χρ. τοῦ ἀπολλυμένου διὰ πυρὸς δὲ* cett. (etiam Cod. Bobb. et Codd. Vulgatae CF*G*); exciderunt verba *quod perit* ante *quodperi*[gnem] — **8** *cum non videritis* (sic etiam Cod. Bobb. et Iren.) — *ἄρτι μὲν* (= *nunc quoque* cum Iren., Cod. Bobb.) > *ἄρτι* cett. — *πιστεύετε* cum 68. Polyc.[gr et lat], Iren., August., Sixtina et Clement. > om cett. (etiam septem illi codd. Vulg. optimi, Cod. Bobb.) — **9** *ὑμῖν* cum ℵACKLP al fere omn (etiam Cod. Bobb.) > om B 1. 45. Clem. Alex., Orig., Athanas. etc. — **10** *de futura in vobis gratia* — **11** *in Christo* — **12** *ὑμῖν* (prim.) cum ℵABCLP etc. > *ἡμῖν* K al plu syr[sch] cop arm etc. — *πνεύματι* cum AB 13. 73. 133. Hilar., Ambros., Didym., Cyrill. > *ἐν πνεύματι* cett. — *ὃ* cum Iren.[lat] (uno loco), Clem. Alex.[adumb], Ambros., Maxim. Taur., al. script. Lat., etiam Hilar. (in qua re = *εἰς ὃ*) > *ἃ* cett. (etiam Polyc. [sed incertum], Iren.[lat] [bis, sed incertum], Clem. Alex.[?], Hippol., Orig.) — **13** *quae offertur vobis*

7 *χρ. τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ πυρὸς δὲ* O — **8** *ἄρτι* (sine *μὲν*) O — *πιστεύετε* om O — **9** *ὑμῶν* I. IV, om II. III — **12** *ὑμῖν* (prim.) I. II. IV, *ἡμῖν* III — *πνεύματι* II, *ἐν πνεύματι* I. III. IV — *ἃ* O

ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ, [14]*ὡς τέκνα ὑπακοῆς μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις,* [15]*ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ αὐτοὶ ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε·* [16]*διότι γέγραπται· ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιός εἰμι·* [17]*καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον, ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε,* [18]*εἰδότες ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου,* [19]*ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ,* [20]*προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ ἐπ᾽ ἐσχάτων (ἐσχάτου) τῶν χρόνων δι᾽ ὑμᾶς,* [21]*τοὺς δι᾽ αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεὸν τὸν ἐγείραντα αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ δόντα αὐτῷ δόξαν, ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν.* [22]*τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀγάπης εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε ἐκτενῶς,* [23]*ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς, ἀλλὰ ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ (θεοῦ ζῶντος) καὶ μένοντος εἰς τὸν αἰῶνα·* [24]*διότι πᾶσα σὰρξ ὡς χόρτος, καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου· ἐξηράνθη ὁ χόρτος καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν·* [25]*τὸ δὲ ῥῆμα κυρίου μένει εἰς τὸν αἰῶνα. τοῦτο δέ ἐστιν τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς.*

14 *ignorantiae vestrae* — **16** *ἅγιοι* cum ℵACKLP Clem. Alex. etc. > *ὅτι ἅγιοι* B 31. 70. syr^{utr} — *ὅτι* cum ABCKLP etc. > *διότι* ℵ Clem. Alex. — *εἰμι* cum A²CKLP al omn^{vid} Specul., etc. > om ℵA*B aeth Clem. Alex. — **21** *πιστοὺς* cum AB 9. Anonym. de vocat. gent. > *πιστεύοντας* cett. — *in deo* (bis) — *δόξαν αὐτῷ δόντα* cett. omn. — **22** *in obedientiam* — *τῆς ἀγάπης* sola > *ἀληθείας*: error antehieron. ex commutatione *veritatis* et *caritatis* — *in fraternitatis amore* — *καρδίας* cum AB > *καθαρᾶς καρδίας* ℵCKLP rell omn^{vid} Theophyl., Oecum., Anton., syr$^{sch\ et\ p}$ cop arm — *attentius* (Comp. loco Posit.) — **23** *dei vivi*: in versione *ζῶντος καὶ μένοντος* ex errore cum *θεοῦ* coniuncta sunt, unde *per verbum dei vivi* loco *διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ* — *εἰς τὸν αἰῶνα* cum KLP al pler syr^{sch} aeth Theophyl., Oecum. > om cett. (etiam Hieron.) — **25** *hoc est autem* — *in vobis*

16 *ἅγιοι* I. II. IV, *ὅτι ἅγιοι* III. II (in marg.) — *ὅτι* II. III. IV, *διότι* I — *εἰμι* IV, om I. II. III — **21** *πιστοὺς* I. II. III, *πιστεύοντας* IV — *δόξαν αὐτῷ δόντα* O — **22** *ἀληθείας* O — *καρδίας* I. II. III, *καθαρᾶς καρδίας* IV — **23** *εἰς τὸν αἰῶνα* om O

II. [1]*Ἀποθέμενοι οὖν πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις καὶ φθόνους καὶ πάσας καταλαλιάς,* [2]*ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λογικὸν καὶ ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε, ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε εἰς σωτηρίαν,* [3]*εἴπερ γεύεσθε (ἐγεύσασθε), ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος,* [4]*πρὸς ὃν προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα, ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμένον, παρὰ δὲ τῷ θεῷ ἐκλεκτὸν καὶ ἔντιμον,* [5]*καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες ἐποικοδομεῖσθε, οἶκος πνευματικός, ἱεράτευμα ἅγιον, ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας, εὐπροσδέκτους (τῷ) θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* [6]*διότι περιέχει (ἡ) γραφή· ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον ἀκρογωνιαῖον, ἐκλεκτόν, ἔντιμον, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ᾽ αὐτῷ (αὐτὸν) οὐ μὴ καταισχυνθῇ.* [7]*ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν, ἀπιστοῦσιν δέ· λίθος, ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας, καί· λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου,* [8]*οἳ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπιστοῦντες, εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν·* [9]*ὑμεῖς δὲ γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν φῶς αὐτοῦ·* [10]*οἵ*

1 *ὑποκρίσεις* cum ℵ*ACKLP etc. > (*τὴν*) *ὑπόκρισιν* B syr^{sch} cop Clem. Alex. Orig., Augustin. — **2** *καὶ* cum nonnullis minusc. Graecis syr^{p} arm Cyrill. > om cett. — **3** *εἴπερ* cum ℵ^{c}CKLP al omn^{vid}Cyrill., Theophyl., Oecum. etc. > *εἰ* ℵ*AB Clem. Alex. etc. — *γεύεσθε* sola (sed Codd. Armach., Hubert., Vallic. et Sixtin., Clement. *gustastis* praebent) — **4** *καὶ* sola cum Cod. Bobb. — **5** *ἐποικοδομεῖσθε* cum ℵA^{2}C mul minusc Graec., Cod. Bobb. Cyrill., Procop. > *οἰκοδομεῖσθε* A*BKLP al plu Clem. Alex., Orig., Theophyl. Oecum., Hilar., Ambros., Augustin. etc. — *ἱεράτευμα* cum KLP al pler syr^{p} Clem. Alex., Theophyl., Oecum. > *εἰς ἱεράτευμα* cett., etiam Bobb. — **6** (*ἡ*) *γραφή* cum C 7. 14. 27. 29. 33**. 38. 65. 68. 69. 93. 95**. Bobb. etc. > *ἐν γραφῇ* cett. — *ἀκρογωνιαῖον* = *summum angularem* — *ἀκρογων. ἐκλεκτ.* cum ℵAKLP al fere omn Bobb. syr^{p} aeth Theophyl. > *ἐκλεκτ. ἀκρογων.* BC 31. cop arm Cyrill. — *qui crediderit in eum* (*αὐτὸν* ℵ* 33*. 40. d^{scr} ep. Barnabae 6) — **7** *λίθος* (prim.) cum ℵ^{c}ABC*^{vid} 9. 19**. 25. 39. 73. 100. 127. Bobb. etc. > *λίθον* ℵ*C$^{2 vid}$ KLP etc. — **8** *his qui* — *ἀπιστοῦντες* cum B Bobb. > *ἀπειθοῦντες* ℵACKLP etc., cf. 2, 7; 3, 1; 3, 20; 4, 17 — *in quo* = *εἰς ὃ* — **9** *populus adquisitionis* — *αὐτοῦ φῶς* cett. omn (excepto Bobb.)

1 *ὑποκρίσεις* I. IV. II (marg.), *ὑπόκρισιν* II. III — **2** om *καὶ* O — **3** *εἴπερ* IV, *εἰ* I. II. III — *ἐγεύσασθε* O — **4** *καὶ* om O — **5** *ἐποικοδομεῖσθε* I. IV, *οἰκοδομεῖσθε* II. III — *εἰς ἱεράτευμα* O — **6** *ἐν γραφῇ* O — *ἀκρογ. ἐκλεκτ.* I. IV, *ἐκλεκτ. ἀκρογων* II. III — **7** *λίθος* II. III, *λίθον* I. IV — **8** *ἀπειθοῦντες* O — **9** *αὐτοῦ φῶς* O

ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, οἱ οὐκ ἐλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες.

[11]*Ἀγαπητοί, παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι (ὑμᾶς) τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς,* [12]*τὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔχοντες καλήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, ἐκ τῶν καλῶν ἔργων (ὑμᾶς) ἐποπτεύοντες δοξάσωσιν τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς.*

[13]*Ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν θεόν, εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι,* [14]*εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθῶν (ἀγαθοποιῶν)·* [15]*ὅτι οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἀγαθοποιοῦντας φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν,* [16]*ὡς ἐλεύθεροι καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλ' ὡς δοῦλοι θεοῦ.* [17]*πάντας τιμήσατε, τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε, τὸν θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε.* [18]*οἱ οἰκέται, ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις, οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς.* [19]*τοῦτο γὰρ χάρις, εἰ διὰ συνείδησιν θεοῦ ὑποφέρει τις λύπας πάσχων ἀδίκως.* [20]*ποῖον γὰρ κλέος, εἰ ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομένετε; ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομένετε, τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ·* [21]*εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε, ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν, ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ,* [22]*ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ,* [23]*ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἐλοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει,*

11 *ὑμᾶς* cum Cypr., patr.[lat], test. pauc. > om cett.; nil inde efficitur — **12** *vos considerantes* sola (Cypr.: *bona opera vestra aspicientes*): nil inde efficitur — **13** *θεὸν* sola > *κύριον* — **14** *δι' αὐτοῦ* = *ab eo* — *bonorum* sola > *ἀγαθοποιῶν*, sed inde vix concludi potest, Hieronymum *ἀγαθῶν* legisse, cum vox *benefactor* insolita fuerit — **16** *δοῦλοι θεοῦ* cum ALP al pler Specul., Theophyl., Oecum. > *θεοῦ δοῦλοι* ℵBCK etc. — **20** *ὑπομένετε* (prim.) cum ℵ[c] 5. 15. 18. 27. 31. 66**. 69. 97. al Anton. > *ὑπομενεῖτε* cett. — *ὑπομένετε* (secund.) cum 5. 31. 33. 97. al Anton. > *ὑπομενεῖτε* cett. — **21** Codd. Amiat., Cavens., Armach., Hubert. *ὑπολ. ὑμ.* — **23** *ἐλοιδόρει* cum ℵ* Clem. Alex.[adumb], Didym.[lat] > *ἀντελοιδόρει* cett.

13 *κύριον* O — **16** *θεοῦ δοῦλοι* O — **20** *ὑπομενεῖτε* (bis) O — **23** *ἀντελοιδόρει* O

παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι αὐτὸν ἀδίκως, [24]ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε· [25]ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι (πλανώμενα), ἀλλ' ἐπιστράφητε νῦν ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν.

III. [1]*Ὁμοίως καὶ γυναῖκες ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, ἵνα καὶ εἴ τινες ἀπιστοῦσιν τῷ λόγῳ, διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθήσονται, [2]ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἁγνὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν, [3]ὧν ἔστιν οὐχ ὁ ἔξωθεν ἐμπλοκῆς τριχῶν ἢ περιθέσεως χρυσίων ἢ ἐνδύσεως ἱματίων κόσμος, [4]ἀλλ' ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ ἡσυχίου καὶ πραέως πνεύματος, ὅ ἐστιν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πολυτελές. [5]οὕτως γάρ ποτε καὶ αἱ ἅγιαι γυναῖκες αἱ ἐλπίζουσαι εἰς θεὸν ἐκόσμουν ἑαυτάς, ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, [6]ὡς Σάρρα ὑπήκουεν τῷ Ἀβραάμ, κύριον αὐτὸν καλοῦσα, ἧς ἐγενήθητε τέκνα ἀγαθοποιοῦσαι καὶ μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν. [7]οἱ ἄνδρες ὁμοίως συνοικοῦντες κατὰ γνῶσιν ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει τῷ γυναικείῳ, ἀπονέμοντες τιμὴν ὡς καὶ συνκληρονόμοις χάριτος ζωῆς, εἰς τὸ μὴ ἐνκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν.*

23 *κρίνοντι αὐτὸν ἀδίκως* cum Clem.^{adumb}, Cypr. (sed *se iudicanti* vel *se iudicanti se*) > *κρίνοντι δικαίως* cett. — **24** *ἡμῶν* cum ℵACKLP Polycarp. > *ὑμῶν* B — *μώλωπι* cum ℵ^{c}ABCK etc. > *μώλωπι αὐτοῦ* ℵ*LP etc. Theophyl., Oecum. — **25** *errantes*: *πλανώμενοι* an *πλανώμενα*? — III. **1** *ὁμοίως καὶ* cum 15. 18. b^{scr} cop syr^{utr} > *ὁμοίως* cett. — *ἀπιστοῦσιν* sola > *ἀπειθοῦσιν*, cf. 2, 7; 2, 8; 3, 20; 4, 17 — **3** *non sit* Sixtina, Clementina — *ἢ* (prim.) cum C syr^{sch} Cypr., Specul., Pseudo-Athan.^{lat} al > *καί* — *non extrinsecus capillatura aut circumdatio auri aut indumenti vestimentorum cultus* — **4** *ἡσυχίου κ. πραέως* cum B cop Pseudo-Athanas., Ambros., Augustin. > *πρ. κ. ἡσυχ.* cett. (etiam Clem. Alex.) — **5** *in deo* — **6** *ὑπήκουεν* cum B 31. syr^{sch} Augustin., Specul., Fulg. > *ὑπήκουσεν* cett. — *ἐγενήθητε τέκνα* = *estis filiae* — **7** *ὡς καὶ*: Codd. Cavens., Armach., Sangerm., Hubert. om *καὶ* — *συνκληρονόμοις* cum ℵB etc. > *συγκληρονόμοι* ACKLP Hieron.$^{\mathrm{Jov.}}$ etc. etc. — *τὰς προσευχὰς*: B cop syr^{sch} *ταῖς προσευχαῖς*

23 *δικαίως* O — **24** *ὑμῶν* II in marg. — *μώλωπι αὐτοῦ* I — III. **1** *Ὁμοίως* sine *καὶ* O — *ἀπειθοῦσιν* O — **3** *καὶ* (loco *ἢ* primum) O — **4** *πραέως κ. ἡσυχ.* O (sed II in marg.: *ἡσυχ. κ. πρ.*) — **6** *ὑπήκουεν* II, *ὑπήκουσεν* I. III. IV — **7** *συγκληρονόμοις* I. II (marg.) III. IV, *συγκληρονόμοι* II — *ταῖς προσευχαῖς* II in marg.

[8] Τὸ δὲ τέλος πάντες ὁμόφρονες, συμπαθεῖς, φιλάδελφοι, εὔσπλαγχνοι, ταπεινόφρονες, [9] μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας, τοὐναντίον δὲ εὐλογοῦντες, ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε, ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε. [10] ὁ γὰρ θέλων ζωὴν ἀγαπᾶν καὶ ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθὰς παυσάτω τὴν γλῶτταν αὐτοῦ ἀπὸ κακοῦ καὶ χείλη αὐτοῦ τοῦ μὴ λαλῆσαι δόλον, [11] ἐκκλινάτω δὲ ἀπὸ κακοῦ καὶ ποιησάτω ἀγαθόν, ζητησάτω εἰρήνην καὶ διωξάτω αὐτήν, [12] ὅτι ὀφθαλμοὶ κυρίου ἐπὶ δικαίους καὶ ὦτα αὐτοῦ εἰς δέησιν αὐτῶν, πρόσωπον δὲ κυρίου ἐπὶ ποιοῦντας κακά.

[13] Καὶ τίς ὁ ὑμᾶς κακώσων, ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ γένησθε; [14] ἀλλὰ καὶ εἰ πάσχοιτέ τι διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι· τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε μηδὲ ταραχθῆτε, [15] κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἁγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, ἕτοιμοι ἀεὶ πρὸς ἀπολογίαν παντὶ τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος, ἀλλὰ μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου, [16] συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν, ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε καταισχυνθῶσιν οἱ ἐπηρεάζοντες ὑμῶν τὴν ἀγαθὴν ἐν Χριστῷ ἀναστροφήν· [17] κρεῖττον γὰρ ἀγαθοποιοῦντας, εἰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ θέλοι, πάσχειν ἢ κακοποιοῦντας, [18] ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ, θανατωθεὶς σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, [19] ἐν ᾧ καὶ

10 *αὐτοῦ* (prim.) cum ℵKLP al pler syr^{utr} cop arm aeth Theophyl., Oecum. > om ABC etc. — *αὐτοῦ* (sec.) cum LP al pler syr^{sch} cop arm aeth Theophyl., Oecum. > om ℵABCK etc. — **11** *δὲ* cum ABC* 31. 69. etc. > om ℵC²KLP syr^{sch} cop arm etc. — **13** *ὑμᾶς κακώσων* sola > *κακ. ὑμ.* — **14** *ἀλλὰ καὶ εἰ* cum P 3. 17 > *ἀλλ᾽ εἰ καὶ* vel *εἰ δὲ καὶ* cett. — *εἰ πάσχοιτέ τι* (= *si quid patimini*) sola > om *τι* cett. — **17** *τ. θέλημα τ. θεοῦ θέλοι* sola > *θέλοι τ. θέλ. τ. θ.* — **18** *ἁμαρτιῶν* cum BPK al longe plu Cyrill., Theophyl., Oecum. > *ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ἡμῶν* (*ὑμῶν*) AℵC^{*vid}L minusc. cop arm aeth Didym. etc. (Clem. Al.^{adumb} *peccatis nostris*) — *ἀπέθανεν* cum ℵAC 5. 7. 11. 13. 27. 29. 68. 69. 73. 137. etc. syr^{utr} cop arm aeth Didym., Cyrill., Sever., Theophyl., Cypr., Augustin. > *ἔπαθεν* BKLP al pler Theophyl.^{comm}, Oecum., Augustin. — *θανατωθεὶς* (sine *μὲν*) cum A^{*vid} Epiphan. > *μὲν* cett. (etiam Codd. Cavens. et Armach., Sixtin. et Clement., Clem. Alex.^{adumb})

10 *γλῶτταν* et *χείλη* sine *αὐτοῦ* O — **11** *δέ* II. III. IV, om I — **13** *κακώσων ὑμᾶς* O — **14** *ἀλλ᾽ εἰ καὶ* O — om *τι* O — **17** *θέλοι τ. θέλ. τ. θεοῦ* O — **18** *ὑπὲρ ἡμῶν* post *περὶ ἁμαρτιῶν* IV, om I. II. III — *ἀπέθανεν* I. II. IV, *ἔπαθεν* II (in marg.). III — *θανατωθεὶς μὲν* O

τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν, [20]*ἀπιστήσασίν ποτε, ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν (ἐν ᾗ) ὀλίγοι, τοῦτ᾽ ἔστιν ὀκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν δι᾽ ὕδατος,* [21]*ὃ καὶ ὑμᾶς νῦν ἀντίτυπον σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεὸν δι᾽ ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.* [22]*ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ (τοῦ) θεοῦ, καταπιὼν (τὸν) θάνατον, ἵνα ζωῆς αἰωνίου κληρονόμοι γενηθῶμεν, πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.*

IV. [1]*Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκὶ καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε, ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίαις,* [2]*εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις ἀλλὰ θελήματι θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον.* [3]*ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὼς χρόνος τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσασθαι, πεπορευμένους ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις, κώμοις, πότοις καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις,* [4]*ἐν ᾧ ξενίζονται μὴ συντρεχόντων ὑμῶν εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχυσιν, βλασφημοῦντες,* [5]*οἳ ἀποδώσουσιν λόγον τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς·* [6]*εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι.*

20 *ἀπιστήσασιν* cum Clem. Alex^{adumb} > *ἀπειθήσασιν* cett — *in qua* (etiam Iren., qui in Graeco quoque *ἐν ᾗ* habet) — *ὀλίγοι* cum ℵAB 3. 5. 8. 17. 73. 95 *Orig., Cypr., Augustin., etc. > *ὀλίγαι* CKLP al pler syr^{p} Cyrill., Damas., Theophyl., Oecum. — **21** ***νῦν ἀντίτυπον*** cum ℵ Damas., Augustin., Fulg., alii > ***ἀντίτυπον νῦν*** cett. (sed arm syr^{sch} Cypr. et alii pauci om) — **22** *καταπιὼν* usque *γενηθῶμεν* (*degluticns mortem ut vitae aeternae heredes efficeremur*) cum Augustin. [ep. 164, 10], mult. patr. Lat., Didym.^{lat} (in marg. editt. Amstel. et Constant. textus Armen. post *πορευθ. εἰς οὐρ.*) > om cett (etiam Cod. Fuld.* Vulgatae) — IV. **1** *παθόντος* cum BC 27. 29. 66. **sah Athanas., Theodoret., Damas., Oecum., Augustin., Ambr., Fulg. > *παθόντος ὑπὲρ ἡμῶν* vel *ὑμῶν* ℵAKLP al pler cop syr^{p} arm aeth Didym., Epiph., Athanas., Hieron^{Iov} etc. — *σαρκὶ* (prim.) = *in carne* — *ἁμαρτίαις* cum ℵ^{c}B aeth^{utr} syr^{sch} > *ἁμαρτίας* ℵ*ACKLP etc. — **4** *ξενίζονται* = *admirantur.* — **5** *ἔχοντι κρῖναι* cum ℵAC$^{2\,vid}$KLP Clem. Alex. > *κρίνοντι* BC^{*vid} 69. 137. a^{scr} — **6** *propter hoc — in carne ..... in spiritu*

20 *ἀπειθήσασιν* O — *ὀλίγοι* I. II. III, *ὀλίγαι* IV — **21** *ἀντίτυπον νῦν* O — **22** *καταπιὼν* usque *γενηθῶμεν* om O — IV. **1** *παθόντος* I. II. III, *παθ. ὑπὲρ ὑμῶν* IV — *ἁμαρτίαις* II, *ἁμαρτίας* I. II (in marg.). III. IV. — **5** *ἔχοντι κρῖναι* I. III. IV, *κρίνοντι* II

[7]Πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν· σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε εἰς προσευχάς, [8]πρὸ πάντων τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες, ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν, [9]φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους ἄνευ γογγυσμοῦ, [10]ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ· [11]εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ, εἴ τις διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος ἧς χορηγεῖ (ἐπιχορηγεῖ) ὁ θεός, ἵνα ἐν πᾶσιν δοξάζηται ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἐστιν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας.

[12]Ἀγαπητοί, μὴ ξενίζεσθε τῇ πυρώσει πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γενομένῃ, ὡς ξένου ὑμῖν συμβαίνοντος, [13]ἀλλὰ καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ Χριστοῦ παθήμασιν χαίρετε, ἵνα καὶ ἐν τῇ ἀποκαλύψει τῆς δόξης αὐτοῦ χαρῆτε ἀγαλλιώμενοι. [14]εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι, ὅτι τὸ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ᾽ ὑμᾶς ἀναπαύεται, κατὰ τοὺς (μὲν) ἄλλους (vel αὐτοὺς) βλασφημεῖται, κατὰ δὲ ὑμᾶς δοξάζεται. [15]μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ἀλλοτριεπίσκοπος· [16]εἰ δὲ ὡς Χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ, [17]ὅτι καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι

7 *vigilate in orationibus* — 8 *mutuam in vosmet ipsos* — **11** *αἰῶνας* cum nonnullis minusc., syr^p arm > *αἰῶνας τ. αἰώνων ἀμήν* cett. — **12** *nolite peregrinari in fervore qui ad temptationem vobis fit* > *τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρ. ὑμῖν γεν.* cett. (etiam Tert. et Cypr.) — *ξένου* = *novi aliquid* (Tert. et Cypr.: *novum*) — **13** *καθὸ κοινωνεῖτε* = *communicantes* — **14** *beati eritis* (*estis* Cypr.) — *δόξης* (sine *καὶ δυνάμεως*) cum BKL syi^sch Clem. Alex., Tertull. (*gloria loco τὸ τῆς δόξης*) etc. > *δόξης καὶ δυνάμεως* ℵAP etc. sah cop syr^p arm aeth Clem. Alex.^lat, Cypr. Damas. Didym. etc. — *τοῦ θεοῦ* cum 57**. 69. 100. 137 a^scr c^scr syr^p et sch aeth. Clem. Alex.^lat Didym. Cypr. al pauci > *καὶ τὸ τοῦ θεοῦ* cett (etiam Tertull., Clem. Alex.) — *ἐφ᾽ ὑμᾶς* = *in vobis* — *κατὰ τοὺς μὲν* usque *δοξάζεται* cum KLP al longe plu sah syr^p c* q Cypr., Theophyl., Oecum. > om cett. ferre omn. (etiam Tertull.; Cypr. scripsit: *quod quidem secundum illos blasphematur, secundum nos autem honoratur*; Vulg.: *ab aliis blasphematur, a vobis autem honorificatur* (om Codd. Vulgatae Fuld.* et Sangerm., Sixtina et Clementina; scribunt *blasphematus honorificatus* Codd. Vulgatae Amiat., Fuld.^corr, Hubert., Vallic.; Cod. Armach.: *blasphematur honorificatus*) — **15** *ἀλλοτρ.* cum Cypr. (sed ante *κακοποιὸς* praebet *ὡς*) > *ὡς ἀλλοτρ.* cett. — **16** *in isto nomine* (Tert.: *in nomine isto*)

11 *αἰῶνας τ. αἰώνων. ἀμήν* O — **12** *τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει* O — **14** *δόξης* I. II. III, *δόξης καὶ δυνάμεως* IV — *καὶ τὸ τοῦ θεοῦ* O — *κατὰ μὲν* usque *δοξάζεται* om O — **14** *ὡς ἀλλοτριεπίσκοπος* O

τὸ κρίμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ· εἰ δὲ πρῶτον ἀφ' ἡμῶν, τί τὸ τέλος τῶν ἀπιστούντων τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίου; [18]καὶ εἰ ὁ δίκαιος μόλις σωθήσεται, ὁ ἀσεβὴς καὶ ὁ ἁμαρτωλὸς ποῦ φανεῖται; [19]ὥστε καὶ οἱ πάσχοντες κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ πιστῷ κτίστῃ παρατιθοῦνται τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἐν ἀγαθοποιΐαις.

V. [1]Πρεσβυτέρους οὖν τοὺς ἐν ὑμῖν παρακαλῶ ὁ συμπρεσβύτερος καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων, ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός· [2]ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, ἐπισκοποῦντες μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλὰ ἑκουσίως κατὰ θεόν, μηδὲ αἰσχροκερδῶς ἀλλὰ προθύμως, [3]μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τῷ ποιμνίῳ ἐκ ψυχῆς· [4]καὶ φανερωθέντος τοῦ ἀρχιποίμενος κομιεῖσθε τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον. [5]ὁμοίως νεώτεροι ὑποτάγητε πρεσβυτέροις, πάντες δὲ ἀλλήλοις τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβώσασθε, ὅτι ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν. [6]ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖραν τοῦ θεοῦ, ἵνα ὑμᾶς ὑψώσῃ ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς· [7]πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν ἐπιρίψαντες ἐπ' αὐτόν,

17 *ἀπιστούντων* cum textu Afric. > *ἀπειθούντων* cett. — **18** *δίκαιος μὲν* text. Afric., Codd. Armach. Vercell.; Sixtina > om cett. — *σωθήσεται* cum textu Afric. > *σώζεται* cett. — *ὁ ἀσεβὴς* cum testibus fere omnibus > *ὁ δὲ ἀσεβὴς* B* 137. syr^p — *parebunt* — **19** *παρατιθοῦνται* sola, *παρατιθέσθωσαν* cett. (etiam text. Afric. et Sixtin. et Clement.) — *αὐτῶν* cum testibus omnibus excepto B — *ἀγαθοποιΐαις* cum A 5. 7. 13. 27. 29. 33. 66**. 68. 73 et nonnull al syr^utr arm Cypr. > *ἀγαθοποιΐᾳ* ℵBKLP al pler. — V. **1** *τοὺς* cum ℵKLP al fere omn > om AB et nonnull. — *παρακαλῶ* = *obsecro*. — **2** *ἐπισκοποῦντες* cum test. plurimis (AKLP text. Afr. etc.) > om ℵB 27. 29. Pseudo-Chrys., Anton., Hieron. Vig. — **3** *in cleris* — *τῷ ποιμνίῳ* sola > *τοῦ ποιμνίου* cett. (etiam text. Afric., Sixtin. et Clement.) — *ex animo* (*ἐκ ψυχῆς*) sola; om etiam text. Afr. — **4** text. Afric. solus ante *κομιεῖσθε* habet *rationem reddetis de grege et*, tum *illam floridam et* — **6** *ἐπισκοπῆς* cum AP 5. 13. 19**. 25. 33. 40. 68. 73. 96^mg. 126^mg. syr^p cop arm aeth Ephr., Ant., text. Afric. (add. *suae*), Specul. > om cett.

17 *ἀπειθούντων* O — **18** *σώζεται* O — *ὁ δὲ ἀσεβὴς* III. II (in marg.) — **19** *παρατιθέσθωσαν* O — *αὐτῶν* om II (praebet in marg.) — *ἀγαθοποιΐαις* IV, *ἀγαθοποιΐᾳ* I. II. III — V. **1** *τοὺς* I. IV, om II. III — **2** *ἐπισκοποῦντες* IV, om I. II. III — **3** *τοῦ ποιμνίου* O — *ἐκ ψυχῆς* om O — **6** *ἐπισκοπῆς* om O

ὅτι αὐτῷ μέλει περὶ ὑμῶν. [8]*νήψατε, γρηγορήσατε, ὅτι ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν τίνα καταπιεῖν,* [9]*ᾧ ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει, εἰδότες τὸ αὐτὸ πάθημα (τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων) τῇ ἐν τῷ κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότητι ἐπιτελεῖσθαι.* [10]*ὁ δὲ θεὸς πάσης χάριτος, ὁ καλέσας ἡμᾶς εἰς τὴν αἰώνιον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὀλίγον παθόντας αὐτὸς καταρτίσει, στηρίξει, σθενώσει.* [11]*αὐτῷ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.*

[12]*Διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογίζομαι, δι' ὀλίγων ἔγραψα, παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν στῆτε.*

[13]*Ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου.* [14]*ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ. χάρις ὑμῖν πᾶσιν τοῖς ἐν Χριστῷ.*

ΙΟΥΔΑ.

[1]*Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος, ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου, τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις καὶ Χριστῷ Ἰησοῦ τετηρημένοις κλητοῖς·* [2]*ἔλεος ὑμῖν καὶ εἰρήνη καὶ ἀγάπη πληθυνθείη.*

8 *ὅτι* cum ℵ^c^L 13. 31. 69 al permu syr^utr^ cop arm aeth Antioch., Damas., Oecum., text. Afr. (et Cypr.), Orig.^lat.^, Cass. > om cett. — **9** *in fide — eandem passionem*: sed dubito an *τὸ αὐτὸ πάθημα* legendum sit, quod a nemine suppeditatur (text. Afr.: *passiones*) — *ἐπιτελεῖσθαι* = *fieri* — **10** *ἡμᾶς* cum K al plu syr^sch^ Didym., Oecum., Anonym. de vocat. gent. > *ὑμᾶς* cett. (etiam text. Afr.) — *Ἰησοῦ* cum AKLP al pler syr^sch^ cop arm aeth. Didym., Theophyl., Oecum., text. Afr., Anonym. de vocat. > om ℵB etc. — *σθενώσει* cum AB aeth.^utr^ text. Afr., Anonym. de vocat. > *σθενώσει, θεμελιώσει* ℵKLP al omn^vid^ etc. — **11** *αὐτῷ* cum AB 23. aeth^ro^ > *αὐτῷ ἡ δόξα καὶ* ℵLPK al plu text. Afr., etc. — **15** *obsecrans*, cf. v. 5, 1 — *in qua — statis sancti* text. Afric. solus — **14** *ἁγίῳ* cum minusc. nonnull. syr^sch^ > *ἀγάπης* cett. (etiam text. Afric.) — *χάρις* sola > *εἰρήνη* (text. Afric. solus: *gratia domini cum eis qui invocant Iesum Christum in perpetuitate, pax vobis omnibus qui estis in Christo Iesu. Amen*).

1 *Χριστῷ Ἰησοῦ* cum KP al fere^25^ > *Ἰ. Χρ.* ℵABL sah cop arm aeth syr^utr^ etc.

8 *ὅτι* om O — **9** *τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων* O — **10** *ὑμᾶς* O — *Ἰησοῦ* om O — *θεμελιώσει* add. post *σθενώσει* I. III. IV, om II — **11** *ἡ δόξα καὶ* post *αὐτῷ* IV — **14** *ἀγάπης* O — *εἰρήνη* O.

1 *Ἰησοῦ Χριστῷ* O

[3]Ἀγαπητοί, πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος γράφειν ὑμῖν περὶ τῆς κοινῆς ὑμῶν σωτηρίας ἀνάγκην ἔσχον γράψαι ὑμῖν παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσθαι τῇ ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει. [4]παρεισεδύησαν γάρ τινες ἄνθρωποι, οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα, ἀσεβεῖς, τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι. [5]ὑπομνῆσαι δὲ ὑμᾶς βούλομαι, εἰδότας ἅπαξ πάντα, ὅτι Ἰησοῦς λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας τὸ δεύτερον τοὺς μὴ πιστεύσαντας ἀπώλεσεν, [6]ἀγγέλους δὲ τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν· [7]ὡς Σόδομα καὶ Γόμορρα καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις τὸν ὅμοιον τρόπον ἐκπορνεύσασαι καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας, πρόκεινται δεῖγμα, πυρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέχουσαι. [8]ὁμοίως καὶ οὗτοι σάρκα μὲν μιαίνουσιν, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν, δόξαν δὲ βλασφημοῦσιν. [9]ὅτε Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος τῷ διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος, οὐκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας, ἀλλὰ εἶπεν· ἐπιτιμήσαι σοι κύριος. [10]οὗτοι δὲ ὅσα μὲν οὐκ οἴδασιν βλασφημοῦσιν, ὅσα δὲ φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῷα ἐπίστανται, ἐν τούτοις φθείρονται. [11]οὐαὶ αὐτοῖς, ὅτι τῇ ὁδῷ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ ἐξεχύθησαν καὶ τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορὲ ἀπώλοντο. [12]οὗτοί εἰσιν (οἱ) ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν σπιλάδες, συνευωχούμενοι ἀφόβως, ἑαυ-

3 *ὑμῶν* cum 6. 7. 25. 31. 56 Epiphan. > *ἡμῶν* cett. — **5** *εἰδότας* cum ABC[2] etc. etc. > *εἰδότας ὑμᾶς* ℵKL al plu Theophyl., Oecum. — *Ἰησοῦς* cum AB 6. 7. 13. 29. 66**. sah copt aeth[utr] arm[ed mg] Orig., Did., Hieron. > *κύριος* vel *ὁ θεός* vel *κύριος ὁ θεός* ℵAC*[vid]KL syr[p] Clem.[adumb] etc. — **6** *δὲ* cum A 54. 137. f[scr] cop syr[p] Clem. Alex.[lat], Athanas., Theophyl. > *τε* cett. — *τὸν ὅμοιον τρόπ.* cum 40. sah > *τούτοις τὸν ὅμοιον τρόπ.* vel *τὸν ὅμ. τρόπ. τούτ.* cett. (cf. Lucifer) — *πρόκειται* = *factae sunt* — **8** *ὁμοίως* sola > *ὁμοίως μέντοι* (etiam Lucifer: *similiter itaque*) — *οὗτοι* sola > *οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι* (etiam Clem. Alex.[lat] et Lucifer *somniantes*) — *δόξαν* cum 3. 5. 55 (Clem. Alex.[lat]), *δόξας* cett. (etiam Clemens in comment.) — **9** *ὅτε Μιχ.* cum B Clem. Alex.[lat] > *ὁ δὲ Μιχ. . . . ὅτε τῷ διαβόλῳ* cett. — **12** *αὐτῶν* cum A[corr*] syr[sch] arm > *ὑμῶν* cett. (etiam Lucifer).

3 *ἡμῶν* O — **5** *εἰδότας ὑμᾶς* III — *κύριος* O (sed II *Ἰησοῦς* in marg.) — **6** *τε* O — **7** *ὅμοιον τρόπον τούτοις* O — **8** *ὁμοίως μέντοι* O — *οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι* O — *δόξας* O — **9** *ὁ δὲ . . . . ὅτε* O — **12** *ὑμῶν* O

τοὺς ποιμαίνοντες, νεφέλαι ἄνυδροι ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι, δένδρα φθινοπωρινὰ ἄκαρπα δὶς ἀποθάνοντα ἐκριζωθέντα, [13]κύματα ἄγρια θαλάσσης ἐπαφρίζοντα τὰς ἑαυτῶν ἀναχύσεις, ἀστέρες πλανῆται, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται. [14]ἐπροφήτευσεν δὲ περὶ τούτων ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνὼχ λέγων· ἰδοὺ ἦλθεν κύριος ἐν ἁγίαις μυριάσιν αὐτοῦ, [15]ποιῆσαι κρίσιν κατὰ πάντων καὶ ἐλέγξαι πάντας τοὺς ἀσεβεῖς περὶ πάντων τῶν ἔργων ἀσεβείας αὐτῶν ὧν ἠσέβησαν καὶ περὶ πάντων τῶν σκληρῶν ὧν ἐλάλησαν κατ' αὐτοῦ ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς. [16]οὗτοί εἰσιν γογγυσταὶ μεμψίμοιροι, κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι, καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα, θαυμάζοντες πρόσωπα ὠφελείας χάριν.

[17]Ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, μνήσθητε τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, [18]οἳ ἔλεγον ὑμῖν, ὅτι ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου ἐλεύσονται ἐμπαῖκται κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι τῶν ἀσεβειῶν. [19]οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες ἑαυτούς, ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες. [20]ὑμεῖς δέ, ἀγαπητοί, ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει, ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι, [21]ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε. [22]καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε

13 *ἀναχύσεις*? (*confusiones* cf. I Petr. 4, 4) sola > *αἰσχύνας* cett. (etiam Lucifer) — **14** *περὶ τούτων* sola > *καὶ τούτοις* (Sixtina et Clementina *et de his*) — **15** *σκληρῶν* cum ABKLP al longe plu cop Didym.lat, Theophyl., Oecum. > *σκληρῶν λόγων* ℵC minusc. nonnull. sah syr utr arm aeth — **16** *ὑπέρογκα* = *superbiam* (sed Cod. Sangerm. Vulgatae et Clementina *superba*) — **18** *οἳ* cum syr bodl > *ὅτι* cett. (etiam Lucifer) — *ὅτι ἐπ'* cum ACKLmgP al certe pler cat syr bodl et p arm aeth sah cop Epiphan., Cyrill., Theophyl., Oecum. > *ἐπ'* ℵBL* etc. Lucifer — *ἐλεύσονται* cum ℵcAC2 5. 6. 7. 8. 13. 22. 26. 29. 33. 36. 66**. 73. 81. 126, 130. 180 cat sah cop aeth Ephr., Didym., Cyrill. > *ἔσονται* ℵ*BC*KLP syr utr arm (etiam Lucifer) — **19** *ἑαυτούς* cum C al sat mu August. > om cett. (etiam Lucifer) — **21** post *τηρήσατε* desunt (sed codd. Vulgatae Cav., Armach., Vallic. et Sixtina et Clementina praebent) verba a cett. lecta: *προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον* — **22** *ἐλέγχετε* cum AC* 5. 6. 7. 13. 17. 27. 29. 33. 40. 66**. 73. 98mg. 101. 126. 130. 163. 38. 44. 117. cop arm aeth utr schol 98 et 100 Didache, Epiphan. > *ἐλεᾶτε* ℵBC2KLP al plu syr p (etiam Clem. Alex.)

13 *αἰσχύνας* O — **14** *καὶ τούτοις* O — **15** *σκληρῶν* II. III, *σκληρῶν λόγων* I (IV uncis incl.) — **18** *ὅτι* (loco *οἳ*) O — *ἐπ' ἐσχάτου* sine *ὅτι* I. II. III, uncis incl. *ὅτι* IV — *ἔσονται* O — **19** om *ἑαυτούς* O — **21** *προσδεχόμενοι . . . αἰώνιον* O (post *τηρήσατε*) — **22** *ἐλέγχετε* I, *ἐλεᾶτε* II. III. IV.

διακρινομένους, [23]οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ, μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα.

[24]*Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς φυλάξαι ἀπταίστους καὶ στῆσαι κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ ἀμώμους ἐν ἀγαλλιάσει, [25]μόνῳ θεῷ σωτῆρι ἡμῶν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν δόξα μεγαλωσύνη κράτος καὶ ἐξουσία πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.*

ΠΕΤΡΟΥ Β̄.

I. [1]*Συμεὼν Πέτρος, δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσιν πίστιν ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ· [2]χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν.*

[3]*Ὡς (τὰ) πάντα ἡμῖν τῆς θείας δυνάμεως αὐτοῦ τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν δεδωρημένης διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ, [4]δι᾽ ὃν (δι᾽ ἣν? δι᾽ ὧν?) τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν ἐπαγγέλματα δεδώρηται, ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν*

23 *οὓς δὲ* (prim.) cum ℵAC 5. 6. 7. 13. 17. 27. 29. 40. 66**. 73. 101. 125. 130. 163. S. 15. 18. 25. 26. 36. 43. 58. 68. cop arm syr^{p} aeth. Epiph., Cassiodor etc. > B etc. — **24** *ὑμᾶς φυλ.* sola > *φυλ. ὑμᾶς.*

2 *τοῦ κυρίου ἡμῶν* cum P > *τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* cett. (text. Afric.? — minusc. 69. 137. 163. a^{scr} c^{scr} syr$^{bodl\ et\ p}$ Specul. epist^{demetria} *τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰ. Χρ.*) — **3** *ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ* cum ℵACP minusc. sat mul Didym., text. Afr., Specul. etc. > *διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς* BKL al longe plu Theophyl., Oecum. — **4** *δι᾽ ὃν* cum 8. j^{scr}; *δι᾽ ἣν* textus Afric., Specul., epist.$^{demetr.}$ Cod. Vulgatae Amiat. > *δι᾽ ὧν* cett. (etiam Codd. Vulgatae Cav. et Sangerm.) — *τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν* cum ACP 5. 13. 31. 68. syr^{bodl} Didym., text. Afr. > *τὰ τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα* ℵB (sed *ἡμῖν* post *μεγ.*) KL minusc. plurim. — *τῆς ἐν τ. κόσμῳ ἐπιθυμίας φθορᾶς* cum 13. 43. 65. sah cop (syr^{bodl}) ep$^{demetr.}$ (*τὴν . . . . ἐπιθυμίαν φθορᾶς* ℵHieron.^{iov}) > *τῆς ἐν τ. κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς* (sic text. Afr.) vel *τῆς ἐν τ. κόσμῳ ἐπιθυμίας καὶ φθορᾶς* cett.

23 *οὓς δὲ* (prim.) I, om II. III. IV — **24** *φυλάξαι ὑμᾶς* O

2 *τοῦ θεοῦ κ. Ἰησοῦ τ. κυρίου ἡμῶν* O — **3** *ἰδίᾳ δόξῃ κ. ἀρετῇ* I. II (marg.). III. IV, *διὰ δόξης κ. ἀρετῆς* II — **4** *δι᾽ ὧν* O — *τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν* IV, *τὰ τίμια καὶ μέγιστα ἡμῖν* II. III, *τὰ τίμια ἡμῖν κ. μέγιστα* I. II in marg. — *τῆς ἐν τ. κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς* I. II. III, *τῆς ἐν τ. κόσμῳ ἐπιθυμίας καὶ φθορᾶς* IV

τῷ κόσμῳ ἐπιθυμίας φθορᾶς· [5](καὶ) αὐτοὶ δὲ σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετήν, ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν, [6]ἐν δὲ τῇ γνώσει τὴν ἐγκράτειαν, ἐν δὲ τῇ ἐγκρατείᾳ τὴν ὑπομονήν, ἐν δὲ τῇ ὑπομονῇ τὴν εὐσέβειαν, [7]ἐν δὲ τῇ εὐσεβείᾳ τὴν φιλαδελφίαν, ἐν δὲ τῇ φιλαδελφίᾳ τὴν ἀγάπην· [8]ταῦτα γὰρ ὑμῖν παρόντα καὶ πλεονάζοντα οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους ὑμᾶς καταστήσει (καθίστησι?) εἰς τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπίγνωσιν· [9]ᾧ γὰρ μὴ πάρεστιν ταῦτα, τυφλός ἐστιν καὶ μυωπάζων, λήθην λαμβάνων τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτιῶν (ἁμαρτημάτων). [10]διό, ἀδελφοί, μᾶλλον σπουδάσατε, ἵνα διὰ τῶν καλῶν ἔργων βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιῆσθε. [11]οὕτως γὰρ πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[12]Διὸ μελλήσω ὑμᾶς ἀεὶ ὑπομιμνήσκειν περὶ τούτων, καίπερ εἰδότας καὶ ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρούσῃ ἀληθείᾳ· [13]δίκαιον δὲ ἡγοῦμαι, ἐφ᾽ ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι, διεγείρειν ὑμᾶς ἐν ὑπομνήσει, [14]εἰδὼς ὅτι ταχινή ἐστιν ἡ ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματός μου, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐδήλωσέν μοι. [15]σπουδάσω δὲ καὶ ἑκάστοτε ἔχειν ὑμᾶς μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον τὴν τούτων μνήμην ποιεῖσθαι·

5 *vos autem* = αὐτοὶ δὲ (καὶ αὐτοὶ δὲ) cum A aeth text. Afric., Specul. (S. 73. καὶ αὐτοὶ δὲ τοῦτο) > καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ (vel καὶ αὐτὸ δὲ τοῦτο) cett. — *ministrate*: fortasse χορηγήσατε (cum ℵ*), sed vide 1, 11: ἐπιχορηγηθήσεται = *ministrabitur* — **8** παρόντα cum A 5. 8. 9. 73. sah text. Afr., Pseudo-Chrys. (syr^bodl? aeth?) > ὑπάρχοντα ℵBCKLP al pler — ὑμᾶς cum syr^bodl syr^p c.* arm text. Afr. > om cett. — *constituent* (text. Afr. *constituunt*) sola — *in .... cognitione* — **9** καὶ sola cum text. Afr. — *manu temptans* = μυωπάζων — **10** ἀδελφοί, μᾶλλον sola > μᾶλλον, ἀδελφοί (etiam text. Afr.) — ἵνα διὰ τῶν καλῶν ἔργων .... ποιῆσθε cum ℵ (add cum nonnull. ὑμῶν post καλῶν) A. 5. 8. 15. 36. 68. 69. 73. 99. 137. al syr^bodl syr^p sah cop aeth arm Anton., text. Afr. > ποιεῖσθαι tantum BCKLP etc. — **12** ὑμᾶς ἀεὶ cum A al sat mu cop syr^bodl et p aeth text. Afric. > ἀεὶ ὑμᾶς ℵBCKL Theophyl. etc. — *et quidem* = καίπερ — **14** *certus* = εἰδώς — **15** *frequenter* = ἑκάστοτε — *obitum meum*

5 καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ O (IV καὶ αὐτὸ δὲ τοῦτο) — **8** ὑπάρχονται O — ὑμᾶς om O — καθίστησιν O — **9** καὶ om O — **10** μᾶλλον ἀδελφοί O — σπουδάσατε .... ποιεῖσθαι (om διὰ τῶν καλῶν ἔργων) I. II. III, σπουδάσατε ἵνα διὰ τῶν καλῶν ἔργων βεβαίαν ..... ποιῆσθε IV — **12** ἀεὶ ὑμᾶς O

[16]οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν, ἀλλ᾽ ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος· [17]λαβὼν γὰρ παρὰ θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοιᾶσδε ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα, [18]καὶ ταύτην τὴν φωνὴν ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐξ οὐρανοῦ ἐνεχθεῖσαν σὺν αὐτῷ ὄντες ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ, [19]καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, [20]τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι πᾶσα προφητεία γραφῆς ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται· [21]οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία, ἀλλὰ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι (τοῦ) θεοῦ ἄνθρωποι.

II. [1]Ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ, ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας καὶ τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην ἀρνούμενοι, ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν, [2]καὶ πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις, δι᾽ οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται, [3]καὶ ἐν πλεονεξίᾳ πλαστοῖς λόγοις ὑμᾶς ἐμπορεύσονται, οἷς τὸ κρίμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ καὶ ἡ ἀπώλεια αὐτῶν οὐ νυστάζει· [4]εἰ γὰρ ὁ θεὸς ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρ-

17 *ad eum* = *αὐτῷ* — *οὗτός ἐστιν* hoc loco cum ℵACKL al$^{\text{omn vid}}$ etc. > in fine vocis B — *in quo* — *ὄρει τῷ ἁγίῳ* ℵAC^3KLP al fere omn Augustin. etc. > *τῷ ἁγίῳ ὄρει* cum BC* 13 arm text. Afric., Theophyl. — **21** *ποτὲ προφητεία* cum ℵAL al pler syr^{bodl} arm Oecum., text. Afr. > *προφητεία ποτέ* BCKP al syr^{p} Didym., Theophyl. — *spiritu sancto inspirati* = *ὑπὸ πν. ἁγ. φερόμενοι* — *ἅγιοι (τοῦ) θεοῦ* cum ℵAKL al plu Oecum., text. Afr. (*sancti homines dei*) > *ἀπὸ θεοῦ* vel *ἅγιοι ἀπὸ θεοῦ* BP 66**. 68. 69. 137 syr^{p} arm etc. — II. **3** *ὑμᾶς ἐμπορεύσονται* = *de vobis negotiabuntur* — *iam olim* — **4** *σειραῖς* (rudentibus) cum KLP^{vid} al omn^{vid} Ephr., Didym., Cyrill., Procop., Damas., Theophyl., Oecum., syr$^{\text{bodl et p}}$ cop arm > *σιροῖς* (*σειροῖς*) ℵABC, text. Afr., Augustin. — *ζόφου* = *inferni* — *ταρταρώσας* = *detractos in tartarum*

17 *οὗτός ἐστιν* post *ἀγαπητός* II. III — **18** *ὄρει τῷ ἁγίῳ* I. IV, *τῷ ἁγίῳ ὄρει* II. III — **21** *ποτὲ προφητεία* I, *προφ. ποτ.* II. III. IV — *ἀπὸ θεοῦ* I. II. III, *ἅγιοι ἀπὸ θεοῦ* IV — II. **4** *σειραῖς* IV, *σιροῖς* I. II. III.

ἔδωκεν εἰς κρίσιν κολαζομένους τηρεῖσθαι, [5]καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ ὄγδοον Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξεν, κατακλυσμὸν κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας, [6]καὶ πόλεις Σοδόμων καὶ Γομμόρρας τεφρώσας καταστροφῇ κατέκρινεν, ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεθεικώς, [7]καὶ δίκαιον Λὼτ καταπονούμενον ὑπὸ τῆς τῶν ἀθέσμων ἐν ἀσελγείᾳ ἀναστροφῆς ἐρρύσατο· [8]βλέμματι γὰρ καὶ ἀκοῇ δίκαιος, ἐνκατοικῶν ἐν αὐτοῖς οἳ ἡμέραν ἐξ ἡμέρας ψυχὴν δικαίαν ἀνόμοις ἔργοις ἐβασάνιζαν· [9]οἶδεν κύριος εὐσεβεῖς ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι, ἀδίκους δὲ εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν, [10]μάλιστα δὲ τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορευομένους καὶ κυριότητος καταφρονοῦντας, τολμηταὶ αὐθάδεις, δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες, [11]ὅπου ἄγγελοι ἰσχύι καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες οὐ φέρουσιν κατ᾽ αὐτῶν βλάσφημον κρίσιν· [12]οὗτοι δέ, ὡς ἄλογα ζῷα (γεγεννημένα) φυσικῶς εἰς ἅλωσιν καὶ εἰς φθοράν, ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν

4 *κολαζομένους τηρεῖν* vel *τηρεῖσθαι* cum ℵAC^2 5. 13. 25. 33. 65. 73. syr$^{\text{p et bodl}}$ cop ar^{e} Cyrill, text. Afric., Damas. > *τηρουμένους* BC*KLP minusc. sat mult syr$^{\text{p text}}$ arm Procop. — **5** *ἀρχαίου* = *originali* — **6** *Sodomorum et Gomorraeorum* — *τεφρώσας* = *in cinerem redigens* — *καταστροφῇ* cum ℵAC^2KL al pler syr$^{\text{bodl et p}}$ aeth Ephr. etc. > om BC* 27. 29. 66**. 68. cop — *ἀσεβεῖν* cum ℵACKL etc. > *ἀσεβέσι* BP 69. 137 a^{scr} — **7** *iniuria* Vulgata (Codd. Amiat. Fuld.* Sangerm.; *iniusta* vel *inpudica* vel *iniuria ac luxuriosa* cett. codd. Vulg.) = *in luxuria* = *ἐν ἀσελγείᾳ* — **8** *justus erat* — *οἳ* cum cop — *ἐβασάνιζαν* cum cop > *ἐβασάνιζεν* cett (sed desunt text. Afr. et Specul.) — **9** *πειρασμοῦ* cum ℵ^{c}ABCKLP al pler etc. > *πειρασμῶν* ℵ* 7. 31. 32. 36. 42. 46. 50. 57. 69. 95*. 137 etc. syr^{p} Ephr., Antioch., Damas., Oecum. — *κολαζομένους* = *cruciandos* — **10** *δόξας* = *sectas* (add. Vulg. Codd. Amiat., Armach., Fuld.^{c} *facere*, Sixtina et Clementina *introducere*) — **11** *αὐτῶν* cum A 9. 13. 18. 40. 65. 68. 73. 103. 137. 180 etc. syr$^{\text{bodl et p text}}$ aeth^{utr} ar^{e} Ephr. > *αὐτῶν παρὰ κυρίῳ* ℵBCKLP etc. — **12** nil nisi *naturaliter*, sed excidit „nata“ (= *γεγεννημένα*) ante *naturaliter* — (*γεγεννημένα*) cum A*BCP al sat mu^{vid} Specul. aeth Ephr., Theophyl. > *γεγεννημένα* ℵA^2KL syr^{p} syr^{bodl} etc. etc. — *φυσικῶς* cum 95* Specul. > *φυσικὰ* cett. (syr^{utr} *φύσει*) — *εἰς* (sec.) sola — *αὐτῶν* (sine *καὶ*) cum ℵ^{c}C^2KL al pler sah cop syr^{bodl} Specul^2, Ephr > *αὐτῶν καὶ* Aℵ*BCP* syr^{p} aeth^{ro} Hieron.

4 *τηρουμένοις* O — **6** *καταστροφῇ* I. III. IV, om II — *ἀσεβεῖν* I. IV, *ἀσεβέσι* II. III — **8** *οἳ* om O — *ἐβασάνιζεν* O — **9** *πειρασμῶν* I — **11** *παρὰ κυρίῳ* post *κατ᾽ αὐτῶν* I. II. III. IV, om II in marg. — **12** *φυσικὰ* O — *εἰς* (secund.) om O. — *καὶ* post *αὐτῶν* O (I. II. III *φθαρήσονται*, IV *καταφθαρήσονται*)

φθαρήσονται (καταφθαρήσονται), [13]*κομιούμενοι μισθὸν ἀδικίας, ἡδονὴν ἡγούμενοι τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφήν, σπῖλοι καὶ μῶμοι ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν συνευωχούμενοι ὑμῖν,* [14]*ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος καὶ ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας, δελεάζοντες ψυχὰς ἀστηρίκτους, καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες, κατάρας τέκνα·* [15]*καταλ[ε]ιπόντες εὐθεῖαν ὁδὸν ἐπλανήθησαν, ἐξακολουθήσαντες τῇ ὁδῷ τοῦ Βαλαὰμ τοῦ Βοσόρ, ὃς μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν,* [16]*ἔλεγξιν δὲ ἔσχεν ἰδίας παρανομίας· ὑποζύγιον ἄφωνον ἐν ἀνθρώπου φωνῇ φθεγξάμενον ἐκώλυσεν τὴν τοῦ προφήτου παραφρονίαν.* [17]*οὗτοί εἰσιν πηγαὶ ἄνυδροι καὶ ὁμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμενοι, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται·* [18]*ὑπέρογκα γὰρ ματαιότητος φθεγγόμενοι δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείας τοὺς ὀλίγως ἀποφεύγοντας, τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφομένους,* [19]*ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελόμενοι, αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς· ᾧ γάρ τις ἥττηται, τούτου καὶ δεδούλωται·* [20]*εἰ γὰρ ἀποφυγόντες τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τούτοις πάλιν ἐμπλακέντες ἡττῶνται, γέγονεν αὐτοῖς τὰ ἔσχατα χείρονα τῶν*

12 *peribunt* (verisimile Vulgatam *καταφθαρήσονται* legisse) — **13** *κομιούμενοι* cum ℵ^{c}ACKL al omn^{vid} > *ἀδικούμενοι* ℵ*BP (syr^{bodl}?) arm — *ἐν ἡμέρᾳ* = *diei* — *ἀγάπαις* cum A^{corr}B aeth^{utr} syr$^{bodl\ et\ p\ mg}$ sah Ephr., Specul., Anon.$^{sing\ cleric}$ > *ἀπάταις* ℵA*CKLP al omn^{vid} cop syr^{p} arm Theophyl., Oecum. — **14** *ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας* = *incessabiles delicti* (!!) — *ἀκαταπαύστους* cum ℵCKLP etc. > *ἀκαταπάστους* AB — **15** *τοῦ Βοσόρ* = *ex Bosor* — *Βοσόρ* cum ℵ^{c}ACKLP al pler cop syr^{p} aeth > *Βεώρ* B 81. sah syr^{bodl} arm ar^{c} (ℵ* utrumque in unum confl.) — *ὃς . . . ἠγάπησεν* omnes fere > *ἠγάπησαν* B arm — **17** *ὑπὸ λαίλαπος* = *turbinibus* — *τετήρηται* (= *reservatur*) cum ℵB sah cop syr$^{bodl\ et\ p}$ aeth^{ro} Augustin., Hieron., etc. > *εἰς αἰῶνα τετ.* ACLP al omn^{vid} Ephr., Theophyl., Oec. — **18** *δελεάζουσιν* = *pellicent* — *ἀσελγείας* cum P 15. 27. 29. 38. 68. 69. 73. 113. 127. 137 etc. cop syr$^{bodl\ et\ p}$ Ephr., Specul., Augustin., Hieron. > *ἀσελγείαις* cett. — **19** *καὶ* cum ℵ^{c}ACKLP al omn^{vid} syr$^{bodl\ et\ p}$ arm Ephr., Damas., Orig.^{lat} etc. > om ℵ*B sah cop aeth — **20** *ἡμῶν* cum ℵACLP etc. etc. > om BK al longe plu Oecum. — *τούτοις* sola > *τούτοις δέ*

13 *κομιούμενοι* I. IV, *ἀδικούμενοι* II. III — *ἀπάταις* I. II. III. IV, *ἀγάπαις* II in marg. — **14** *ἀκαταπαύστους* I. III. IV, *ἀκαταπάστους* II — **15** *Βοσόρ* I. IV. II (in marg.), *Βεώρ* II. III — *ὃς . . . . ἠγάπησεν* I. II. IV, *ὃς* om III. II (in marg.), *ἠγάπησαν* II (in marg.) — **17** *εἰς αἰῶνα* ante *τετηρ.* IV (sed uncis incl.) — **18** *ἀσελγείαις* O — **19** *καὶ* IV, om I. II. III — **20** *ἡμῶν* I. II (in marg.). IV, om II. III — *τούτοις δὲ* O

πρώτων· [21]κρεῖσσον γὰρ ἦν αὐτοῖς μὴ ἐπιγνωκέναι τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης ἢ ἐπιγνοῦσιν εἰς τὰ ὀπίσω ἀνακάμψαι ἀπὸ τῆς παραδοθείσης αὐτοῖς ἁγίας ἐντολῆς. [22]συμβέβηκεν γὰρ αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας· κύων ἐπιστρέψας ἐπὶ τὸ ἴδιον ἐξέραμα, καί· ὗς λουσαμένη εἰς κυλισμὸν βορβόρου.

III. [1]*Ταύτην ἤδη ὑμῖν, ἀγαπητοί, δευτέραν γράφω ἐπιστολήν, ἐν αἷς διεγείρω ὑμῶν ἐν ὑπομνήσει τὴν εἰλικρινῆ διάνοιαν, [2]μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῶν τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος, [3]τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες, ὅτι ἐλεύσονται ἐπ᾽ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ἐν ἐμπαιγμονῇ ἐμπαῖκται, κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας πορευόμενοι, [4]λέγοντες· ποῦ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία ἡ παρουσία αὐτοῦ; ἀφ᾽ ἧς γὰρ οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν, πάντα οὕτως διαμένει ἀπ᾽ ἀρχῆς κτίσεως. [5]λανθάνει γὰρ αὐτοὺς τοῦτο θέλοντας, ὅτι οὐρανοὶ ἦσαν ἔκπαλαι καὶ γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι᾽ ὕδατος συνεστῶσα τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ, [6]δι᾽ ὧν ὁ τότε κόσμος ὕδατι κατακλυσθεὶς ἀπώλετο· [7]οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῷ αὐτῷ λόγῳ τεθησαυρισμένοι εἰσίν, πυρὶ τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων. [8]ἓν δὲ τοῦτο μὴ λανθανέτω ὑμᾶς, ἀγαπητοί, ὅτι μία ἡμέρα παρὰ κυρίῳ ὡς χίλια ἔτη καὶ χίλια ἔτη ὡς ἡμέρα μία. [9]οὐ*

21 *ἐπιγνοῦσιν* = *post agnitionem* — *εἰς τὰ ὀπίσω ἀνακάμψαι ἀπὸ* cum ℵA 5. 8. 13. 25. 33**. 180. Ephr., Cyrill., Pseudo-Chrys., Anton., Augustin., Hieron., Salv., Didym.[lat] > *ὑποστρέψαι* (*ἐπιστρέψαι*) *ἐκ* BCPKL minusc. Maxim., Theophyl., Oecum., Damas. — **22** *γὰρ* cum cop Cyrill., Damas., Augustin. > om vel *δὲ* cett. — III. **1** *ἤδη* = *ecce* — *ὑμῖν* sola hoc loco (cett. post *δευτέραν*) — **2** *ῥημάτων τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῶν . . . . ἐντολῶν* sola > *ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν . . . . ἐντολῆς* cett. — **3** *ἐπιθυμίας* a[scr]* Pseudo-Chrys. > add. *αὐτῶν* (ante vel post *ἐπιθ.*) cett. — **4** *λέγοντες* sola > *καὶ λέγοντες* cett. — *ἡ παρουσία* sola > *τῆς παρουσίας* cett. — **5** *συνεστῶσα* cum. test. fere omn. > *συνεστῶτα* ℵ*August. — **6** *ὁ τότε κόσμος* = *ille tunc mundus* — **7** *αὐτῷ* cum ABP 27. 29. 69. 127. al vix mu sah cop arm Didym.[lat] > *αὐτοῦ* ℵCKL minusc. plurim.

21 *εἰς τὰ ὀπίσω ἀνακάμψαι ἀπὸ* IV, *ὑποστρέψαι ἐκ* I. II. III. — **22** *συμβέβηκεν* sine copula O (*δὲ* IV unc. incl.) — III. **1** *ὑμῖν* post *δευτέραν* O — **2** *τῆς τῶν ἀπ. ὑμ. ἐντολῆς* O — **3** *ἐπιθυμίας αὐτῶν* O (*αὐτ. ἐπιθ.* I. IV) — **4** *καὶ λέγοντες* O — *τῆς παρουσίας* O — **5** *συνεστῶτα* II in marg. — **7** *αὐτῷ* I. II. IV, *αὐτοῦ* III

βραδύνει (ὁ) κύριος τῆς ἐπαγγελίας, ἀλλὰ μακροθυμεῖ δι᾽ ὑμᾶς, μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι. [10]*ἥξει δὲ ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης, ἐν ᾗ (οἱ) οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται, στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται.* [11]*τούτων οὖν πάντων λυομένων ποταποὺς δεῖ ὑπάρχειν ὑμᾶς ἐν ἁγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις,* [12]*προσδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας, δι᾽ ἣν οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσόμενα τήκεται·* [13]*καινοὺς δὲ οὐρανοὺς καὶ καινὴν γῆν καὶ τὰ ἐπαγγέλματα αὐτοῦ προσδοκῶμεν, ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ.*

[14]*Διό, ἀγαπητοί, ταῦτα προσδοκῶντες σπουδάσατε ἄσπιλοι καὶ ἀμώμητοι αὐτῷ εὑρεθῆναι ἐν εἰρήνῃ,* [15]*καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν μακροθυμίαν σωτηρίαν ἡγεῖσθε, καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν,* [16]*ὡς καὶ ἐν πάσαις (ταῖς) ἐπιστολαῖς λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων, ἐν αἷς ἐστιν δυσνόητά τινα, ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ*

9 *τῆς ἐπαγγελίας* = *promissi* (haec vera Vulgatae lectio est, cf. Cod. Sangerm. > White, qui *promissis* vult) — post *ἐπαγγελίας* desunt in Vulgata sola *ὥς τινες βραδυτῆτα ἡγοῦνται* — *δι᾽ ὑμᾶς* cum ℵA 5. 13. 69. 73. 137. a^{scr} sah sy$^{bodl\ et\ p}$ aeth Augustin., Specul. etc. > *εἰς ὑμᾶς* (*ἡμᾶς*) BCKLP al pler arm Theophyl.!, Oecum. — **10** desunt verba *καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα εὑρεθήσεται* post *λυθήσεται* cum minusc. Graec. uno, Harleian., epist^{Demetr}, Cassiod., Theophyl., Oecum.^{comm} > cett. (etiam Codd. Vugatae Cav. et Sangerm. atque Sixtina et Clementina) — **11** *οὖν* cum ℵAKL al longe plu cop syr^{bodl} arm Augustin., Pelag., Theophyl., Oecum. > *οὖν οὕτως* vel *οὕτως* vel *δὲ οὕτως* BCP 5. 7. 9. 27. 29. 39. 69. 100. a^{scr} sah syr^{p} etc. — *ὑμᾶς* cum ℵACKLP al pler sah syr$^{bodl\ et\ p}$ etc. > om B (ℵ* et pauci *ἡμᾶς*) — **12** *σπεύδοντας* = *properantes in* — *diei dei* — *tabescent* — **13** *καινὴν γῆν* cum ℵA aeth^{utr} Cyrill., Theophyl. > *γῆν καινὴν* BCKLP etc. — *καὶ* (secund.) cum A sah Hieron., Beda > *κατὰ* ℵBC KLP cett. (etiam Augustin., Codd. Vulgatae Cav. et Armach. atque Clementina) — *τὰ ἐπαγγέλματα* cum ℵA 5. sah cop arm syr^{p} Cyrill., Didym.^{lat}, Augustin., Hieron. > *τὸ ἐπάγγελμα* BCKLP al pler syr^{bodl}, Theophyl., Oecum. — **15** *frater noster*: nil inde efficitur, etsi K et minusc. pauci sic legunt — **16** *quaedam difficilia*

9 *ὥς τινες βραδυτῆτα ἡγοῦνται* post *ἐπαγγελίας* O — *δι᾽* I, *εἰς* II. III. IV — **10** Post *λυθήσεται* legunt O *καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα εὑρεθήσεται* — **11** *οὖν* I, *οὕτως* II. III. IV — *ὑμᾶς* cum I. IV. II (in marg.), om II. III — **13** *καινὴν γῆν* I, *γῆν καινὴν* II. III. IV — *κατὰ* loco *καὶ* (secund.) O — *τὰ ἐπαγγέλματα* I, *τὸ ἐπάγγελμα* II. III. IV

ἀστήρικτοι στρεβλοῦσιν ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν. [17]ὑμεῖς οὖν, ἀδελφοί, προγινώσκοντες φυλάσσεσθε, ἵνα μὴ τῇ τῶν ἀθέσμων πλάνῃ συναπαχθέντες ἐκπέσητε τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ, [18]αὐξάνετε δὲ ἐν χάριτι καὶ ἐν γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ· αὐτῷ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς ἡμέραν αἰῶνος.

ΙΑΚΩΒΟΥ.

I. [1]Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν.

[2]Πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς ποικίλοις περιπέσητε, [3]γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως ὑμῶν ὑπομονὴν κατεργάζεται, [4]ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω, ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι. [5]εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας, αἰτείτω παρὰ τοῦ θεοῦ τοῦ διδόντος πᾶσιν ἁπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος, καὶ δοθήσεται αὐτῷ. [6]αἰτείτω δὲ ἐν πίστει μηδὲν διακρινόμενος· ὁ γὰρ διακρινόμενος ἔοικεν κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ· [7]μὴ γὰρ οἰέσθω ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ὅτι λήμψεταί τι παρὰ τοῦ κυρίου, [8]ἀνὴρ δίψυχος, ἀκατάστατος ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς αὐτοῦ. [9]καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ, [10]ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ, ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται· [11]ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι καὶ ἐξήρανεν τὸν χόρτον, καὶ τὸ ἄνθος αὐτοῦ ἐξέπεσεν καὶ ἡ εὐπρέπεια τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἀπώλετο· οὕτως καὶ ὁ πλούσιος ἐν ταῖς πορείαις αὐτοῦ μαρανθήσεται.

[12]Μακάριος ἀνὴρ ὃς ὑπομένει πειρασμόν, ὅτι δόκιμος γενόμενος λήμψεται τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, ὃν ἐπηγγείλατο

17 *ἀδελφοί* sola > *ἀγαπητοί* — **18** *ἐν* (secund.) sola — *in die.*

1 *ἡμῶν* cum arm aeth > om cett. (etiam ms. Corb. = ff) — **2** *in temtationibus* — *περιπέσητε ποικίλοις* cett. — **3** *ὑμῶν τῆς πίστεως* cett. — *κατεργάζεται ὑπομονὴν* cett. — **7** *accipiat* — **11** *μαρανθήσεται*: *marcescet* Codd. Vulg. Amiat., Sangerm., Vallic., Sixtina et Clement., *marcescit* Cav., Armach., Fuld., Hubert.

18 *ἐν* (secund.) om O.

1 *ἡμῶν* om O — **2** *περιπέσητε ποικίλοις* O — **3** *ὑμῶν τῆς πίστεως* O — *κατεργάζεται ὑπομονὴν* O

ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν· [13]μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζεται· ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστος κακῶν ἐστιν, αὐτὸς δὲ οὐδένα πειράζει. [14]ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος· [15]εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν, ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον.

[16]Μὴ πλανᾶσθε οὖν, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί· πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φώτων, παρ᾽ ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα. [18]βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ὑπαρχήν τινα τῆς κτίσεως αὐτοῦ (τῶν αὐτοῦ κτισμάτων?).

[19]Ἴστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί· ἔστω δὲ πᾶς ἄνθρωπος ταχὺς εἰς τὸ ἀκοῦσαι, βραδὺς δὲ εἰς τὸ λαλῆσαι καὶ βραδὺς εἰς ὀργήν· [20]ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται. [21]διὸ ἀποθέμενοι πᾶσαν ῥυπαρίαν καὶ περισσείαν κακίας ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν. [22]γίνεσθε δὲ ποιηταὶ λόγου καὶ μὴ ἀκροαταὶ μόνον παραλογιζόμενοι ἑαυτούς, [23]ὅτι εἴ τις ἀκροατής ἐστιν λόγου καὶ οὐ ποιητής, οὗτος ἔοικεν ἀνδρὶ κατανοοῦντι τὸ πρόσωπον τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἐν ἐσόπτρῳ· [24]κατενόησεν γὰρ ἑαυτὸν καὶ ἀπελήλυθεν, καὶ εὐθέως ἐπελάθετο ὁποῖος ἦν.

12 *ὁ θεὸς* cum 4. 13^{vid}. 27. 29. 103. syr^{cu} cop aeth^{utr} > *ὁ κύριος* (C)KLP al pler syr^{p} arm^{ven} Theophyl., Oecum. > om ℵAB a^{scr*} arm ff — **13** *πειράζεται* cum ff, *πειράζομαι* cett. (etiam Codd. Vulgatae Sangerm., Hubert.*, Vallic.) — *κακῶν ἐστιν* sola > *ἐστ. κακ.* — *πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα* cett. — **14** *a concupiscentia sua* — **16** *οὖν* (*igitur*) sola — *ἀγαθὴ* = *optimum* — **18** *creaturae eius* sola (vix *κτίσεως* legit) > *τῶν αὐτοῦ* (*ἑαυτοῦ*) *κτισμάτων* cett. — **19** *dilecti* Codd. Vulg. Amiat., Armach., Sangerm.* Fuld., *dilectissimi* Cav., Sangerm.^{corr}, Hubert., Vallic. et Sixtina et Clement. — *δὲ* (prim.) cum ℵABCP* 83 ff Specul. ff etc. > om KLP^{2} al pler syr^{utr} arm aeth Theophyl., Oecum. — *δὲ* (secund.) sola cum ff — *καὶ* sola (ff *δὲ*) — **22** *ἀκροαταὶ μόνον* cum B a^{scr} ff syr^{utr} cop arm aeth Theophyl. > *μόν. ἀκρ.* ℵACKLP etc. — **23** *ἐστιν λόγου* sola > *λογ. ἐστ.* cett. — *ἔοικεν* = *comparabitur*

12 *ὁ κύριος* (loco *ὁ θεὸς*) IV, om utrumque I. II. III — **13** *πειράζομαι* (loco *πειράζεται*) O — *ἐστιν κακῶν* O — *πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα* O — **16** *οὖν* om O — **18** *τῶν αὐτοῦ κτισμάτων* O — **19** *δὲ* (prim.) I. II. III, om IV — *δὲ* (secund.) om O — *καὶ* om O — **22** *ἀκροαταὶ μόνον* II. III, *μόν. ἀκρ.* I. IV — **23** *λόγου ἐστὶν* O

[25]*ὁ δὲ παρακύψας εἰς νόμον τέλειον (τὸν) τῆς ἐλευθερίας καὶ παραμείνας (ἐν αὐτῷ), οὐκ ἀκροατὴς ἐπιλησμονῆς γενόμενος ἀλλὰ ποιητὴς ἔργου, οὗτος μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται.* [26]*εἰ δέ τις δοκεῖ θρησκὸς εἶναι, μὴ χαλιναγαγῶν γλῶσσαν αὐτοῦ (ἑαυτοῦ), ἀλλὰ ἀπατῶν καρδίαν αὐτοῦ (ἑαυτοῦ), τούτου μάταιος ἡ θρησκεία.* [27]*θρησκεία καθαρὰ καὶ ἀμίαντος παρὰ (τῷ) θεῷ καὶ πατρὶ αὕτη ἐστίν· ἐπισκέπτεσθαι ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἐν τῇ θλίψει αὐτῶν, ἄσπιλον ἑαυτὸν τηρεῖν ἀπὸ τοῦ κόσμου.*

II. [1]*Ἀδελφοί μου, μὴ ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης·* [2]*ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ, εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχὸς ἐν ῥυπαρᾷ ἐσθῆτι,* [3]*καὶ ἐπιβλέψητε ἐπὶ τὸν φοροῦντα τὴν ἐσθῆτα τὴν λαμπρὰν καὶ εἴπητε· σὺ κάθου ὧδε καλῶς, τῷ δὲ πτωχῷ εἴπητε· σὺ στῆθι ἐκεῖ ἢ κάθου ὑπὸ τὸ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου,* [4]*οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν;* [5]*ἀκούσατε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί· οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς ἐν τῷ κόσμῳ πλουσίους ἐν πίστει καὶ κληρονόμους τῆς βασιλείας ἧς ἐπηγγείλατο ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν;* [6]*ὑμεῖς δὲ ἠτιμάσατε τὸν πτωχόν. οὐχ οἱ πλούσιοι καταδυναστεύουσιν ὑμῶν (ὑμᾶς), καὶ αὐτοὶ ἕλκουσιν ὑμᾶς εἰς κριτήρια;* [7]*οὐκ αὐτοὶ βλασφημοῦσιν τὸ καλὸν ὄνομα τὸ ἐπικληθὲν ἐφ᾽ ὑμᾶς;* [8]*εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὰς γραφάς· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, καλῶς ποιεῖτε·* [9]*εἰ δὲ προσωπολημπτεῖτε, ἁμαρτίαν ἐργάζεσθε, ἐλεγχόμενοι ὑπὸ τοῦ νόμου ὡς παραβάται·*

25 *in lege* — *ἐν αὐτῷ* cum syr$^{sch\ et\ p}$ c* arm ar^{e} > om cett. (etiam ff Augustin. et Codd. Vulgatae Cav., Fuld., Hubert.) — **26** *δέ* cum CP 13. 31. ff cop al > om ℵABK^{b} al fere omn — **27** *hoc saeculo*, cf. 2, 5 — II. **2** *in conventu* (ff *in synagogam*) — **3** *καὶ ἐπιβλ.* cum ℵAKL al fere omn sah aeth > *ἐπιβλ. δὲ* BCP 69. syr^{p} ff — *ἐπὶ* = *in* — *τῷ δὲ πτωχῷ* sola > *καὶ τ. πτωχῷ* — *ἐκεῖ* post *κάθου* B ff — *τῶν ποδῶν* cum A 13. Augustin., Hesych., syr^{utr} aeth > om cett. — **4** *οὐ* om B* ff 27. 29 — *διεκρίθητε* = *iudicatis* (ff *diiudicati estis*) — *ἐν* = *apud* — **5** *ἐν* (prim) cum 27. 29. 43. 64 > om cett. — *hoc mundo*, cf. 1, 27 (minusc. 24 add. *τούτῳ*) — **8** *τὰς γραφάς* cum 27. 39, *τὴν γραφήν* cett.

25 *ἐν αὐτῷ* om O — **26** *δέ* om O — II. **3** *καὶ ἐπιβλ.* I, *ἐπιβλ. δὲ* II. III. IV — *καὶ τ. πτωχῷ* O — *ἐκεῖ ἢ κάθου* I. II (marg.). III. IV, *ἢ κάθου ἐκεῖ* II — *τῶν ποδῶν* om O — **4** *οὐ* om II in marg. — **5** *ἐν* (ante *τ. κόσμῳ*) om O — **8** *τὴν γραφήν* O

[10]ὅστις δὲ ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ, πταίσῃ δὲ ἐν ἑνί, γέγονεν πάντων ἔνοχος. [11]ὁ γὰρ εἰπών· μὴ μοιχεύσῃς, εἶπεν καί· μὴ φονεύσῃς· εἰ δὲ οὐ μοιχεύσεις, φονεύσεις δέ, γέγονας παραβάτης νόμου. [12]οὕτως λαλεῖτε καὶ οὕτως ποιεῖτε, ὡς διὰ νόμου ἐλευθερίας μέλλοντες κρίνεσθαι· [13]ἡ γὰρ κρίσις ἀνέλεος τῷ μὴ ποιήσαντι ἔλεος· κατακαυχᾶται ἔλεος κρίσεως.

[14]Τί τὸ ὄφελος, ἀδελφοί μου, ἐὰν πίστιν λέγῃ τις ἔχειν, ἔργα δὲ μὴ ἔχῃ; μὴ δύναται ἡ πίστις σῶσαι αὐτόν; [15]ἐὰν δὲ ἀδελφὸς ἢ ἀδελφὴ γυμνοὶ ὑπάρχωσιν καὶ λειπόμενοι ὦσιν τῆς τροφῆς ἐφημέρου, [16]εἴπῃ δέ τις ἐξ ὑμῶν αὐτοῖς· ὑπάγετε ἐν εἰρήνῃ, θερμαίνεσθε καὶ χορτάζεσθε, μὴ δῶτε δὲ αὐτοῖς τὰ ἐπιτήδεια τοῦ σώματος, τί τὸ ὄφελος; [17]οὕτως καὶ ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστιν καθ᾽ ἑαυτήν. [18]ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις· σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω· δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, κἀγὼ δείξω σοι ἐκ τῶν ἔργων τὴν πίστιν μου. [19]σὺ πιστεύεις, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεός· καλῶς ποιεῖς· καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν καὶ φρίσσουσιν. [20]θέλεις δὲ γνῶναι, ὦ ἄνθρωπε κενέ, ὅτι ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν; [21]Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ θυσιαστήριον; [22]βλέπεις ὅτι ἡ πίστις συνήργει

10 *ὅστις δὲ* sola > *ὅστις γὰρ* cett. — **11** *μοιχεύσεις . . . φονεύσεις* vel *μοιχεύσῃς . . . φονεύσῃς* cum KLP al plu ff Theophyl. > *μοιχεύεις . . . φονεύεις* ℵABC etc. — **15** *ἐὰν δὲ* cum ADKL al longe plu syr^{p} Theophyl., Oecum. > *ἐὰν* ℵB minusc. nonnull. cop arm ff Specul. — *ὦσιν* cum ALP al omn^{vid} ff Specul. > om ℵACK syr^{tr} sah cop aeth arm — *ἐφημέρου τροφῆς* cett. — **16** *ἐξ ὑμῶν αὐτοῖς* sola > *αὐτ. ἐξ ὑμ.* cett. — *corporis* Codd. Vulgatae Amiat., Cav., Sangerm., Hubert. > *corpori* Armach., Fuld., Vallic. et Sixtina, Clement. — **18** *δείξω σοι* cum ACKL al pler syr^{utr} sah cop Theophyl., Oecum. > *σοὶ δείξω* ℵB et pauci — *τὴν πίστιν μου* sola > *μου τὴν πίστιν* cett. — **19** *εἷς ἐστιν ὁ θεός* cum ℵA 68. syr^{sch} sah cop arm aeth^{pp} Cyrill. > *εἷς ὁ* (B et al om *ὁ*) *θεός ἐστιν* BC syr^{p} etc. > *ὁ θεὸς εἷς ἐστιν* K^{corr}L al pler Didym., Oecum. — **20** *ἀργή* cum BC* 27. 29. sah arm^{zoh} ff > *νεκρά* ℵAC²KLP etc. (etiam Cod. Vulgatae Amiat.*, Sixtina et Clementina) etc. — **22** *συνήργει* cum ℵ^{c}BCKLP al omn^{vid} syr^{utr} > *συνεργεῖ* ℵ*A ff

10 *ὅστις γὰρ* O — **11** *μοιχεύεις . . . φονεύεις* O — **15** *ἐὰν* (sine *δὲ*) O — *ὦσιν* om O — *ἐφημέρου τροφῆς* O — **16** *αὐτοῖς ἐξ ὑμῶν* O — **18** *σοὶ δείξω* O — *μου τὴν πίστιν* O — **19** *εἷς ἐστιν ὁ θεός* I, *εἷς θεὸς ἐστίν* II, *εἷς ὁ θεός ἐστιν* III. IV. II (in marg.) — **20** *ἀργή* I. II. III, *νεκρά* IV — **22** *συνήργει* II. III. IV, *συνεργεῖ* I

τοῖς ἔργοις αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ἔργων ἡ πίστις ἐτελειώθη, [23]καὶ ἐπληρώθη ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα· ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη. [24]ὁρᾶτε ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον. [25]ὁμοίως καὶ Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ὑποδεξαμένη ἀγγέλους καὶ ἑτέρᾳ ὁδῷ βαλοῦσα; [26]ὥσπερ γὰρ τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν ἐστιν, οὕτως καὶ ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστιν.

III. [1]Μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε, ἀδελφοί μου, εἰδότες ὅτι μεῖζον κρίμα λήμψεσθε· [2]πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες· εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει, οὗτος τέλειος ἀνήρ, δυνατὸς καὶ χαλιναγωγῆσαι ὅλον τὸ σῶμα· [3]εἰ δὲ τῶν ἵππων τοὺς χαλινοὺς εἰς τὰ στόματα βάλλομεν εἰς τὸ πείθεσθαι αὐτοὺς ἡμῖν, καὶ ὅλον τὸ σῶμα αὐτῶν μετάγομεν· [4]ἰδοὺ καὶ τὰ πλοῖα, τηλικαῦτα ὄντα καὶ ὑπὸ ἀνέμων σκληρῶν ἐλαυνόμενα, μετάγεται ὑπὸ ἐλαχίστου πηδαλίου ὅπου ἂν ἡ ὁρμὴ τοῦ εὐθύνοντος βούληται· [5]οὕτως καὶ ἡ γλῶσσα μικρὸν μὲν μέλος ἐστὶν καὶ μεγάλα αὐχεῖ. ἰδοὺ ἡλίκον πῦρ ἡλίκην ὕλην ἀνάπτει. [6]καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας, ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως ἡμῶν, φλογιζομένη τῆς γεέννης. [7]πᾶσα γὰρ φύσις θηρίων τε καὶ πετεινῶν ἑρπετῶν τε καὶ

23 ἐπίστευσεν (sine δὲ) cum L 69. a^scr^ c^scr^ ff > ἐπίστ. δὲ cett. — **25** καὶ cum C 5. 6. 13. 76 syr^sch^ cop arm ff > δὲ καὶ cett. — **26** γὰρ cum ℵACKLP etc. etc. > δὲ ff Orig. > om B syr^sch^ arm aeth^utr^ — III. **1** λήμψεσθε (*sumitis*) cum 73. cop Augustin. > λημψόμεθα cett. (etiam ff) — **2** καὶ ante χαλιν. sola > καὶ post χαλιν. cett. — **3** τ. ἵππων Codd. Vulg. plurim., τ. ἵπποις Amiat., Sixtina et Clement. — **4** ὅπου ἂν . . . βούληται cum ACKP al pler > ὅπου βούλεται ℵB sah — **5** μὲν sola (*quidem*) — μεγάλα αὐχεῖ: *exaltat* Codd. Vulg. Amiat., Armach., Sangerm., Vallic. et Clement., *exultat* Fuld., Cav., Hubert. — **6** καὶ ante ἡ γλῶσσα cum ℵ^c^ABCKLP etc. > om ℵ* — ἡ σπιλοῦσα cum omn. excepto ℵ* (καὶ σπιλ.) — ἡμῶν cum ℵ 7. 25. 33^mg^. 68. 83. 96**. syr^sch^ aeth > om cett. — φλογιζομένη sola > καὶ φλογιζομένη

23 ἐπίστευσεν δὲ O — **25** δὲ καὶ O — **26** γὰρ I. III. IV. II (in marg.), om II — III. **1** λημψόμεθα O — **2** χαλιναγωγῆσαι καὶ O — **4** ὅπου ἂν . . . βούληται IV, ὅπου . . . βούλεται I. II. III — **5** μικρὸν sine μὲν O — **6** καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ II. III. IV, ἡ γλῶσσα πῦρ I — καὶ σπιλοῦσα I — ἡμῶν om O

ἐναλίων δαμάζεται καὶ δεδάμασται τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπίνῃ, [8]*τὴν δὲ γλῶσσαν οὐδεὶς ἀνθρώπων δαμάσαι δύναται, ἀκατάστατον κακόν, μεστὴ ἰοῦ θανατηφόρου.* [9]*ἐν αὐτῇ εὐλογοῦμεν τὸν θεὸν καὶ πατέρα, καὶ ἐν αὐτῇ καταρώμεθα τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας·* [10]*ἐκ τοῦ αὐτοῦ στόματος ἐξέρχεται εὐλογία καὶ κατάρα· οὐ χρή, ἀδελφοί μου, ταῦτα οὕτως γίνεσθαι.* [11]*μήτι ἡ πηγὴ ἐκ τῆς αὐτῆς ὀπῆς βρύει τὸ γλυκὺ καὶ τὸ πικρόν;* [12]*μὴ δύναται, ἀδελφοί μου, συκῆ ἐλαίας ποιῆσαι ἢ ἄμπελος σῦκα; οὕτως οὐδὲ ἁλυκὸν γλυκὺ ποιῆσαι ὕδωρ.*

[13]*Τίς σοφὸς καὶ ἐπιστήμων ἐν ὑμῖν; δειξάτω ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν πραΰτητι σοφίας.* [14]*εἰ δὲ ζῆλον πικρὸν ἔχετε καὶ ἐριθείας ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, μὴ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας.* [15]*οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη, ἀλλὰ ἐπίγειος, ψυχική, δαιμονιώδης.* [16]*ὅπου γὰρ ζῆλος καὶ ἐριθεία, ἐκεῖ ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα.* [17]*ἡ δὲ ἄνωθεν σοφία πρῶτον μὲν ἁγνή ἐστιν, ἔπειτα εἰρηνική, ἐπιεικής, εὐπειθής, μεστὴ ἐλέους καὶ καρπῶν ἀγαθῶν, ἀνυπόκριτος.* [18]*καρπὸς δὲ δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην.*

IV. [1]*Πόθεν πόλεμοι καὶ μάχαι ἐν ὑμῖν; οὐκ ἐντεῦθεν, ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν;*

7 *ceterorum* = *cetorum* = *ἐναλίων* — 8 *ἀνθρ. δαμ. δύν.* sola > *δαμ. δύν. ἀνθρ.* vel *δύν. δαμ. ἀνθρ.* vel *δύν. ἀνθρ. δαμ.* — *ἀκατάστατον* cum ℵABP ff Damas., Hieron. > *ἀκατάσχετον* CKL al pler etc. — **9** *θεὸν* cum KL al pler syr^p Epiphan., Theophyl., Oecum. > *κύριον* ℵABCP 4*. 13. ff syr^sch cop arm Cyrill. — **11** *dulcem et amaram aquam* — **12** *ἐλαίας*: Codd. Vulgatae Amiat., Fuld., Vallic. praebent *uvas* (etiam Sixtina et Clementina) — *οὕτως* cum ff syr^sch ar^e cop aeth et aliis (cf. Soden) > om ℵABD etc. — *οὐδὲ* cum ℵ 13. 27. 29. 66**. Cyrill. > *οὔτε* ABD etc. — **13** *operationem suam* — **14** *εἰ δὲ* = *quod si* — *ἐριθείας* sola > *ἐριθείαν* — *ταῖς καρδίαις* cum ℵ 4. 16. 27. 29. 66**. 106. s ff syr^utr cop arm Antioch. > *τῇ καρδίᾳ* ABCKLP etc. — *κ. ψεύδ. κ. τ. ἀληθ.* cum ABCKLP etc. > *τ. ἀληθ. καὶ ψεύδ.* ℵ syr^sch — **16** *ἐκεῖ* cum BCKLP ff etc. > *ἐκεῖ καὶ* ℵA 4. 13. 73. 101. syr^sch — **17** *εὐπειθής* dupliciter in Vulg. redditum est: *suadibilis, bonis consentiens* (sed in Codd. Vulgatae Amiat. et Sangerm. desunt verba *bonis cons.*) — IV. **1** *καὶ* cum KL al pler syr^sch aeth Oec. > *καὶ πόθεν* ℵABCP ff etc.

8 *δύν. ἄνθρ. δαμ.* I, *δαμ. δύν. ἀνθρ.* II. III, *δυν. δαμ. ἀνθρ.* IV — *ἀκατάσχετον* IV — **9** *κύριον* (loco *θεὸν*) O — **12** *οὕτως οὐδὲ* IV, *οὔτε* I. II. III — **14** *ἐριθείαν* O — *τῇ καρδίᾳ* O — *κατακαυχ. τ. ἀληθ. κ. ψεύδ.* I — **16** *ἐκεῖ καὶ* IV — IV. **1** *καὶ πόθεν μάχαι* O

[2]ἐπιθυμεῖτε καὶ οὐκ ἔχετε, φονεύετε καὶ ζηλοῦτε καὶ οὐ δύνασθε ἐπιτυχεῖν. μάχεσθε καὶ πολεμεῖτε, οὐκ ἔχετε διὰ τὸ μὴ αἰτεῖσθαι ὑμᾶς· [3]αἰτεῖτε καὶ οὐ λαμβάνετε, διότι κακῶς αἰτεῖσθε, ἵνα ἐν ταῖς ἡδοναῖς ὑμῶν δαπανήσητε. [4]μοιχοί, οὐκ οἴδατε, ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου τούτου ἔχθρα ἐστὶν τοῦ θεοῦ; ὃς ἐὰν οὖν βουληθῇ φίλος εἶναι τοῦ κόσμου, ἐχθρὸς τοῦ θεοῦ καθίσταται. [5]ἢ δοκεῖτε, ὅτι κενῶς γραφὴ λέγει· πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα, ὃ κατῴκησεν ἐν ἡμῖν; [6]μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν· διὸ λέγει· ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν. [7]ὑποτάγητε οὖν τῷ θεῷ· ἀντίστητε δὲ τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ᾽ ὑμῶν· [8]ἐγγίσατε τῷ κυρίῳ, καὶ ἐγγιεῖ ὑμῖν. καθαρίσατε χεῖρας, ἁμαρτωλοί, καὶ ἁγνίσατε καρδίας, δίψυχοι. [9]ταλαιπωρήσατε καὶ πενθήσατε καὶ κλαύσατε· ὁ γέλως ὑμῶν εἰς πένθος μεταστραφήτω (μετατραπήτω) καὶ ἡ χαρὰ εἰς κατήφειαν. [10]ταπεινώθητε ἐνώπιον κυρίου, καὶ ὑψώσει ὑμᾶς.

[11]Μὴ καταλαλεῖτε ἀλλήλων, ἀδελφοί. ὁ καταλαλῶν ἀδελφοῦ ἢ κρίνων τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καταλαλεῖ νόμου καὶ κρίνει νόμον· εἰ δὲ κρίνεις νόμον, οὐκ εἶ ποιητὴς νόμου ἀλλὰ κριτής. [12]εἷς ἐστιν (ὁ) νομοθέτης καὶ κριτής, ὁ δυνάμενος ἀπολέσαι καὶ σῶσαι· σὺ δὲ τίς εἶ, ὁ κρίνων τὸν πλησίον;

[13]Ἄγε νῦν οἱ λέγοντες· σήμερον ἢ αὔριον πορευσόμεθα εἰς τήνδε τὴν πόλιν καὶ ποιήσομεν μὲν ἐκεῖ ἐνιαυτὸν καὶ ἐμ-

2 *πολεμεῖτε, οὐκ* cum ABKL 13. 40. 57. al plus[20] > *πολ. καὶ οὐκ* ℵP minusc. permult. ff syr^{utr} cop arm aeth Theophyl., Oecum. — **4** *μοιχοί* cum ff syr^{sch} cop aeth^{utr} arm > *μοιχαλίδες* Aℵ*B 13 > *μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες* ℵ^{c}KLP al pler syr^{p} Theophyl., Oecum. — *τούτου* cum ℵ 68. arm aeth syr^{sch} > om cett. — *ἐστὶν τοῦ θεοῦ* sola > *τοῦ θεοῦ ἐστιν* ABKLP ff al fere omn > *ἐστὶν τῷ θεῷ* ℵ syr^{sch} cop — *saeculi huius* cf. 1, 27; 2, 5 — **5** *κατῴκησεν* cum KLP al longe plur ff syr^{utr} cop Theophyl., Oecum. > *κατῴκισεν* ℵAB 101. 104 — **8** *κυρίῳ* sola cum ff > *θεῷ* cett. (etiam Codd. Vulg. Amiat. et Cav.) — **9** *καὶ κλαύσατε* cum BKLP al pler ff > *κλαύσατε* ℵA — **11** *κρίνεις νόμον* sola cum ff > *νόμον κρίνεις* — **12** *ἀπολέσαι καὶ σῶσαι* sola > *σῶσ. κ- ἀπολ.* — **13** *μὲν* sola > om cett. — *ἐνιαυτὸν* cum ℵBP 36. ff sah cop Hieron. > *ἐνιαυτὸν ἕνα* AKL al pler syr^{utr} arm Cyrill., Theophyl., Oecum.

2 *πολεμ., οὐκ* II. III. IV, *πολεμ., καὶ οὐκ* I — **4** *μοιχαλίδες* O — *τοῦ κόσμου* (sine *τούτου*) O — *τοῦ θεοῦ ἐστιν* II. III. IV, *ἐστὶν τῷ θεῷ* I — **5** *κατῴκισεν* O — **8** *θεῷ* (loco *κυρίῳ*) O — **9** *καὶ κλαύσατε* II. III. IV, *κλαύσατε* I — **11** *νόμον κρίνεις* O — **12** *σῶσαι κ. ἀπολέσει* O — **13** *μὲν* om O — *ἐνιαυτὸν ἕνα* IV

πορευσόμεθα καὶ κερδήσομεν, [14]*οἵτινες οὐκ ἐπίστασθε τὸ τῆς αὔριον· ποία γὰρ ἡ ζωὴ ὑμῶν; ἀτμίς ἐστιν* (*ἡ*) *πρὸς ὀλίγον φαινομένη, ἔπειτα ἀφανιζομένη·* [15]*ἀντὶ τοῦ λέγειν ὑμᾶς· ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ καὶ ἐὰν ζήσωμεν, ποιήσομεν τοῦτο ἢ ἐκεῖνο.* [16]*νῦν δὲ καυχᾶσθε ἐν ταῖς ἀλαζονίαις ὑμῶν· πᾶσα καύχησις τοιαύτη πονηρά ἐστιν.* [17]*εἰδότι οὖν καλὸν ποιεῖν καὶ μὴ ποιοῦντι ἁμαρτία ἐστὶν αὐτῷ.*

V. [1]*Ἄγε νῦν οἱ πλούσιοι, κλαύσατε ὀλολύζοντες ἐπὶ ταῖς ταλαιπωρίαις ταῖς ἐπερχομέναις ὑμῖν.* [2]*ὁ πλοῦτος ὑμῶν σέσηπεν, καὶ τὰ ἱμάτια ὑμῶν σητόβρωτα γέγονεν,* [3]*ὁ χρυσὸς καὶ ὁ ἄργυρος ὑμῶν κατίωται, καὶ ὁ ἰὸς αὐτῶν εἰς μαρτύριον ὑμῖν ἔσται καὶ φάγεται τὰς σάρκας ὑμῶν ὡς πῦρ. ἐθαυρίσατε ἐν ἐσχάταις ἡμέραις.* [4]*ἰδοὺ ὁ μισθὸς τῶν ἐργατῶν τῶν ἀμησάντων τὰς χώρας ὑμῶν ὁ ἀφυστερημένος* (*ἀπεστερημένος*) *ἀφ᾽ ὑμῶν κράζει, καὶ αἱ βοαὶ αὐτῶν εἰς ὦτα κυρίου σαβαὼθ εἰσελήλυθαν.* [5]*ἐτρυφήσατε ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐσπαταλήσατε, ἐθρέ-*

14 *τὸ* (*τὰ*) *τῆς* cum ℵAKLP al pler ff syr^{sch} sah cop Theophyl., Oecum. > *τῆς* B — *γὰρ* cum ℵ^{c}AKLP al pler syr^{sch} ff cop etc. > om ℵ^{c}B arm aeth — *ἀτμίς* cum A 13. cop > *ἀτμὶς γὰρ* cett. — *ἐστιν* cum L al sat mu ff Damas., Theophyl. > *ἐστε* cett. — *ἔπειτα* cum 36. 38. 69. min. al pauc. cop syr^{p} > *ἔπειτα καὶ* (*δὲ*) cett. (etiam Cod. Patir. ff et Codd. Vulgatae Amiat., Vallic. una cum Sixt. et Clement. praebent *καὶ*) — *exterminabitur* — **15** *θελήσῃ* cum ℵAKL al pler > *θέλῃ* BP etc. — *ἐὰν* (sec.) cum Specul., August. — *ζήσωμεν* cum KL Patir. al longe plu Cyrill., Theophyl., Oecum. > *ζήσομεν* ℵABP al[15] ff — *ποιήσομεν* cum Patir. sah cop syr^{sch} arm aeth Cyrill. > *καὶ ποιήσομεν* (vel *ποιήσωμεν*) ℵABKLP etc. — **17** *ἐστὶν αὐτῷ* sola > *αὐτῷ ἐστιν* — V. **1** *ταλαιπωρίαις* sola > *ταλ. ὑμῶν* cett. (etiam Sixtina et Clementina) — *ὑμῖν* cum ℵ 5. 8. 25. syr^{sch} cop arm aeth > om cett. — **3** *ὁ χρ. κ. ὁ ἀργ. ὑμῶν* sola > *ὁ χρ. ὑμῶν κ. ὁ ἀργ.* cett. (etiam ff) — *ὡς πῦρ* cum ℵ^{c}BKL al pler ff Specul. Antioch. Theophyl. Oecum. > *ὁ ἰὸς ὡς πῦρ* ℵ^{c}AP Patir. 5. 13. syr^{p} Damas. — **4** *clamor* — *αὐτῶν* sola > *τῶν θερισάντων* cett. — **5** *ἐσπαταλήσατε, ἐθρέψατε* = *in luxuriam enutristis*

14 *τὸ τῆς* I. IV, *τῆς* II. III — *γὰρ* I. IV, om II. III — *ἀτμὶς γὰρ* O — *ἐστε* O — *ἔπειτα καὶ* O — **15** *θελήσῃ* I. II (marg.). III. IV, *θέλῃ* II — *ἐὰν* (sec.) om O — *ζήσομεν* O — *καὶ ποιήσομεν* O — **17** *αὐτῷ ἐστιν* O — V. **1** *ταλαιπωρίαις ὑμῶν* O (om *ὑμῖν*) — **3** *ὁ χρ. ὑμῶν κ. ὁ ἄργ.* O — *ὁ ἰὸς ὡς πῦρ* IV — *τῶν θερισάντων* (loco *αὐτῶν*) O — **5** *ὡς ἐν ἡμ.* IV

ψατε τὰς καρδίας ὑμῶν ἐν ἡμέρᾳ σφαγῆς. [6]*κατεδικάσατε, ἐφονεύσατε τὸν δίκαιον· οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν.*

[7]*Μακροθυμήσατε οὖν, ἀδελφοί, ἕως τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου. ἰδοὺ ὁ γεωργὸς ἐκδέχεται τὸν τίμιον καρπὸν τῆς γῆς, μακροθυμῶν, ἕως λάβῃ πρόϊμον καὶ ὄψιμον.* [8]*μακροθυμήσατε καὶ ὑμεῖς, στηρίξατε τὰς καρδίας ὑμῶν, ὅτι ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικεν.* [9]*μὴ στενάζετε, ἀδελφοί, κατ᾽ ἀλλήλων, ἵνα μὴ κριθῆτε· ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν.* [10]*ὑπόδειγμα λάβετε, ἀδελφοί, τῆς κακοπαθείας καὶ τῆς μακροθυμίας τοὺς προφήτας, οἳ ἐλάλησαν ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου.* [11]*ἰδοὺ μακαρίζομεν τοὺς ὑπομείναντας· τὴν ὑπομονὴν Ἰὼβ ἠκούσατε καὶ τὸ τέλος κυρίου ἴδετε, ὅτι πολύσπλαγχνός ἐστιν (ὁ) κύριος καὶ οἰκτίρμων.*

[12]*Πρὸ πάντων δέ, ἀδελφοί μου, μὴ ὀμνύετε, μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον· ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, τὸ οὒ οὔ, ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε.*

[13]*Κακοπαθεῖ τις ἐν ὑμῖν; προσευχέσθω εὐθυμῶν καὶ ψαλλέτω.* [14]*ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν; προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας, καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ᾽ αὐτόν, ἀλείψαντες αὐτὸν ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου.* [15]*καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα, καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος· κἂν ἐν ἁμαρτίαις ᾖ, ἀφεθήσονται αὐτῷ.* [16]*ἐξομολογεῖσθε οὖν*

5 *ἐν ἡμέρᾳ* cum ℵ*ABP 13. 81. ff Specul. cop Damas. > *ὡς ἐν ἡμ.* ℵ^{c}KL Patir. al pler syr^{utr} arm Ephr. Cyrill. Antioch. Theophyl. Oecum. — **6** *κατεδικάσατε* = *addixistis* — *ἀντιτάσσεται* = *restitit* (sed Codd. Vulgatae Amiat., Armach., Vallic. *resistit*) — **7** *μακροθυμῶν* cum arm aeth > *μακροθ. ἐπ᾽ αὐτῷ* cett. — **9** *ἀδελφοί* hoc loco cum ABP Patir. minusc. nonnull. ff aeth^{utr} Antioch > *κατ. ἀλλ. ἀδελφοί* ℵL al plur syr^{utr} sah cop arm Theophyl. Oecum. — *ἕστηκεν* = *adsistit* — **10** *κακοπαθείας* = *laboris* — **11** *ἴδετε* cum AB³LP al ut vid permu ff Damas. Theophyl. > *εἴδετε* ℵB*K al plu — **12** *ναί, τὸ* cum 13. cop ff > *ναί, καὶ τὸ* cett. — **13** *ἐν ὑμῖν* = *vestrum* — *εὐθυμῶν καὶ ψαλλέτω* sola > *εὐθυμεῖ τις; ψαλλέτω* cett. — **14** *ἀλείψ. αὐτὸν* cum ℵAKL al pler Orig. Chrysost. Theophyl. Oecum. > om BP ff Damas. — **15** *ἐγερεῖ* = *adleviabit* — *ἐν ἁμαρτίαις ᾖ* cum Orig.^{lat} (*fuerit*) > *ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς* cett. (etiam ff) — *ἀφεθήσονται* cum P 7. 31. 73. al ff Orig.^{lat} > *ἀφεθήσεται* cett.

7 *μακροθ. ἐπ᾽ αὐτῷ* O — **9** *ἀδελφοί, κατ᾽ ἀλλήλων* II. III. IV, *κατ. ἀλλ., ἀδελφοί* I — **11** *εἴδετε* I. II. III — **12** *ναί, καὶ τὸ* O — **13** *εὐθυμεῖ τις; ψαλλέτω* O — **14** *ἀλείψ. αὐτὸν* IV, om *αὐτὸν* I. II. III — **15** *ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς* O — *ἀφεθήσεται* O

ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν, καὶ εὔχεσθε (προσεύχεσθε) ὑπὲρ ἀλλήλων, ὅπως ἰαθῆτε· πολὺ γὰρ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη. [17] *Ἠλείας ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν καὶ προσευχῇ προσηύξατο τοῦ μὴ βρέξαι ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ οὐκ ἔβρεξεν ἐνιαυτοὺς τρεῖς καὶ μῆνας ἕξ.* [18] *καὶ πάλιν προσηύξατο, καὶ ὁ οὐρανὸς ἔδωκεν ὑετὸν καὶ ἡ γῆ ἔδωκεν τὸν καρπὸν αὐτῆς.*

[19] *Ἀδελφοί μου, ἐάν τις ἐξ ὑμῶν πλανηθῇ ἀπὸ τῆς ἀληθείας καὶ ἐπιστρέψῃ τις αὐτόν,* [20] *γινωσκέτω, ὅτι ὁ ἐπιστρέψας ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ σώσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου καὶ καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν.*

16 *ὑμῶν* cum L 69. a^{scr} c^{scr} syr^{utr} sah cop aeth ff Orig. Augustin. > om cett. — *γὰρ* sola — *ἐνεργουμένη* = *assidua* — **17** *ἐπὶ τῆς γῆς* hoc loco sola — post *ἔβρεξεν* cett. (etiam ff) — **16** *ἔδωκεν ὑετὸν* cum ℵA 13. 73. ff syr^{sch} sah cop aeth > *ὑετὸν ἔδωκεν* BKLP al pler syr^{p} arm Theophyl., Oecum. — *ἔδωκεν* (sec.) sola > *ἐβλάστησεν* (ff *germinavit*) — **19** *ἐξ ὑμῶν* sola cum ff > *ἐν ὑμῖν* cett. — **20** *γινωσκέτω* fere omnes > *γινώσκετε* B 31. c^{scr} syr^{p} aeth — *αὐτοῦ* post *ψυχὴν* cum ℵAP 5. 7. 8. 13. 15. 36. 73. s syr^{utr} cop arm^{cdd} aeth Didym., Cyrill., Damas., Orig.^{lat} Ambrosiaster, Cassiod. > post *θανάτου* B ff aeth (prorsus om KL) — *καλύπτει* cum Orig.^{lat} Damas. > *καλύψει* cett. (etiam ff, Cod. Vulg. Hubert., Sixtina et Clement.): *operit* (*operiet*) Armach., Fuld., Sangerm., Vallic., Sixtina et Clement., *cooperit* (*cooperiet*) Amiat., Cav., Hubert.

16 *ὑμῶν* om O — *γὰρ* om O — **17** *ἐπὶ τῆς γῆς* post *ἔβρεξεν* O — **18** *ἔδωκεν ὑετὸν* I. II mg. > *ὑετ. ἔδ.* II. III. IV — *ἐβλάστησεν* (loco *ἔδωκεν* sec.) O — **19** *ἐξ ὑμῶν* O — **20** *γινωσκέτω* I. II (marg.). IV, *γινώσκετε* II. III — *ψυχὴν ἐκ θανάτου αὐτοῦ* II (marg.) — *καλύψει* O.

In dem Consensus der vier modernen kritischen Ausgaben des N.T.s stellt sich der wichtigste Ertrag der Textkritik dar. Von diesem Consensus, der freilich nicht unfehlbar ist, weicht die Vulgata in den katholischen Briefen an ca. 210—220 Stellen ab (man kann natürlich etwas verschieden zählen), d. h. durchschnittlich fällt auf je zwei der 433 Verse nicht ganz eine Abweichung (auf je eines der 21 Kapitel zehn Abweichungen). Schon dieses rohe Ergebnis, bei dem auch die kleinsten und gleichgültigsten Varianten gezählt sind, zeigt, welch ein wertvoller Zeuge die Vulgata ist. — Unter einander weichen die vier Hauptausgaben in den katholischen Briefen an etwa 150 Stellen ab (die Alternativ-Lesarten bei Westcott-Hort sind hier zum Teil mitgezählt); da ist es interessant festzustellen, daß das Verhältnis dieser Ausgaben zur Vulgata — abgesehen von Weiß — fast identisch ist; denn an den Stellen, wo sie unter sich differieren, geht Tischendorf ca. 85mal mit der Vulgata, Soden ca. 80mal, Westcott-Hort (die Alternativ-Lesarten eingerechnet) ca. 80mal, Weiß aber nur ca. 57mal. Wie zu erwarten, steht Weiß dem Vulgatatext unter den vier Herausgebern am fernsten, nach ihm folgen Westcott-Hort, wenn man von den Alternativ-Lesarten absieht, die oben mitgezählt sind. Das Verhältnis von Tischendorf und Soden zur Vulgata wird aber ein noch günstigeres, wenn man den Wert der Varianten abwägt, die sie mit der Vulgata bevorzugen.

Doch sind die hier gegebenen Beobachtungen noch wenig aufklärend; es müssen die einzelnen Briefe für sich untersucht und es muß zuletzt für jeden Brief die Frage gestellt werden, welcher Wert dem Vulgatatext für ihn zukommt und ob die bisherige Schätzung dieses Textes zutreffend ist oder ihm ein höherer Wert zukommt.

Die drei Johannesbriefe.

(1) Die von der Vulgata gegebene Übersetzung des 1. und 2. Johannesbriefes ist augenscheinlich eine Interlinear-Version[1]. Zwar ist das Satzgefüge dieser Briefe ein so einfaches (hebraisierendes), daß sich die Übersetzung in der gegebenen Wortfolge fast gebieterisch aufdrängte, aber daß sie hier wirklich und absichtlich vollzogen ist, kann nicht zweifelhaft sein. Dafür sprechen solche Stellen, welche in ihrer Fassung bzw. Wortstellung und Genauigkeit dem Geist der lateinischen Sprache mehr oder weniger widerstreben. Hierher gehören die zahlreichen Fälle, wo das regierende Verbum seinem Objekt voransteht, was im Lateinischen ungelenker ist als im Griechischen, ferner wo das Attribut eine im Lateinischen ungewöhnliche Stellung hat. Man vergleiche ferner

1, 5 *σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία*
tenebrae in eo non sunt ullae

1, 7 *κοινωνίαν ἔχομεν μετ᾽ ἀλλήλων*
societatem habemus ad invicem

2, 2 *ἱλασμὸς περὶ ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου*
propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi

2, 9 *ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι*
in tenebris est usque adhuc

2, 19 *μεμενήκεισαν ἂν μεθ᾽ ἡμῶν*
permansissent utique nobiscum

2, 24 *ὑμεῖς ὃ ἠκούσατε ἀπ᾽ ἀρχῆς, ἐν ὑμῖν μενέτω*
vos quod audistis ab initio, in vobis permaneat

2, 27 *καὶ ὑμεῖς τὸ χρῖσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ᾽ αὐτοῦ, μενέτω ἐν ὑμῖν*
et vos unctionem quam accepistis ab eo, maneat in vobis

3, 15 *πᾶς ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωήν*
omnis homicida non habet vitam

---

1) Westcott (Comment. p. XXVI), der einzige m. W., der den Text der Vulgata für die Johannesbriefe etwas genauer untersucht hat, sagt: „The Vulgate Latin Version is for the most part very close to te early Greek text". Aber das ist noch zu wenig gesagt.

3, 19 ἔμπροσθεν αὐτοῦ πείσομεν τὰς καρδίας ἡμῶν
in conspectu eius suademus corda nostra[1].

Gibt es überhaupt in den beiden Johannesbriefen Fälle, in denen in der Vulgata mutmaßlich eine andere Wortfolge vorliegt als in dem ihr als Grundlage dienenden Original? Sind ferner Worte nicht wiedergegeben oder hinzugefügt, die im Original stehen oder fehlen? Sieht man von den Fällen einfacher Partizipialauflösung (weil im Lateinischen das Partizip fehlt), dem Zusatz eines „est" usw. (wo der Lateiner das Hilfsverbum kaum missen kann), von der bei δέ notwendigen Platzvertauschung gegenüber „sed" (bzw. der naheliegenden Weglassung des δέ beim Relativum im Lateinischen), endlich auch von den Unsicherheiten ab, die (an sehr wenigen Stellen) bei Partikeln über die Frage entstehen, wie die griechische Vorlage der Vulgata gestaltet war, so muß die Antwort lauten: der der Vulgata zugrunde liegende Text ist in der Übersetzung höchstwahrscheinlich Wort für Wort beibehalten worden. Die ganz wenigen Ausnahmen bestätigen nur die Regel und sind aus einer singulären Lesart des Originals zu erklären oder waren vom Geist der lateinischen Sprache gefordert. Es handelt sich nur um folgende Fälle:

2, 5 verbum eius, alle griechischen Handschriften αὐτοῦ τὸν λόγον,

2, 27 unctio eius, alle griechischen Handschriften τὸ αὐτοῦ χρῖσμα.

Daß diese und noch ein paar gleichartige Fälle nichts besagen, liegt auf der Hand.

4, 12 vidit umquam, alle griechischen Handschriften πώποτε τεθέαται,

4, 3 et nunc iam in mundo est, alle griech. Hdschr. καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη; diese Umstellung war notwendig.

2, 6 qui dicit se in ipso manere, alle griech. Hdschr. ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν,

2, 9 qui dicit se in luce esse, alle griech. Hdschr. ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι,

1) Der afrikanische Text bietet hier wenigstens „coram ipso suadebimus cordi nostro", s. Hans v. Soden (Texte u. Unters. Bd. 33 S. 576).

II, 13 spero me futurum apud vos, alle griech. Hdschr. ἐλπίζω γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς,

II, 10 nec Have ei dixeritis, alle griech. Hdschr. καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε [1].

Dies sind wahrscheinlich alle Fälle, die hier in Betracht kommen. Da sie so spärlich sind und sich zum größeren Teil selbst erklären, so ist erwiesen, daß die Übersetzung von I u. II Joh. eine Interlinear-Version gewesen ist; denn nur bei einer solchen ist eine so peinliche Beobachtung der Wortfolge erklärlich. Es ist aber ferner auch erwiesen, daß Hieronymus in die Wortfolge nicht eingegriffen, also ein höchst konservatives Verfahren hier beobachtet hat; höchstens bei den letztgenannten wenigen Fällen könnte der eine oder andere auf seine Rechnung kommen. Eine Vergleichung ist schließlich noch möglich mit den umfangreichen Resten des vorhieronymianischen afrikanischen Textes zu Joh. I u. II [2]. Sie zeigt, daß dieser Text sich in der Wortstellung nicht ganz so enge an das griechische Original angeschlossen hat, so daß sich nicht sicher behaupten läßt, es läge auch hier eine Interlinear-Version vor [3]. Der deutliche Eindruck, daß dieser cyprianisch-afrikanische Text eine minder genaue Wiedergabe des Originals ist als der Vulgata-Text, wird nur an sehr wenigen Stellen durchkreuzt, zu denen man u. a. die rechnen mag, an denen das Wort „agape" beibehalten ist (3, 17; 4, 16) [4].

Die Übersetzung ist von äußerster Simplizität. Daß ἐθεασάμεθα 1, 1 neben ἑωράκαμεν (= „vidimus") durch „perspeximus" wiedergegeben ist, μένειν zweimal (2, 24) durch „permanere" (sonst immer durch „manere") [5], fällt bei der Einfachheit der

---

1) Sentent. episc. apud Cypr.: „et Have illi ne dixeritis"; Clemens Al. Adumbrat. p. 215 (Stählin): „et Ave ne dixeritis ei".

2) S. Hans v. Soden, a. a. O. S. 572—576.

3) Daß es sich um eine andere Übersetzung als die der Vulgata zugrunde liegende handelt, kann an vielen Versen erwiesen werden. Die zahlreichen Übereinstimmungen erklären sich in der Regel ungezwungen aus der sprachlichen Schlichtheit der Vorlage.

4) Gewiß darf zu diesen Fällen nicht gerechnet werden, daß der griechische Artikel vom Afrikaner ein paarmal durch „hic" wiedergegeben wird (3, 13; 4, 4). Das geschieht in der Vulgata nie.

5) In der Africana der Johannesbriefe ist „permanere" häufiger.

Wortwahl schon auf, ebenso „dissolvere“[1] für *λύειν* 3, 8, während 4, 3 „solvere“ steht. *Μαρτυρεῖν* wird durch „testificari“, je einmal auch durch „testari“ und „testimonium dare“ ersetzt. Daß sich für *ὃς ἂν* 4, 15 „quisquis“ findet, für *ἐάν τι* 5, 14 und für *ὃ ἐάν* 3, 22 „quodcumque“, für *ὃ ἐάν* 5, 15 „quidquid“, für *ἐάν τις εἴδῃ* 5, 16 „qui scit“ (wenn hier nicht eine andere griechische LA vorlag), fällt bei der Einfachheit der Übersetzung ebenso auf wie das korrekte „prior“ für *πρῶτος* (4, 19). „Carissimi“ für *ἀγαπητοί* war zu erwarten. — *Ὅτι* wird ca. 60 mal durch „quoniam“ wiedergegeben, 10 mal durch „quia“ (die Varianten der Mss. ändern an diesem Verhältnis wenig); der Acc. c. Inf. ist nur einmal für *ὅτι* angewendet (2, 4), hier ist vielleicht Hieronymus' Hand im Spiele; die Africana hat „quoniam“. Bei diesem Tatbestand fällt es auf, daß 2, 21 sachgemäß, aber mit einer gewissen Freiheit *οὐκ ἔγραψα ὑμῖν ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν* durch „Non scripsi vobis quasi ignorantibus veritatem, sed quasi scientibus eam“ wiedergegeben ist und ebenso 4, 10 *οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήσαμεν* durch „non quasi nos dilexerimus“. Aber das muß alt sein; die Africana bietet 2, 21 ebenso. Nicht erst Hieronymus hat diese Feinheit also eingetragen, es sei denn, daß der Zeuge der Africana hier durch Vulg. beeinflußt war. — Das Pronomen „hic“ wird für *οὗτος* auch dort gebraucht, wo das Lateinische es kaum zuläßt: „Qui dicit se nosse eum et mandata eius non custodit, mendax est et in hoc veritas non est“ (2, 4) oder „In hoc (*εἰς τοῦτο*) apparuit filius dei“ (3, 8). Durch „ille“ wird einigemale „*αὐτός*“ wiedergegeben. Daß „de“ vorwaltet und namentlich „ex“ ersetzt, war zu erwarten, ebenso der in bezug auf Acc. und Abl. ungebundene Gebrauch von „in“, welches auch für *ἐπί* eintritt (3, 3). Tempora und Modi werden fast immer richtig wiedergegeben, doch fehlt es nicht an einigen Ungleichmäßigkeiten, die die Feststellung der im Originale gegebenen Form an ein paar Stellen unsicher machen. Einige Beispiele für die Art der Übersetzung: *εἴπωμεν* (1, 6. 8. 10) = „dixerimus“; *ἁμάρτῃ*

1) In der Africana steht „solvere“. — Noch einmal (II, 10) findet sich in der Übersetzung ein Compositum, wo im Griechischen ein Simplex steht („adfert“ = *φέρει*). Eine etwas auffallende Übersetzung ist 3, 14 „translati sumus“ für *μεταβεβήκαμεν*.

(2, 1) = „peccaverit"; *παράγεται* (2, 8) = „transierunt"; *φανερωθῇ* (2, 28) = „apparuerit"; *αἰσχυνθῶμεν* (2, 28) = „confundamur" [neben „apparuerit" korrekt]; *ὃ ἐὰν αἰτῶμεν λαμβάνομεν* (3, 22) = „quodcumque petierimus, accipiemus" [korrekt]; *ὃς ἂν ὁμολογήσῃ* (4, 15) = „quisquis confessus fuerit"; *ἡ νικήσασα* (5, 4) = „quae vincit"; *οὐχ ὅτι ἠγαπήσαμεν* (4, 10) = „non quasi dilexerimus"; — *πεποίηκεν* (5, 10) = „facit"; *αἰτώμεθα* (5, 14) = „petierimus"; *ᾐτήκαμεν* (5, 15) = „postulamus"; *ἔσται* (II, 1) = „sit"; *ἀπολάβητε* (II, 8) = „accipiatis"; *λέγετε* (II, 10) = „dixeritis". Im ganzen ist der Übersetzer sehr konsequent geblieben; doch fehlen einzelne, nicht weiter zu erklärende Unregelmäßigkeiten nicht: *φῶς* ist 2, 8. 10 durch „lumen", 1, 5. 7; 2, 9 aber durch „lux" wiedergegeben. In den drei Versen 2, 3—5 ist *τηρεῖν* an erster Stelle durch „observare", an zweiter durch „custodire", an dritter durch „servare" wiedergegeben; *γινώσκομεν* wird 2, 3; 5, 18 durch „scimus", 3, 19 durch „cognoscimus", 3, 24 durch „scimus", 4, 6 durch „cognoscimus", 4, 13 durch „intelligimus", 5, 2 durch „cognoscimus" ausgedrückt. Das zeigt eine gewisse Freiheit, speziell der Wechsel bei *τηρεῖν* einen gewissen Gegensatz zur johanneischen Einförmigkeit.

Schließlich ist in diesem Zusammenhang noch einer wichtigen Beobachtung zu gedenken: *τέκνα* wird in der Regel durch „filii" übersetzt, aber je einmal im 1. u. 2. Brief durch „nati" (5, 3; II, 1). Das ist ein starker Beweis für die Annahme, daß die Übersetzung der beiden Briefe von einem Verfasser herrührt, eine Annahme, die sich auch sonst empfiehlt.

Dagegen spricht einiges gegen die Annahme, daß der Übersetzer des 3. Briefs mit dem der beiden ersten identisch ist; denn er hält die Wortfolge nicht so streng ein und übersetzt freier und voller:

v. 2 *εὔχομαί σε εὐοδοῦσθαι, καθὼς εὐοδοῦταί σου ἡ ψυχή*
orationem facio prospere te ingredi, sicut prospere agit anima tua,

v. 3 *μαρτυρούντων σου τῇ ἀληθείᾳ*
testimonium perhibentibus veritati tuae,

v. 4 *μειζοτέραν . . . οὐκ ἔχω χάριν, ἵνα ἀκούω*
maiorem . . . non habeo gratiam, quam ut audiam,

v. 5 *πιστὸν ποιεῖς*
fideliter facis,

v. 6 *ἐμαρτύρησάν σου τῇ ἀγάπῃ*
testimonium reddiderunt caritati tuae,

v. 8 *τοὺς τοιούτους*
huiusmodi,

v. 8 *γινώμεθα*
simus,

v. 9 *ἔγραψα ἄν*
scripsissem forsitan,

v. 9 *ὁ φιλοπρωτεύων αὐτῶν*
is qui amat primatum gerere in eis,

v. 10 *καὶ μὴ ἀρκούμενος ἐπὶ τούτοις*
et quasi non ei ista sufficiant.[1]

v. 10 *τοὺς βουλομένους*
eos qui cupiunt,

v. 11 *μὴ μιμοῦ τὸ κακὸν ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν*
noli imitari, malum, sed quod bonum est,

v. 12 *Δημητρίῳ μεμαρτύρηται ... καὶ ἡμεῖς μαρτυροῦμεν*
Demetrio testimonium redditur ... et nos testimonium perhibemus,

v. 13 *σοι γράφειν*
scribere tibi.

Jeder einzelne dieser Fälle beweist an sich sehr wenig, aber, zusammengenommen und mit dem Tatbestande der Übersetzung der beiden ersten Briefe verglichen, erwecken sie den Verdacht, daß hier ein anderer Übersetzer anzunehmen ist. Die minder große Genauigkeit ist an sich kein Beweis einer späteren Zeit, wohl aber ist vielleicht in dem „primatum gerere" (v. 9) die Andeutung einer solchen zu erkennen.

(2) Nur an wenigen Stellen in den 3 Joh.briefen bietet die Vulgata Lesarten, mit denen sie ganz allein steht; dazu sind sie nicht alle sicher, fast alle aber sachlich ganz unbedeutend. Hier die Liste; der einzige wertvolle Fall steht voran:

1, 4 *ἵνα χαίρητε καὶ ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη*: die Worte *χαίρητε καὶ* bietet nur die Vulgata (die Africana fehlt hier leider); aber es ist ungewiß, ob die Worte in der Vulg.

1) In dem Satze (v. 10): „si venero, commoneam eius opera", ist commoneam vielleicht Futurum (Nebenform zu commonebo), s. Rönsch, Itala und Vulgata S. 283 f.

ursprünglich sind. Über die Stelle s. u.; denn es kommt hier noch das Schwanken der Handschriften zwischen *ἡμεῖς* und *ὑμῖν* und *ἡμῶν* und *ὑμῶν* in Betracht.

1, 7; 3, 3 u. 3, 7 bietet die Vulg. „sicut et“, wo die ganze übrige Überlieferung *ὡς* (bzw. *καθώς*) bietet; daß in ihrer Vorlage *καί* gestanden hat, ist nicht ganz sicher zu schließen; doch übersetzt sie sonst *ὡς* und *καθώς* in der Regel ohne „et“ hinzuzufügen.

2, 20 „sed vos“ > *καὶ ὑμεῖς*, was alle Zeugen (auch die Africana) bieten.

3, 17 „qui habuerit“ > *ὃς δ᾽ ἂν ἔχῃ* (so auch die Africana); das *δέ* ist durch das Relativum verschlungen und braucht in der Vorlage nicht gefehlt zu haben.

4, 12 „vidit umquam“ > *πώποτε τεθέαται* (alle Zeugen; die Africana fehlt).

4, 16 „(credimus) caritati quam habet“ > *τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει*; die Vorlage der Vulg. braucht nicht anders gelautet zu haben.

4, 20 „videt“ (bis) > *ἑώρακεν* (alle Zeugen, auch die Africana); die Vulg. kann das Perfektum durch das Präsens wiedergegeben haben.

5, 9 die Vulgata wiederholt (*ἣ*) *μείζων ἐστίν* nach dem zweiten „*ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ*“ (gegen alle Zeugen; die Africana fehlt); diese LA kann richtig sein [1]; sie ist ohne Interesse.

5, 16 „qui scit“ ohne Zeugen > *ἐάν τις εἰδῇ*; vielleicht lag der Vulg. dieselbe LA vor.

5, 16 „peccanti non ad mortem“ ohne Zeugen > *τοῖς ἁμαρτάνουσιν κτλ.* Da ein Singular vorhergeht, so handelt es sich um eine stilistische Korrektur, die vielleicht Hieronymus vorgenommen hat.

II, 3 „Christi Iesu“ > *Ἰ. Χρ.* (alle Zeugen).

III, 12 „et nos“ > *καὶ ἡμεῖς δέ* (alle Zeugen); das *δέ* war im Lateinischen schwer zu halten.

---

1) Johannes liebt Wiederholungen der verschiedensten Art in solchem Maße, daß auch eine spärlich bezeugte Wiederholung die Wahrscheinlichkeit der Echtheit für sich hat. Dazu kommt, daß *ἣ μείζων ἐστίν* nach *ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία* und vor *ὅτι μεμαρτύρηκε* sehr leicht ausfallen konnte. Auch ist der Satz, wie ihn die Vulgata bietet, genau so gebaut wie c. 1, 5: *καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία, ἣν . . . ., ὅτι . . .*

Diese 14 Fälle sind die einzigen, in denen die Vulgata allein steht — welch ein günstiges Ergebnis! Sie sind zudem bis auf einen Fall ganz unbedeutend.

(3) Eine besondere lateinische Textüberlieferung der Johannesbriefe läßt sich nicht nachweisen; denn die Zahl der Fälle, in denen eine LA nur von der Vulgata und anderen lateinischen Zeugen bezeugt ist, ist sehr klein:

2, 12 „remittuntur" mit Augustin > *ἀφέωνται*; man muß sich hier aber erinnern, daß der Lateiner öfter das griechische Perfektum durch das Präsens übersetzt; also ist es nicht sicher, daß der Vulgata das Präsens geboten war.

2, 16 die Vulg. und die Africana bieten: „quoniam omne quod est in mundo concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum est[1] et superbia vitae, quae non est ex patre, sed ex mundo est." Die griechische Überlieferung bietet das zweite „est" und „quae" nicht. Sachlich ergibt sich kein Unterschied: im Lateinischen ist Prädikat, was im Griechischen Apposition ist, und damit ergab sich die Einschiebung von „quae" von selbst. Der Lateiner hat die überladene Stelle leichter verständlich gemacht (auch die schwankende Stellung des „est" beweist das).

2, 18 „nunc" mit der Africana > *καὶ νῦν*, aber das *καὶ* erschien, da ein solches eben vorangegangen, völlig überflüssig.

2, 27 „unctio eius" mit der Africana > *τὸ αὐτοῦ χρῖσμα* und 3, 7 „vos seducat" mit der Africana > *πλανάτω ὑμᾶς* können auf sich beruhen bleiben.

3, 20 „si reprehenderit nos cor nostrum" mit der Africana > *ἐὰν καταγινώσκῃ ἡμῶν ἡ καρδία*; nach *καρδία* ist *ἡμῶν* schwer entbehrlich[2], konnte aber nach dem ersten *ἡμῶν* leicht ausfallen. Die Vulgata wird hier im Rechte sein.

3, 23 „credamus in nomine" mit Lucifer (unsicher) > *πιστεύωμεν τῷ ὀνόματι*. Das *ἐν* scheint hier Zusatz zu sein.

5, 15 „et scimus" mit Didymus^{lat} > *καὶ ἐὰν οἴδαμεν*. Das *ἐὰν* ist nicht zu missen, aber das „si" ist wohl durch Zufall vor „scimus" ausgefallen.

Es gibt aber noch drei Fälle, die man als „lateinische" Überlieferung bezeichnen kann, weil fast alle griechischen

1) Dieses „est" steht in der Africana nach „carnis".

2) Auch Luther hat „So uns unser Herz verdammet" geschrieben, obgleich es keinen griechischen Zeugen für diese LA gibt.

Zeugen (auch die orientalischen Versionen) gegen sie sind; die mit der Vulg. gehenden Zeugen sind vielleicht von ihr abhängig; das ist bei Minusk. 34 gewiß.

5, 18: „generatio dei“ mit Chromatius, Hieronymus und den griechischen Minusk. 114. 116 (nach Sodens Zählung) > ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ. In den Sitzungsber. der Preuß. Akad. d. W. 1915 S. 534 ff. habe ich ausführlich nachgewiesen, daß die Lesart der Vulgata die richtige ist. Es ist dort gezeigt, daß ὁ γεννηθείς unerträglich ist, wie man auch erklären möge, daß ἡ γέννησις an der Stelle c. 3, 9 f. (πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει) die sicherste Parallele hat und daß sich graphisch und lautlich *ΓΕΝΝΗΣΙΣ* und *ΓΕΝΝΗΘΙΣ* so nahe stehen, daß sie sehr leicht verwechselt werden konnten. In meiner Abhandlung habe ich die Minuskeln 114. 116 irrtümlich als Tischendorfsche und nicht als Sodensche Nummern gedeutet.

5, 8: „tres unum sunt“ mit Tertullian, Cyprian, Vigilantius, Clemens Alex. (aber lat.) und Minusk. 34 > οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν. Das εἰς konnte nach τρεῖς sehr leicht verloren gehen; es ist aber auch nicht leicht zu missen; denn Geist, Wasser und Blut sind doch nicht Eins. Die Einschiebung ist dagegen schwer erklärlich, also ist die lateinische, freilich sehr alte Überlieferung im Unrecht.

5, 16: „qui scit fratrem suum peccare“ mit Hilarius, Augustin, anderen lat. Vätern und Minusk. 13 (εἰδῇ) > ἴδῃ. Dies ist nicht als ein anderer Text zu betrachten, sondern als ein anderes, in diesem Falle unrichtiges Verständnis eines und desselben gesprochenen Textes.

Es gibt also keinen durch Singularitäten sich auszeichnenden lateinischen Text der Johannesbriefe, sondern der lateinische Text ist einfach als sehr alter Zeuge des griechischen Textes zu beurteilen.

(4) Wenn man nunmehr die Lesarten der Vulgata überschaut, die sie mit griechischen Handschriften gemeinsam hat, so wird man gut tun, von den zahlreichen, sachlich völlig gleichgültigen Stellen abzusehen, an denen sie an dem Streite der griechischen Handschriften teilnimmt. Es handelt sich dabei um folgende Kategorien von Stellen: unbedeutende Unterschiede in der Wortstellung, fehlendes oder zugesetztes καί und δέ, pleo-

nastische Pronomina und Präpositionen, pleonastische Wiederholungen von Verba und Substantiva, von ὅτι und ἵνα, pleonastisches οὖν und γάρ, wesentlich gleichgültige Vertauschung von ἀλλά und γάρ, von ἐκ und ἐν, von Singular und Plural, von ἡμεῖς und ὑμεῖς, Einschiebung des Hilfszeitworts[1]. Zieht man diese Fälle — ausschließlich diese — ab, so bleiben nur noch 21 Fälle von größerem oder geringerem Belang. In bezug auf die anderen aber ist zu konstatieren, daß die Vulgata zwar der Gruppe KLP[2] nahe steht, aber auch an zahlreichen Stellen unter den Majuskeln mit A allein geht[3], fast niemals mit Sonderlesarten von ℵ, B, ℵB, sehr häufig aber mit orientalischen Versionen[4], unter denen die sahidische für die Joh.-briefe besonders gut ist. Wie bei den Evangelien liegt es daher nahe, die griechische Vorlage der Vulgata als einen neutralen, d. h. von den späteren Differenzierungen noch nicht betroffenen, d. h. für einen uralten Text anzusehen. Auch sind die modernen Herausgeber hier hin und her dem Text der Vulgata gefolgt — aber nicht um dieses Zeugen, auch nicht um der orientalischen Versionen willen, sondern wenn die von ihnen bevorzugten griechischen Majuskeln den Vulgata-Text unterstützen.

Es erübrigt nunmehr, die 21 wichtigeren Fälle näher zu betrachten, in denen die Vulgata von anderen Texteszeugen unterstützt, ihr Text aber von den modernen Herausgebern abgelehnt wird.

1) In 1, 3[c] ist im Griechischen ἐστιν zu ergänzen, die Vulg. (s. auch Specul., Augustin) und sah ergänzten das Hilfszeitwort, ließen es aber von ἵνα (irrtümlich) abhängen und schrieben „sit". Daß sie dies im Griechischen vorgefunden haben, ist ganz unwahrscheinlich.

2) Über die Güte von P in den Johannesbriefen s. Gregory, Textkritik des N.T.s I S. 102f.

3) S. 1, 5; 2, 2. 6; 3, 19. 20; 4, 6. 12. 16 [bis]. 19 [bis]; 5, 10 [bis]; 20 [ter]; II, 9. 12 [bis]; III, 13. Auf die Verwandtschaft von A und Vulgata in den Johannesbriefen hat schon Westcott (Commentar z. d. Briefen p. XXIV) aufmerksam gemacht: „The text of A, which represents a far more ancient type in this epistle than in the gospels, contains many peculiar readings, in which it has often the support of the Vulgate". Leider aber ist Westcott ihnen doch nur selten gefolgt.

4) Mit der Gruppe KLP geht die Vulgata dort besonders häufig zusammen, wo diese orientalische Versionen für sich haben. Das ist wichtig!

1, 4 ὑμῖν oder ἡμεῖς? Dieser Vers ist mannigfach verschieden überliefert:

ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη ℵB sah
„ „ *ἡμεῖς* „ „ „ *ὑμῶν* „ „ A*P
„ „ *ὑμῖν* „ „ „ *ἡμῶν* „ „ L syr^{sch} Vulg. (nach einigen Mss.)
„ „ *ὑμῖν* „ „ „ *ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη* A^{corr}CK syr^{p} cop arm aeth August., Beda, Sixtina, Clementina
„ „ *ὑμῖν* „ „ „ *ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη ἐν ἡμῖν* C*
„ „ *ὑμῖν* „ „ „ *ἡμῶν ἐν ὑμῖν ᾖ πεπληρωμένη* syr^{sch} ar^{e}
„ „ *ὑμῖν ἵνα χαίρητε καὶ ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη* Vulg. (aber nur nach einigen Mss.).

Die Schwankungen beweisen, daß der überlieferte Text Anstoß erregt haben muß; dieser kann nur daran gelegen haben, daß der Schreibende nur s e i n e Freude als Zweck des Briefes angegeben hat; also ist *ἡμῶν* mit Vulg. sah syr^{sch} ℵBL sicher zu lesen, zumal da sie auch die besten Zeugen darstellen. Der Egoismus dieser Worte ist durch *ὑμῶν* aufgehoben oder durch den Zusatz *ἐν ὑμῖν* in syr^{sch} ar^{e} gemildert worden; noch durchschlagender ist die Milderung durch *χαίρητε καί* in einigen Vulgata-Mss. zum Ausdruck gebracht; also sind diese Worte schwerlich ursprünglich, ja nicht einmal in der Vulgata ursprünglich. Was aber die Entscheidung zwischen *ἡμεῖς* und *ὑμῖν* betrifft, so scheint mir jenes nahezu unerträglich, obgleich es sehr gut bezeugt ist. Was die Ausleger dazu bemerken, zeigt nur ihre Verlegenheit; es muß ein alter Fehler sein, der aus dem folgenden *ἡμῶν* entstanden ist. Das äußere Gegenzeugnis (beide Syrer neben der Vulg. und drei andere Versionen) ist auch nicht zu verachten. Mindestens ist *ὑμῖν* als Alternativ-Lesart zu konservieren.

2, 12—14: Daß Vulg. den Wechsel zwischen *γράφω* und *ἔγραψα* nicht mitmacht, sondern überall „scribo" bietet, beruht wahrscheinlich auf Korrektur, obgleich dieser Wechsel ganz undurchsichtig ist[1]. Als Alternativ-Lesart wird man auch hier

1) Richtig W i n d i s c h: „Was der Wechsel bedeuten soll, kann heute niemand mehr erraten".

γράφω (an der 4.—6. Stelle) gelten lassen müssen, da das *ἔγραψα* ein sehr alter Versuch sein kann, die Einförmigkeit des sechsmal wiederholten *γράφω* zu mildern.

2, 20 *οἴδατε πάντα*: in den Sitzungsber., a. a. O. S. 563 f. habe ich gezeigt, daß *πάντα* (nicht *πάντες*) die richtige Lesart ist (> ℵBP, aber mit ACKL und zahlreichen anderen griechischen Zeugen, der koptischen, syrischen und äthiopischen Übersetzung und Didymus). Schon die äußere Bezeugung ist dem *πάντα* günstig; *πάντες* gibt keinen befriedigenden Sinn, wie die Verlegenheiten und verschiedenen Auslegungen der Exegeten beweisen, und die Parallelstelle 2, 27 sagt von dem Schisma, daß es *ὑμᾶς διδάσκει περὶ πάντων*. Dem entspricht nur die Textfassung an unserer Stelle, wie sie die Vulgata und ihre Mitzeugen bieten: *καὶ ὑμεῖς χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου, καὶ οἴδατε πάντα.*

2, 27: Die von P, zahlreichen guten Minuskeln und syr^p gestützte Lesart der Vulgata *μενέτω* ist so viel schwieriger als das glatte *μένει* (und dabei doch nicht unerträglich), daß sie Anspruch auf Gehör hat. Wie *μένει* entstanden ist, ist leicht erklärlich.

3, 10 *μὴ ὢν δίκαιος*: in den Sitzungsber., a. a. O. S. 564 f. habe ich die Richtigkeit dieser Lesart (gegen *μὴ ποιῶν δικαιοσύνην*) verteidigt; sie hat sehr gute Zeugen neben der Vulg. für sich, nämlich den Cod. Ψ (Athous saec. VIII. vel IX.), Origenes, Tertullian, Cyprian, Lucifer, Augustin, Speculum, die sahidische Übersetzung und syr^p marg. Die andere Lesart ist sachlich wenig verschieden, aber sie konnte leicht entstehen, da vorher mehrmals von *μὴ ποιῶν δικαιοσύνην* die Rede war.

3, 19 *γινώσκομεν* (> *γνωσόμεθα*): letzteres wird das ursprüngliche sein, da sich so die Korrektur leichter erklärt. An eine Verwechslung von „cognoscimus" und „cognoscemus" ist nicht zu denken, da das Präsens auch von sehr vielen Zeugen (unter ihnen KL) und beiden Syrern geboten wird.

4, 2: Die LA *γινώσκεται* ist wohl der LA *γινώσκετε* vorzuziehen, da in der Umgebung mehrere Verba in der 2. Person Pl. stehen (*δοκιμάζετε, ἀκηκόατε, ἐστέ, νενικήκατε* etc.). Die Entscheidung ist ziemlich belanglos.

4, 3: Daß die LA *λύει* die richtige ist, habe ich Sitzungsber. a. a. O. S. 556 ff. gezeigt. Ein Zweifel ist hier gar nicht mehr

möglich, nachdem feststeht, daß Irenäus, Clemens Alexandrinus. Origenes, der Kirchenhistoriker Sokrates, die gesamte lateinische Väter-Überlieferung von Tertullian an und alle altlateinischen Handschriften (mit Ausnahme von 9 = Frinsing-Monac.) sie bieten. Die entgegenstehende Lesart (*μὴ ὁμολογεῖ*) ist aus dem Kontext, aus II Joh. 7 und aus dem Bestreben zu erklären, Christen mit einem falschen Bekenntnis als Antichristen gekennzeichnet zu sehen.

4, 16: Die für die Vulgata nicht ganz sichere LA *πιστεύομεν* wird nur durch A und Minusk. 13 gestützt; da aber *πεπιστεύκαμεν* sich durch das voranstehende und einstimmig überlieferte *ἐγνώκαμεν* nahe legte, so muß *πιστεύομεν* als Alternativ-Lesart in Geltung bleiben.

4, 20: Zwischen *πῶς* und *οὐ* ist eine Entscheidung aus äußeren Gründen unmöglich; aber *πῶς* wird leichter in *οὐ* verwandelt als umgekehrt. Also wird die Vulg. wahrscheinlich im Rechte sein. Daß das *πῶς* 3, 17 hier eingewirkt hat, ist unwahrscheinlich.

5, 6: Soden liest: *οὗτός ἐστιν ὁ ἐλθὼν δι' ὕδατος καὶ αἵματος καὶ πνεύματος*; in der Tat ist auf Grund der ausgezeichneten Bezeugung dieser Text verlockend; aber Vulg. Tertull. BKL syr^{sch} (sie lesen *τοῦ πνεύματος* nicht) ist doch noch stärker. und der Kontext, genau geprüft, ist den Worten *καὶ πνεύματος*, die übrigens auch in 2 (3) Vulgata-Codd. gedrungen sind, nicht günstig. Eine dogmatische Korrektur ist es aber nicht; man erinnerte sich an „Wasser und Geist" und wollte daher den Geist neben Wasser und Blut auch hier nicht missen, zumal da er v. 8 neben Wasser und Blut, ja an ihrer Spitze, steht.

5, 6: Hier bietet die Vulgata allein mit arm^{usc} (Minusk. 34 zählt nicht) *ὁ Χριστός* in dem Satze: *καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι ὁ Χριστός ἐστιν ἡ ἀλήθεια*, alle übrigen Zeugen bieten: *ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια.* Es handelt sich hier um eine wichtige Entscheidung, die freilich dadurch erschwert wird, daß die ganze Satzgruppe mysteriös ist. Läßt man zunächst das durch *ὅτι* eingeleitete Sätzchen fort, welches ohne Schwierigkeit vermißt werden kann, so ist die Satzgruppe so zu paraphrasieren: Der Sieger über die Welt ist der, der an Jesus als den Sohn Gottes glaubt (v. 5); Jesus Christus und kein anderer hat sich als Sohn Gottes erwiesen, weil er in den

Mysterien des Wassers und Bluts — nicht nur des Wassers — gekommen ist, d. h. weil er diese (unter uns gegenwärtigen) Mysterien erlebt und gebracht hat; mit ihnen ist auch der Geist Zeuge (v. 6). Es gibt also drei Zeugen, den Geist, das Wasser und das Blut, und zwar gehen die drei auf Eins hinaus (v. 7. 8). Sind nun schon menschliche Zeugnisse annehmbar und wertvoll, so ist jenes dreieinige Zeugnis durchschlagender; denn es ist von Gott gewirkt, es ist sein Zeugnis, das er über seinen Sohn abgelegt hat (v. 9).

Welcher Gedanke paßt nun nach den Worten: „mit ihnen ist auch der Geist Zeuge" besser — der, welcher lautet: „(Zeuge) dafür, daß Christus die Wahrheit ist" oder der andere: „weil der Geist die Wahrheit ist"? Ich muß urteilen, daß der erste Gedanke mehr am Platze ist; denn wenn selbst das mysteriöse Wasser und Blut in seiner Zeugeneigenschaft nicht näher erklärt wird, warum erhält „der Geist" einen seine Bedeutung darlegenden Zusatz? Und ist nicht der Satz: „der Geist ist der Zeuge, weil der Geist die Wahrheit ist" mindestens ungelenk? Denn nicht darauf kommt es an, ob er die Wahrheit ist, sondern ob sein Zeugnis hier vorhanden ist. Ferner, warum ist das Subjekt wiederholt? Endlich — *ὅτι* nach *μαρτυρεῖν* wird zunächst als das Objekt angebend aufgefaßt werden müssen; es kausal zu fassen, dafür muß ein starker Grund vorhanden sein, der aber hier fehlt[1]. Daß gleich im folgenden *μαρτυροῦντες* objektlos steht, darauf darf man sich nicht berufen; denn eben wenn zu *μαρτυροῦν* das Objekt bereits angegeben war, konnte, ja mußte es hier fehlen. Das Objekt vermißt man aber, wenn der mit *ὅτι* beginnende Satz kausal zu fassen ist. Ist er aber Objektssatz, so wird die ganze Satzgruppe heller. Neben Wasser und Blut bezeugt der Geist, daß Christus „die Wahrheit" d. h. das erschienene Göttliche, der Gottessohn, ist. Bezeugen die großen Mysterien dies in geheimnisvoller Weise, so kommt das Zeugnis des Geistes zu ihrem hinzu. Also ist die LA *ὁ Χριστός* höchstwahrscheinlich die richtige; sie ist aber so frühe (abgesehen von der Vulgata) untergegangen, wie die LA *ἡ γέννησις*

---

1) Im Joh.-Ev. und dem Briefe steht *ὅτι* häufig nach *μαρτυρεῖν* und *μαρτυρία* und bedeutet in der Regel „daß" (s. Joh. 1, 34; 3, 28; 4, 39. 44; 5, 36; 7, 7; I Joh. 4, 14; 5, 11 [wohl auch I, 5, 9]). Nur 8, 14 u. 15, 27 ist es begründend.

in c. 5, 18. Wendet man gegen sie ein, sie stamme aus Joh. 14, 6, so kann man umgekehrt behaupten, die Korrektur, der Geist sei die Wahrheit, stamme aus c. 4, 6; Joh. 4, 23f.; 14, 17; 15, 26; 16, 23. Schließlich muß es aber noch als zweifelhaft gelten, ob der alte Korrektor, der hier „der Geist“ für „Christus“ eingesetzt, sich im Rahmen der johanneischen „Wahrheits“-Lehre gehalten hat. So gewiß nach Johannes der Geist „der Geist der Wahrheit“ ist, so befremdlich ist es, daß er mit der Wahrheit identisch bzw. „die Wahrheit“ sein soll. „Die Wahrheit“ ist nach der johanneischen Lehre die im Fleisch erschienene Gottheit; ihr Gesandter ist der Geist. Warum ist aber *ὁ Χριστός* mit *τὸ πνεῦμα* vertauscht worden? Ich weiß darauf keine zureichende Antwort; aber auch die umgekehrte Frage müßte unbeantwortet bleiben.

5, 10: Mit Lachmann ist hier die LA der Vulgata (*ὁ μὴ πιστεύων τῷ υἱῷ*) gegenüber der anderen (*ὁ μὴ π. τῷ θεῷ*) zu bevorzugen; man muß nur das folgende *αὐτόν* nicht auf den Sohn, sondern über den Sohn hinweg auf Gott beziehen, was keine Schwierigkeit hat[1]. Alles ist dann in Ordnung und ein straffer Parallelismus gegeben, der durch die LA *θεῷ* völlig zerstört wird:

Wer an den Gottessohn glaubt, hat das Zeugnis Gottes in sich,
wer dem Sohn nicht glaubt, hat damit ihn (Gott) zum Lügner gemacht,
weil er nicht an das Zeugnis geglaubt, das Gott über seinen Sohn bezeugt hat.

Die richtige LA haben nur A, einige Minusk., Vulgata und einige Versionen.

5, 17: Daß hier die Vulgata im Recht ist und *καὶ ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον* zu schreiben ist (nicht *οὐ πρὸς θάνατον*) habe ich Sitzungsber., a. a. O. S. 565f. gezeigt. Das *οὐ* fehlt außer in der Vulgata in ein paar griechischen Minuskeln, in der sahidischen und armenischen Übersetzung, in syr^p und bei Tertullian. Diese Zeugenreihe ist nicht groß, aber doch gewichtig. Ihr Zeugnis wird als richtig erwiesen durch die Erwägung, daß

1) Die falsche LA ist so entstanden, daß zuerst das *τοῦ θεοῦ* nach *μαρτυρίαν* als überflüssig fortfiel (man muß es mit A usw. halten); nun aber corrigierte man *υἱῷ* zu *θεῷ*, weil das folgende *αὐτόν* dies verlangte.

es dem Johannes nicht daran liegen konnte, zu konstatieren, es gebe Sünden, die keine Todsünden seien. Das *οὐ* hat sich eingeschlichen, entweder weil man Anstoß nahm an der Wiederholung der Worte: *ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον*, oder — wahrscheinlicher — weil man die Ausführung mildern wollte (s. die Bußstreitigkeiten des 2. Jahrhunderts).

5, 20: An diesem Vers ist schon frühe viel korrigiert worden, so daß eine sichere Herstellung m. E. nicht mehr möglich ist (einen Versuch s. in d. Sitzungsber., a. a. O. S. 538f.). Die Vulgata weicht von der herrschenden Herstellung an drei (vier) Stellen ab und hat an zwei (drei) von diesen A neben sich. Ihr Text hat die Einfachheit für sich („Wir wissen, daß der Sohn Gottes gekommen ist und hat uns ein Verständis gegeben, daß wir den wahrhaftigen Gott erkennen und sind [oder: wir sind] in seinem wahrhaftigen Sohne"); aber daß er der ursprüngliche ist, möchte ich nicht sicher behaupten; doch darf er wohl als Alternativ-Lesart gelten gegenüber den komplizierteren.

II, 8 *εἰργάσασθε*: Daß dies der richtige Text ist (so auch Lachmann, Tischendorf und Soden; unsicher Windisch) > *εἰργασάμεθα* ist schon durch die bedeutend bessere Bezeugung gewährleistet, die bis auf Irenäus hinaufgeht. Allerdings ist *εἰργασάμεθα* die schwierigere LA und *εἰργάσασθε* konnte sich leicht (s. d. Kontext: *ἀπολέσητε* und *ἀπολάβητε*) einstellen; allein die LA ist zu schwierig. Erstlich müßte es nach dem Tenor des ganzen Briefs *εἰργασάμην* heißen; zweitens ist die Mahnung: „Verliert nicht, was wir erarbeitet haben", allzu selbstbewußt, während ein Späterer den Apostel wohl so schreiben lassen konnte; drittens ist *εἰργασάμεθα* auch deshalb verdächtig, weil ein Teil der Zeugen (KLP etc.) konsequent auch *ἀπολέσωμεν* und *ἀπολάβωμεν* schreibt, so daß der von Westcott-Hort und Weiß gebotene Text nur B sah syr$^{p\ marg}$ Minusk. u. Theophyl.[1] Oecum.[1] für sich hat.

II, 9 *καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα* ist die durch den Kontext gebotene richtige LA, die zugunsten der üblichen Reihenfolge nicht verlassen werden darf. Die Vulgata wird hier von A unterstützt.

III, 4 *μειζοτέραν τούτων οὐκ ἔχω χάριν* (statt *χαράν*) ist (nach v. 3 *ἐχάρην*) eine schwierige Lesart; allein schon die Seltenheit des Zusammengehens von B und Vulgata gegen fast alle

anderen Zeugen empfiehlt sie. Westcott hat sie für die ursprüngliche gehalten; man muß sie mindestens als Alternativ-Lesart gelten lassen. „Χάρις", sagt Westcott mit Recht, „macht die Freude zu einer göttlichen Gabe." Ähnlich ist der Gebrauch in I Kor. 16, 3.

III, 9: Hier ist die Überlieferung verwickelt:

ἔγραψα ἄν ℵ^c mehrere Minusk. d^scr syr^bodl et p Vulgata
ἔγραψά τι ℵAC 7. 68. sah cop arm
ἔγραψα KLP viele Minusk. Theophyl.
ἔγραψα ἄν τι 29. 66**.
Scripsi etiam Hieron.
ἔγραψάς τι B.

In Frage kann weder ἔγραψα, noch ἔγραψα ἄν τι, noch ἔγραψας τι kommen, da sie zu schlecht bezeugt sind, sondern nur ἔγραψά τι oder ἔγραψα ἄν. Beide Lesarten sind an sich möglich; die falsche ist wahrscheinlich zufällig entstanden; denn *N* konnte leicht zu *TI* werden und umgekehrt (durch einen schlecht gezogenen Mittelstrich im *N* oder durch die Verschiebung des wagerechten Strichs in *T*). Die bessere Bezeugung ist die für ἄν; denn τι ist nur durch eine Handschriftengruppe bezeugt (doch konnte es vor τῇ leicht ausfallen); aber die innern Gründe müssen entscheiden, und diese sprechen für ἄν; denn sowohl das folgende Präsens fügt sich besser zu ἄν (im andern Fall erwartet man den Aorist), als auch das ἡμᾶς (im anderen Fall erwartet man τὴν ἐπιστολήν o. ä.). Auch muß man fragen, warum der Schreiber nicht kurz angegeben hat, was er geschrieben, ja dieses Schreiben selbst ziemlich geringschätzig beurteilt hat; denn τι kann hier schwerlich emphatisch verstanden werden, sondern bedeutet „einige Worte"; aber das paßt nicht zum Ernst der Situation. Also ist ἄν zu lesen: „Ich hätte der Gemeinde geschrieben, aber Diotrephes, der den Vorrang unter ihnen zu haben liebt, nimmt uns nicht an; darum, wenn ich komme, werde ich ihm sein Gebahren vorrücken usw." Mündlich soll er seine Lektion erhalten. Daß τι getilgt worden ist, weil man keinen verlorenen Apostelbrief zulassen wollte, ist ganz unwahrscheinlich.

III, 13: Vulg. schreibt „nolui" mit A = ἐβουλήθην (Minusk. 27 ἤθελον) > οὐ θέλω; das ἐβουλήθην mag nach II, 12 entstanden sein; es kann aber auch (ohne Beziehung auf den Text von A)

als Übersetzung von θέλω (im Briefstil) gelten. Die Sache ist ziemlich gleichgültig.

Nach diesen Ergebnissen wird man sich genötigt sehen, auch bei der oben (S. 65f.) bezeichneten Gruppe von textkritischen Quisquilien dem Zeugnis der Vulgata mehr Gewicht zu geben, als dies bisher geschehen ist. Auf sie im Einzelnen einzugehen versage ich mir.

Bei der ganzen Untersuchung führte kaum eine Beobachtung auf den Anteil des Hieronymus (bzw. eines von ihm zur Revision benutzten textus Graecus) an der Vulgata der Johannesbriefe. Der textus Graecus mag — für uns unerkennbar — etwa an den Stellen wirksam gewesen sein, an denen Vulg. mit A geht; aber vielleicht hat überhaupt kein Einfluß des Graecus stattgefunden, vielleicht hat hier Hieronymus einfach den alten lateinischen Text von offenkundigen Fehlern gereinigt. Wir wissen ja gar nicht, ob er das Original bei seiner Revision des Apostolus auch nur in so bescheidenen Grenzen herbeigezogen hat, wie bei der der Evangelien. Doch sind vielleicht andere Kritiker bei der Aufspürung des Einflusses eines griechischen Textes glücklicher. Mir ist es bis dahin wahrscheinlich, daß der Vulgata-Text der Johannesbriefe ganz wesentlich oder durchweg nichts anderes ist als die konservativ und glücklich revidierte Ausgabe einer sehr alten, auf einen ganz vorzüglichen griechischen Text zurückgehenden lateinischen Übersetzung. Diese Übersetzung lehrt uns vor allem (zumal wenn sie mit orientalischen Versionen zusammengeht), daß wir B, א, Bא nicht zuviel trauen dürfen und daß wir dann auf sicherstem Boden sind, wenn Vulg. und eine orientalische Übersetzung mit irgendeinem Zweige der griechischen Überlieferung zusammengehen[1].

1) Was wir aus Irenäus, Tertullian, Cyprian, Lucifer, Augustin usw. und den lateinischen Johannesbriefen-Handschriften lernen können, ist im Apparat mitgeteilt. Die Zeugnisse der beiden erstgenannten und des Clemens Alex. habe ich neu untersucht; s. Irenäus bei 2, 19; 4, 2. 3; II, 8; Tertullian bei 1, 7 (bis); 2, 1; 3, 5. 10; 4, 3; 5, 6. 8. 17; Clemens bei 1, 3. 7 (quater); 2, 2. 5. 6. 8. 9. 12. 19; 3, 18. 19 (bis). 20; 4, 3; 5, 6. 8. 17. Die von Lateinern (aber ohne Vulg., jedoch mit Sahid.) zu 2, 17 gebotene LA ist vielleicht richtig (s. Sitzungsber., a. a. O. S. 561f.). In 1, 7 ist vielleicht

Der erste Petrusbrief[1].

(1) Die der Vulgata zugrunde liegende Übersetzung ist aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls eine Interlinear-Version. Die verschwindend geringe Anzahl der Fälle, wo die Wortfolge gegenüber dem Original verändert ist (s. u.), macht das deutlich.

Die Übersetzung ist vortrefflich, ja, wenn man den Zwang der Wortfolge in Rechnung stellt, meisterhaft. Ein so enger Anschluß an das Original und solche Perspikuität zugleich ist selten. Nur an einer Stelle (4, 12) ist ein böser Gräzismus stehen geblieben: *μὴ ξενίζεσθε τῇ πυρώσει*

nolite peregrinari in fervore.

Vergebens habe ich mich nach solch einem Gebrauch von „peregrinari" umgesehen; Hieronymus muß diese Stelle übersehen haben; die Africana übersetzte „nolite mirari" und unser Text selbst gibt 4, 4 *ξενίζονται* durch „admirantur" wieder.

Zur Charakteristik der Übersetzung sei folgendes angeführt:

Die Partizipialsätze werden in der Regel sachgemäß aufgelöst (durch „cum" 1, 8; 2, 23; 3, 20; 5, 4); einmal ist umgekehrt *καθό* c. verb. fin. durch das Partizip wiedergegeben (4, 13). Die Auflösung machte in vielen Fällen die Hinzufügung von „est", „sunt", „sit", „sint", „erant", „eritis", „fuerant" notwendig[2]. *Ἡ εἰς ὑμᾶς χάρις* ist durch „futura in vobis gratia" (1, 10), *τὰ μετὰ ταῦτα* durch „posteriores" (1, 11) wiedergegeben. Die Tempora und Modi sind fast überall korrekt gegeben (2, 6 *πι-*

---

das *ἐστιν* mit L und Clemens Alex. zu streichen. Ebendort verdient es Beachtung, daß statt *μετ' ἀλλήλων* Clemens, Tertullian, Didym[lat] und wohl auch A* *μετ' αὐτοῦ* bieten; aber wahrscheinlich ist das eine sehr alte und richtige Interpretation des mißverständlichen *μετ' ἀλλήλων*. Ich sehe nicht, daß sonst aus der lateinischen Überlieferung (und aus Clemens) neben der Vulgata etwas zu lernen wäre. Doch habe ich nicht die gesamte altlateinische Überlieferung durchgearbeitet.

1) Unter den neuesten Exegeten hat nur Wohlenberg (1915) textkritische Probleme schärfer ins Auge gefaßt. Windisch (1911) und Knopf (1912) lassen sie sehr zurücktreten; aber auch Wohlenberg hat die Bedeutung der Versionen und speziell der Vulgata nicht gebührend erkannt.

2) *Γίγνομαι*: 1, 15 *γενήθητε* = „sitis"; 3, 6 *ἐγενήθητε* = „estis"; 3, 13 *γένησθε* = „fueritis"; 2, 17 *ἐγενήθη* = „factus est"; 5, 3 *γινόμενοι* = „facti"; 4, 12 *γινομένῃ* = „quae fit". — In 2, 8 ist die erklärende Auflösung „his qui" für *οἵ* zu beachten.

στεύων = „qui crediderit“ ist kaum eine Ausnahme); das Imperf. ist beobachtet (1, 12; 2, 23; 3, 5. 6), auch der Konjunktiv im indirekten Fragesatz (1, 11; 5, 8). Nur bei den Partizipien hat sich der Übersetzer eine gewisse Freiheit genommen: *συσχηματιζόμενοι* = „configurati“ (1, 4), *ἡγνικότες* = „castificantes“ (1, 22), *ἀποθέμενοι* = „deponentes“ (2, 1), *πεμπόμενοι* = „missi“ (2, 14), *κολαφιζόμενοι* = „colaphizati“ (2, 20), *πορευθείς* = „veniens“ 3, 19 (aber 3, 22 = „profectus“), usw.; zweckmäßig werden Infinitivsätze (mit oder ohne *εἰς*) durch Sätze mit „ut“ wiedergegeben (2, 15; 3, 7 [hier ist *εἰς τὸ μή* durch „ut ne“ ausgedrückt]; 3, 10; 4, 2. 17); 4, 3 und 5, 1 ist das Gerundivum angewendet.

„In“ mit dem Abl. für *εἰς* ist natürlich auch hier gewöhnlich (1, 4. 10. 11. 21. 22. 25; 2, 8; 3, 5. 20; 4, 7; 5, 12), der umgekehrte Fall kommt nur zweimal vor (1, 2. 22). Auch *ἐφ᾽ ὑμᾶς* wird durch „in vobis“ wiedergegeben (4, 14) und *ἐπ᾽ αὐτῷ* (*αὐτόν*) durch „in eum“ (2, 6; 5, 7). Auch der griechische Dativ wird einige Male durch „in“ c. Abl. ersetzt (4, 1. 6. 12; 5, 9); umgekehrt werden *ἐν* und *εἰς* ein paarmal sachgemäß durch den Genet. wiedergegeben (1, 4; 2, 9; 5, 3); für *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* heißt es (2, 12) „inter gentes“. *Ἐκ* wird in der Regel durch „de“ ersetzt (1, 18; 2, 9); für *παρὰ θεῷ* heißt es (2, 4) „a deo“, für *δι᾽ αὐτοῦ* (2, 14) „ab eo“, für *εἰς τοῦτο* (4, 6) „propter hoc“, für *κατ᾽ αὐτούς* (4, 14) „ab aliis“ [1]. Die Partikeln sind sorgfältig wiedergegeben: *μέν* (1, 20; 2, 4; 4, 6) durch „quidem“, aber 1, 8 durch „quoque“ (kommt auch sonst vor); 1, 10 wird *καί* durch „atque“ wiedergegeben, was in dieser Latinität sonst unerhört ist, aber hier gewiß auf einer gewollten Feinheit beruht („exquisierunt atque scrutati sunt“); *εἴπερ* = „si tamen“ (2, 3); *μηκέτι* = „iam non“ (4, 2). *Ὅτι* wird 11mal durch „quia“, 4mal durch „quoniam“, 1mal durch „quod“ wiedergegeben, *διό* (1, 13) durch „propter quod“; *διότι* wird an den drei Stellen, an denen es vorkommt, jedesmal verschieden übersetzt (1, 16 „quoniam“, 2, 6 „propter quod“, 1, 24 „quia“). Der spärliche Gebrauch von „quoniam“ unterscheidet die Übersetzung I Petr. scharf von I Joh.

1) *Κατά* wird sonst überall im Briefe (1, 2. 3. 15. 17; 4, 6. 19; 5, 2) durch „secundum“ wiedergegeben.

Eine Feinheit ist es, wenn 4, 12 *ξένον* durch „novi aliquid“, 4, 16 *ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ* durch „in isto nomine“ (vgl. Tertull.) wiedergegeben wird. Sonst braucht der Übersetzer für *οὗτος* „hic“ und schreibt natürlich „haec est gratia“ für *τοῦτο χάρις* (2, 19. 20). Daß er (2, 11; 4, 12) den Positiv *ἀγαπητοί* durch „carissimi“ (s. d. I. Johannesbrief), den Positiv *ἐκτενῶς* (1, 22) durch „attentius“ wiedergibt, sei angemerkt.

Bei Wiedergabe desselben griechischen Wortes wechselt der Verfasser (aber nicht häufig): *ἀναφέρειν* gibt er 2, 5 durch „offerre“, 2, 24 (nicht richtig) durch „perferre“ wieder; *ἐκτενής* 1, 22 durch „attentus“, 4, 8 durch „continuus“ (in beiden Fällen überlegt); *διακονεῖν* 4, 10 durch „administrare“, 4, 11 durch ministrare (da er das folgende *χορηγεῖν* durch „administrare“ übersetzt, ergibt sich ein vielleicht gewolltes Wortspiel); *κακοποιός* 2, 14 durch „malefactor“, 4, 15 durch „maledicus“ (ein alter Schreibfehler für „maleficus“, s. Augustin); *εἰς ἑαυτούς* 4, 10 durch „in alterutrum“, 4, 8 durch „mutuam in vosmet ipsos“; *πορευθείς* 3, 19 durch „veniens“, 3, 22 durch „profectus“; *ὑπομένετε* 2, 20 (in demselben Verse) durch „suffertis“ und „sustinetis“; *νήψατε* (überlegt) 4, 7 durch „vigilate“, 5, 8 durch „sobrii estote“ (1, 13).

Selten gibt er ein Verb. simplex durch ein Kompositum wieder, doch *φέρειν* 1, 13 durch „offerre“ (nicht ganz richtig), *μένειν* 1, 23 = „permanere“ (aber 1, 25 „manere“), *ἀπειλεῖν* 2, 23 = „comminari“, *ξενίζεσθαι* 4, 4 = „admirari“, *κομίζεσθαι* 1, 9 = „reportare“. Einige beachtenswerte Übersetzungen seien hier noch angeführt: 1, 7 *δοκίμιον* = „probatio“, 1, 18 *πατροπαράδοτος* = „paternae traditionis“, 1, 22 *ἀνυπόκριτος* = „simplex“, 2, 6 *ἀκρογωνιαῖος* = „summus angularis“, 2, 11 (auch 5, 1. 12) *παρακαλῶ* = „obsecro“, 2, 12 *ἐποπτεύοντες* = „vos considerantes“ (erklärend), 2, 14 *ἀγαθοποιοί* = „boni“ (*κακοποιός* ist unmittelbar vorher durch „malefactor“ wiedergegeben; augenscheinlich wollte der Übersetzer das ungewöhnliche Wort „benefactor“ vermeiden; 4, 15 ist es durch „maledicus“ ausgedrückt, was (s. o.) ein alter Schreibfehler für „maleficus“ ist; so Tertullian und Cyprian), 2, 15 *φιμοῦν* = „obmutescere facere“, 2, 24 *ἀπογενόμενοι* = „mortui“ (der klassische Ausdruck ist richtig verstanden; da sich in altlateinischen Texten „separati“ findet, ist es möglich, daß hier Hieronymus geändert hat, aber

notwendig ist die Annahme nicht), 3, 3 ἐμπλοκὴ τριχῶν = „capillatura“ (das Wort auch bei Tertullian), 3, 4 πολυτελής = „locuples“, 3, 6 τέκνα = „filiae“ (richtig), 3, 9 κληρονομεῖν = „hereditate possidere“, 3, 18 προσάγειν = „offerre“, 3, 21 ὃ ἀντίτυπον = „quod similis formae“, 4, 17 νήψατε = „vigilate“, 4, 15 ἀλλοτριεπίσκοπος = „alienorum appetitor“ (Tert. genauer „alieni speculator“; Vers. Afric. freier: „curas alienas agens“), 5, 1 κοινωνός = „communicator“ (das Wort auch bei Tert., Arnob., August.), 5, 2 αἰσχροκερδῶς = „turpis lucri gratia“, 5, 9 ἐπιτελεῖσθαι = „fieri“ (richtig). Schließlich ist noch einer merkwürdigen Übersetzung zu gedenken: δεσπόται σκολιοί (2, 18) gibt der Übersetzer durch „domini discoli“ wieder und ersetzt damit ein griechisches Wort durch ein anderes (δύσκολος), dessen Gebrauch im Lateinischen m. W. sonst unbekannt ist. Die Übersetzung ist eine deutliche Abschwächung: σκολιός (selten von Menschen gebraucht) ist im N.T. und bei den Kirchenvätern ein sehr schlimmes Wort[1] und wird von der Vulgata Act. 2, 40 und Philipp. 2, 15 durch „pravus“ wiedergegeben. Solchen Herrn zu gehorchen, verlangt der Übersetzer von den christlichen Sklaven nicht mehr, nur den δυσκόλοις, d. h. den „schwierigen“, sollen sie untertan bleiben[2]. Fand er für diesen Begriff kein lateinisches Wort oder war bei den Sklaven im Westen, die größtenteils griechisch sprachen, δεσπόται δύσκολοι gleichsam ein terminus technicus?

Eine nähere Zeitbestimmung läßt sich leider dem Charakter der Übersetzung nicht entnehmen; denn aus dem eben genannten Zuge kann nichts geschlossen werden. Wohl aber wird sich unten zeigen, daß unsere Übersetzung dieselbe ist, welche dem Schreiber des Cod. Bobb. und dem Übersetzer des Irenäus vorgelegen hat. Daß die Übersetzer unseres Briefes und der Johannesbriefe identisch gewesen sind, ist m. E. bereits durch den verschiedenen Gebrauch von „quoniam“ ausgeschlossen (s. o.).

1) S. Barnab. 20, 1: ὁδὸς σκολιὰ καὶ κατάρας μεστή. Herm., Vis. III, 9, 1: πᾶσα πονηρία καὶ πᾶσα σκολιότης.

2) Δύσκολος (δυσκόλως) Mark. 10, 23. 24; Matth. 19, 23; Luk. 18, 24; die Vulgata übersetzt es durch „difficilis“; in demselben Sinn steht es Ignat., Rom. 1, 2; Smyrn. 4, 1; Hermas, Mand. IV, 3, 6; IX, 6; XII, 1, 2; Sim. VIII, 10, 2; IX, 20, 2; IX, 23, 3. Einen schlimmeren Sinn hat es Hermas, Mand. XII, 4, 6.

An 48 Stellen weichen die vier modernen Ausgaben des N.T.s im I. Petrusbrief von der Vulgata ab; diese Stellen gilt es zu prüfen.

A) In c. 14 Fällen — nicht mehr, auch wenn man die Verschiedenheit der Wortstellung mitzählt — steht die Vulgata mit ihren Lesarten ganz allein. Diese sind zunächst zu untersuchen:

1, 21: „dedit ei gloriam" (alle Zeugen *δόξαν αὐτῷ δόντα*).

3, 13: „vobis noceat" (alle *κακώσων ὑμᾶς*).

3, 17: „si voluntas dei velit (alle *εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*).

Diese Fälle sind ganz gleichgültig; die Vulgata mag hier im Unrecht sein; andere Abweichungen aber in der Wortstellung, bei denen sie allein steht, gibt es nicht! Wie genau ist sie also!

1, 22: „in obedientiam caritatis" (alle *ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας*); hier liegt eine vorhieronymianische Verschreibung vor: „caritatis" und „veritatis" konnten in der Schrift sehr leicht verwechselt werden. Wollte Hieronymus aus Vorsicht nicht ändern oder hat er es übersehen?

2, 3: „gustatis" (alle *ἐγεύσασθε*); aber der Text der Vulg. ist unsicher (s. z. d. St.); er kann auch „gustastis" gelautet haben.

2, 13: „deum" (alle Zeugen *κύριον*); „dominum" und „deum" sind in der lateinischen Schrift unzähligemal verwechselt worden.

5, 3: „formae facti gregi" (alle Zeugen *τύποι γενόμενοι τοῦ ποιμνίου*); der Übersetzer kann sehr wohl den Genet. in seiner Vorlage gefunden, aber den Dativ für verständlicher gehalten haben.

5, 9: „eandem passionem" (alle Zeugen *τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων*); es ist nicht gewiß, daß der Übersetzer den wörtlich im Lat. nicht wiederzugebenden Text anders als der Grieche gelesen hat; er erlaubte sich eine freiere Übersetzung.

4, 12: „in fervore qui ad temptationem vobis fit (alle Zeugen *τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γενομένῃ*); der Übersetzer hat wahrscheinlich das erste *ὑμῖν* als überflüssig (bzw. als im Lateinischen nur durch Umständlichkeiten wiederzugeben) ausgelassen [1].

---

1) Tertull. hat bei seiner Wiedergabe (Scorp. 12) ebenfalls nur ein *ὑμῖν* wiedergegeben: „Ne expavescatis ustionem, quae agitur in vobis in temptationem".

4, 19: „commendant" (alle Zeugen παρατιθέσθωσαν); wohl alter Schreibfehler für „commendent".

Alle diese Fälle führen kaum auf einen anderen griechischen Text. Es bleiben nur noch 4 übrig; unter ihnen ist 5, 14 „gratia" für εἰρήνη preiszugeben; dem Übersetzer ist hier eine gewohnte Formel in die Quere gekommen. Aber die drei nachbleibenden Fälle sind beachtenswert:

5, 2f. heißt es: ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον . . .
μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλὰ ἑκουσίως κατὰ θεόν,
μηδὲ αἰσχροκερδῶς, ἀλλὰ προθύμως,
μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου ἐκ ψυχῆς.

Dieses ἐκ ψυχῆς findet sich nur in der Vulgata[1]; jedermann sieht aber, daß es nicht nur vortrefflich zu ἑκουσίως und προθύμως paßt, sondern neben ihnen fast unentbehrlich ist: die Vorsteher sollen keine Mietlinge und keine Ausbeuter und keine Tartüffe sein. Auch als Vorbilder sind nur die echt, welche es von innen heraus sind. Daß die Worte aus Ephes. 6, 6 (ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς [ex animo Vulg.]; Gegensatz: μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλίαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι) oder Koloss. 3, 23 (ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς [ex animo Vulg.] ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις) stammen — mit solchen Erklärungen ist man heute schnell bei der Hand —, ist recht unwahrscheinlich. Wie sie so frühe untergegangen sind, daß sie auch der afrikanische Text nicht bietet, wissen wir freilich nicht; aber solchen Singularitäten darf man nicht ausweichen (s. oben d. Johannesbriefe), und wir werden bald eine Stelle zu besprechen haben, bei der der richtige Text im Griechischen nur noch durch Polykarp erhalten ist, eine andere, bei der ihn nur die lateinische Überlieferung bewahrt hat.

3, 14: ἀλλὰ καὶ εἰ πάσχοιτέ τι (aliquid) διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι: so hat die Vulgata gelesen[2]; das τι bietet sie allein[3]. Ich zweifle nicht, daß es beizubehalten ist; denn nach πάσχοιτε konnte es sehr leicht verloren gehen; warum sollte man es aber

1) Die neueren Ausgaben teilen das nicht einmal mit. Die Vulgata bietet aber ohne Schwanken „ex animo".

2) Ohne Schwanken; aus den neueren Ausgaben erfährt man auch hier nichts.

3) Leider fehlen hier neben ihr andere altlateinische Texte ganz.

hinzugesetzt haben? Es ist im Zusammenhang wirksamer als das bloße *πάσχοιτε* und gibt dem Satz eine schöne Färbung.

3, 1 bietet die Vulgata allein *ἀπιστεῖν* für *ἀπειθεῖν*[1]. Es scheint daher gewiß zu sein, daß sie im Unrecht ist, zumal da *ἀπειθεῖν* hier sich in den Zusammenhang so gut fügt wie *ἀπιστεῖν*. Allein mit *ἀπιστεῖν* und *ἀπειθεῖν* hat es sowohl an sich als besonders im Petrusbrief eine eigentümliche Bewandnis. Das geschriebene und gesprochene *ΑΠΙΣΤΕΙΝ* und *ΑΠΙΘΕΙΝ* sind sich außerordentlich ähnlich (s. den verwandten Fall oben z. I Joh. 5, 18 *ΓΕΝΝΗΣΙΣ* [*γέννησις*] und *ΓΕΝΝΗΘΙΣ* [*γεννηθείς*]). Nun steht es aber im Petrusbrief so, daß an den 5 Stellen, an denen es sich um *ἀπιστεῖν* oder *ἀπειθεῖν* handelt, dieses zunächst an keiner Stelle sicher steht, jenes aber 2, 7 geboten erscheint; denn trotz AKLP al pler Theophyl. u. Oecum. (*ἀπειθοῦσιν*) haben sich alle Editoren und Exegeten jetzt überzeugt, daß hier in dem Satze: *ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν· ἀπιστοῦσιν δὲ λίθος κτλ.* mit ℵBC Vulg. etc. eben nur *ἀπιστοῦσιν* und nicht *ἀπειθοῦσιν* stehen kann. Dann aber ist es auffallend, daß dieselben Editoren im folgenden Relativsatz (2, 8) doch *ἀπειθοῦντες* schreiben (*οἳ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπιστοῦντες*), obgleich hier sogar ihr so beliebter Cod. B und der Cod. Bobb. mit der Vulgata gehen > *ἀπειθοῦντες*. Steht nun aber an diesen beiden Stellen *ἀπιστεῖν* fest, so scheint auch 4, 17 *ἀπιστεῖν* gelesen werden zu müssen. Hier bieten die Vulg. und der textus Afric. vetus so[2]; aber auch sachlich scheint *ἀπιστεῖν* mehr am Platze zu sein: den Christen stehen die Ungläubigen gegenüber: *καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι τὸ κρίμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ· εἰ δὲ πρῶτον ἀφ' ἡμῶν* (nämlich uns Christen, wie sie 4, 16 genannt waren), *τί τὸ τέλος τῶν ἀπιστούντων τῷ τοῦ θεοῦ εὐαγγελίῳ;* Natürlich ist auch *ἀπειθούντων* hier sehr gut möglich, aber *ἀπιστούντων* scheint besser. Mit der vierten Stelle, an der Clemens Alex. Lat. mit der Vulgata geht, steht es ähnlich. Die Geister (3, 20), denen Christus in der Unterwelt gepredigt hat — es waren schwerlich Engel, sondern Menschen —, waren, wie die, denen jetzt das Heil durch die Taufe angeboten wird, *ἀπιστοῦντές ποτε* (weniger gut *ἀπειθοῦντες*). Kommt

1) Auch hier fehlen andere altlateinische Texte.

2) Beide Beobachtungen fehlen in den modernen Ausgaben.

hier überall ἀπιστεῖν sehr in Betracht, so wird dies auch bei der einzigen Stelle der Fall sein, in der nur die Vulgata ἀπιστεῖν bezeugt: die heidnischen Männer christlicher Frauen (3, 1) werden doch wahrscheinlicher durch ἀπιστοῦντες als durch ἀπειθοῦντες (τῷ λόγῳ) bezeichnet sein. Allein gegen die hier vorgeführten Tatsachen und Erwägungen spricht folgendes: Im Neuen Testament kommt (abgesehen von den 5 Petrusstellen) ἀπειθεῖν, ἀπείθεια, ἀπειθής 23 mal vor. Mit Ausnahme von Röm. 1, 30 und II. Tim. 3. 2 (γονεῦσιν, ἀπειθεῖς), wo die richtige Übersetzung „non oboediens" (bzw. „inoboediens") unvermeidlich war, und Röm. 2, 8 (ἀπειθεῖν = „non acquiescere"), wo man ihr ebenfalls nicht ausweichen konnte, giebt die Vulgata an den 20 übrigen Stellen, die sich in Luk., Joh., Act., Röm., Ephes., Koloss., Tit., Hebr. finden, den Begriff stets so wieder, als stünde ἀπιστεῖν, ἀπιστία, ἄπιστος (durch „incredulum esse", „non credere", „incredulitas", „incredibilis", „incredulus", „infidelis", „diffidentia"). Hier liegt augenscheinlich ein „System" vor, das aber schon älter ist als Hieronymus, da schon die altlateinischen Zeugen diese Vertauschungen aufweisen (übrigens ein schöner Beweis für die Zuspitzung des Christentums auf Glaube und Lehre). Dann aber ist es prekär, beim Petrusbrief der Vulgata zu folgen und an den Stellen 3, 1. 20; 4, 17 ἀπιστεῖν zu schreiben; ja es erscheint sogar das ἀπιστεῖν in 2. 7 bedroht.

(B) An nur 7 Stellen bietet die Vulgata Sonderlesarten zusammen mit der lateinischen Überlieferung im Gegensatz zur übrigen Überlieferung.

1, 7: Hier fehlen (s. auch Augustin, Fulgentius, Beda) die Worte τοῦ ἀπολλυμένου. Das ist ein vorhieronymianischer mechanischer Verlust: „auro [quod perit] quod per ignem probatur". Der Cod. Bobb. bietet „quod perit" noch.

C. 2, 9: „lumen suum" mit Cod. Bobb. (> αὐτοῦ φῶς). Das ist gleichgültig.

C. 2, 4: Mit Bobb. bietet die Vulgata ein „et" zwischen „electum" und „honorificatum". Der Übersetzer wollte das Asyndeton vermeiden.

4, 15 fehlt das ὡς vor ἀλλοτριεπίσκοπος (so auch Cyprian,

1) Ὑποτάσσεσθαι steht im Brief in ganz anderen Verbindungen.

der es aber vor *κακοποιός* liest); das ist ein Fehler. Die Wiederholung des *ὡς* vor *ἀλλοτρ.* ist nicht ganz gleichgültig. Das Wort sollte dadurch wahrscheinlich in eine andere Kategorie gestellt werden als die vorangehenden.

4, 17: *ἀπιστούντων* (mit Cyprian): wahrscheinlich unrichtig, s. oben.

4, 18: *σωθήσεται* (mit dem text. Afric.) > *σώζεται*: unrichtig (mechanische Korrektur nach *φανεῖται*), aber ohne Belang.

3, 21. 22: Die Worte „deglutiens mortem, ut vitae aeternae heredes efficeremur" bieten die Vulgata [1] und — mit Augustin (ep. 164, 10) beginnend [2] — mehrere lateinische Väter [3]. Die anderen Übersetzungen und die Zeugen des Originaltextes kennen sie nicht [4]; dennoch gehen sie, wie auch Westcott-Hort und Wohlenberg bemerken [5] — „apparently" auf ein griechisches Original zurück: denn „deglutiens" ist nicht als Präsens, sondern nur als Übersetzung eines griechischen Partic. Praeterit. [6] verständlich, und zwar kann es sich nur um *καταπιών* handeln. Auch „heredes efficeremur" lautet nicht wie ein lateinisches Original: Tit. 3, 7 heißt es wörtlich gleichlautend: *ἵνα κληρονόμοι γενηθῶμεν . . . ζωῆς αἰωνίου* = „ut heredes simus vitae aeternae". Die originale Fassung läßt daher kaum einen Zweifel: *καταπιὼν (τὸν) θάνατον, ἵνα ζωῆς αἰωνίου κληρονόμοι γενηθῶμεν* muß sie lauten. Diese Worte müssen dem

1) Sämtliche Codd. mit Ausnahme des Fuld.*, der vom Griechen abhängig ist.

2) Im pseudotertullianischen Carmen adv. Marc. II, 267 f. heißt es:
„Devictum clamans crudelem corporis hostem
Glutita(m) morte(m) fortis victoria Christi."
Auf den ersten Blick könnte man meinen, unsere Stelle sei benutzt (das wäre das älteste patristische Zeugnis), da „glutire mortem" sich nur hier findet; allein „victoria" macht es doch höchstwahrscheinlich, daß der Verf. lediglich an I Kor. 15, 54 gedacht und, anders als die Vulgata (die hier „absorpta" schreibt), übersetzt hat.

3) Itala-Codd. sind uns für diese Verse leider nicht erhalten.

4) Wohl bietet sie Didymus[lat] („Enarratio"), aber das ist ein zu unsicherer Zeuge des Originaltextes; ebenso ist vom Armenier abzusehen.

5) Windisch und Knopf erwähnen die Worte in ihren Kommentaren nicht einmal.

6) Die Vulgata (s. o.) gibt in unsrem Brief 3, 19 *πορευθείς* durch „veniens", 1, 22 *ἡγνικότες* durch „castificantes", 2, 1 *ἀποθέμενοι* durch „deponentes" wieder.

lateinischen Übersetzer vorgelegen haben. Dann hat man doch wohl allen Grund, sie nicht zu übersehen, sondern genau zu prüfen, und diese Prüfung fällt zugunsten der Worte aus; denn

a) Sie berühren sich enge mit I Kor. 15, 54: *κατεπόθη ὁ θάνατος*[1] *εἰς νῖκος* (cf. v. 57); mit Ausführungen in I Kor. 15 berührt sich aber auch der Kontext von I Petr. 3, 21f., wie längst bemerkt worden ist; man vergleiche namentlich I Kor. 15, 24—28 (*ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν . . . ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος . . . πάντα ὑποτέτακται . . . . ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα*) mit I Petr. 3, 22: *πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.*

b) Sie sind in dem Gedanken, daß Christus selbst den Tod „verschlungen" hat, original und altertümlich (an den Parallelstellen ist nur von einem *καταργεῖν*, „conculcare mortem" etc. die Rede). Eben deshalb ist es auch ausgeschlossen, daß sie bloß eine Kompilation aus I Kor. 15, 54 und Tit. 3, 7 sind.

c) Dem Gedanken, der Sprache und dem Stil nach fügen sie sich vortrefflich in den I. Petrusbrief ein. *Καταπίνειν* findet

1) Vgl. Jesaj. 25, 8: *κατέπιεν ὁ θάνατος.* Zu *καταπίνειν* s. auch II Kor. 2, 7: *μή πως τῇ περισσοτέρᾳ λύπῃ καταποθῇ ὁ τοιοῦτος* u. II Kor. 5, 4: *ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς.* Dreimal also wird, wenn wir die Vulgata-Stelle mitrechnen —, gesagt, daß der Tod (das Sterbliche) „verschlungen" sei. Das geht vielleicht auf eine alte Vorstellung bzw. Quelle zurück (es ist auch nicht gewiß, daß I Petr. 3, 21f. von I Kor. 15 abhängig ist; beide Zeugen können eine gemeinsame Grundlage haben). In dieser Quelle war vielleicht der persönlich vorgestellte Tod als verschlungen vorgestellt, die Geistesmächte zur Unterwerfung gebracht, das „Leben" nunmehr frei gemacht und als Geschenk gegeben. Zur Sache s. auch I Tim. 1, 10: *Χριστοῦ Ἰησοῦ καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον, φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν,* Hebr. 2, 14; 10, 12f., Apok. 20, 14; 21, 4, Od. Salom. 15, 8. In der Vulgata ist *καταπίνειν* I. Kor. 15, 54, II. Kor. 2, 7; 5, 4, Apok. 12, 16 durch „absorbere" wiedergegeben, Matth. 23, 24 durch „glutire", I Petr. 5, 8 und Hebr. 11, 29 durch „devorare". Lucifer bietet (zu I Petr. 5, 8) „transvorare". Über „glutire" und „deglutire" s. Roensch, Itala u. Vulgata S. 188. 236. Tertull., ad nat. II, 12: „saxum deglutivit"; Augustin, Genes. ad litt. IX, 14: „cetus glutivit Ionam". Im Lateinischen wird „deglutire" auch im Sinne unseres deutschen „einen Verdruß herunterschlucken" bzw. „ein Leid willig tragen" gebraucht. An diese Bedeutung könnte man hier auch denken; aber ich habe keine Beispiele dafür, daß auch *καταπίνειν* in diesem Sinne gebraucht worden ist.

sich auch c. 5, 8 (ζητῶν καταπιεῖν). S. ferner 1, 4: κληρονομία ἄφθαρτος κτλ., 3, 9: ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε, 3, 7: συγκληρονόμοι χάριτος ζωῆς. Noch wichtiger ist, daß der Verfasser, ganz wie hier, zweimal Sätze mit ἵνα einschiebt, die (formell, nicht materiell) den Zusammenhang unterbrechen: 3, 18: Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν, δίκαιος ὑπὲρ δικαίων — ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ —, θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ κτλ.. und 2, 24: ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον — ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζῶμεν —, οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε.

Endlich beobachtet man, daß die Sätze mit ἵνα neben unserer Stelle noch zweimal das „Leben" zum Inhalt haben, s. die eben zitierte und 4, 6: ἵνα ζῶσι κατὰ θεὸν πνεύματι (vgl. auch das ζωῆς in 3, 7). Daß aber, wenn unsere Stelle echt ist, πορευθείς asyndetisch dem καταπιών folgt, ist nicht zu monieren, da asyndetische Ausdrücke mancherlei Art dem Verfasser geläufig sind.

d) Wenn man tiefer in den Kontext des ganzen Abschnitts 3, 18—22 eindringt — er ist eine christologische Digression; denn 4, 1 nimmt den Gedanken 3, 17 vom Leiden der Christen wieder auf —, so wird man finden, daß die fraglichen Worte nicht nur nicht überflüssig, sondern vielmehr so sehr am Platze sind, daß man sie nahezu fordern muß. Das Thema der Digression ist in v. 18 angegeben (Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν. ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ); dieses Thema führt den Verfasser zu dem Typus der Heilspredigt Christi in der Unterwelt (διεσώθησαν δι' ὕδατος). Wenn er nun in v. 21 zur Gegenwart zurückkehrt, um zu sagen, daß dasselbe jetzt die Leser durch die Taufe erfahren, so reicht doch die Beschreibung der Taufe als συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν — einerlei wie man den dunklen Ausdruck erklären mag — nicht aus, um Ziel und Ertrag des Werks Christi zum Ausdruck zu bringen. Die Sache selbst mußte genannt sein (wie sie im Thema genannt war: ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ), und der Verfasser ist doch sonst nicht sparsam mit deutlichen, ja mit plerophorischen Ausdrücken. In den Worten δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ist sie noch nicht genannt, auch nicht in den Worten ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων, die uns

ja nur indirekt angehen, sondern erst in dem Bekenntnis: „der den Tod verschlungen hat, damit wir Erben des ewigen Lebens würden“. Sie sind also im Zusammenhang geradezu notwendig.

Endlich beachte man den schönen Parallelismus, der sich so ergibt:

ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ θεοῦ,
(a) *καταπιὼν θάνατον,*
ἵνα ζωῆς αἰωνίου κληρονόμοι γενηθῶμεν,
(b) *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν,*
ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.

Das klingt wie ein Stück aus einem Hymnus.

Aus diesen Gründen muß man urteilen, daß die Worte: *καταπιὼν θάνατον, ἵνα ζωῆς αἰωνίου κληρονόμοι γενηθῶμεν*, authentisch sind. Es ist damit dem biblischen Original ein verlorener Satz zurückgegeben. Eine Schwierigkeit besteht: Warum haben sich diese Worte nur in einem Zweige der Überlieferung erhalten? Eine sichere Antwort darauf gibt es nicht; aber das kann (wie in vielen ähnlichen Fällen) kein Grund sein, der positiven Entscheidung auszuweichen. Vielleicht ist der Satz sehr frühe durch Homöoteleuton ausgefallen, weil *γενηθ(ωμεν)* und *δυνα(μεων)* je am Schluß zweier aufeinanderfolgenden Zeilen standen[1]. An dem starken Ausdruck, Christus habe den Tod verschlungen, wird schwerlich jemand Anstoß genommen haben. Daß aber die Worte später hinzugesetzt sind, ist sowohl an sich als auch im Hinblick auf die Tatsache, daß sie sich vortrefflich dem Kontext einfügen, höchst unwahrscheinlich. So geniale Interpolatoren müßte man erst nachweisen!

(C) An 27 Stellen endlich lehnen die modernen Editionen die Lesarten der Vulgata auch noch einstimmig ab, obgleich sie nicht nur von der lateinischen Überlieferung bezeugt sind. Auf diese Stellen, soweit sie sachlich ganz gleichgültig sind, einzugehen, versage ich mir. Ich lasse also die Wortstellung 1, 3 (*ἔλεος αὐτοῦ*), 2, 16 (*δοῦλοι θεοῦ*), 3, 21 (*νῦν ἀντίτυπον*), 3, 14 (*ἀλλ᾽ καὶ εἰ*) beiseite, ebenso das *καί* in 2, 2 und 3, 1, *μέν* in 3, 18 (wie A), *αὐτοῦ* [bis] in 3, 10, *ἡ* in 3, 3, *ὅτι* in 5, 8, *ἡ γραφή* in 2, 6, *ἡμᾶς* in 5, 10, *εἰς τὸν αἰῶνα* in 1, 23, *εἰς τοὺς αἰῶνας*

1) Die Zeilen sind in der Tat fast gleich lang, wenn sie abgekürzt geschrieben waren.

in 4, 11, Ἰησοῦ in 5, 10, ohne damit die Unrichtigkeit der Lesart der Vulgata an allen Stellen einzuräumen. So ist mir z. B. an der letztgenannten Stelle. an der Χριστῷ Ἰησοῦ (> Ἰησοῦ) nicht nur von KLP (mit ihnen geht die Vulgata öfters), sondern auch von A, sehr vielen Minuskeln, syr^sch, copt., arm., aeth., Didymus und dem textus Afric. geboten wird, die Lesart der Vulgata sehr wahrscheinlich. Aber die übrigen 12 bzw. 10 Stellen — in 2, 8 und 3, 20 handelt es sich um ἀπιστεῖν, worüber oben das Nötige bereits bemerkt worden ist — verlangen eine kurze Untersuchung.

In 1, 8 handelt es sich um zwei Varianten; es ist aber mit der Vulgata mit hoher Wahrscheinlichkeit zu lesen:

> ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε,
> εἰς ὃν ἄρτι μὲν μὴ ὁρῶντες πιστεύετε,
> πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε.

Das μέν wird zwar neben der Vulg. nur noch vom Cod. Bobb. und Irenäus, das πιστεύετε nur von Minusk. 68, Polycarp (Gr.[1] und Lat.), Irenäus, Augustin und unter den Vulgata-Handschriften nicht von den ältesten, sondern nur von solchen gelesen, die den Editoren der Sixtina und Clementina zur Verfügung standen; aber das sind z. T. sehr vornehme Zeugen, und da das μέν vor μή, das πιστεύετε vor πιστεύοντες sehr leicht verloren gehen konnte[2], so wird man diese Lesarten anerkennen müssen — vor allem aber ist πιστεύετε deshalb zu halten, weil nur so der Parallelismus richtig herauskommt und zugleich die LA εἰς ὃν ἄρτι μὲν μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε, die eine nicht geringe Schwierigkeit enthält (s. die Ausleger), so vermieden wird. — Das Zitat bei Irenäus (V, 7, 2)[3] bringt uns aber noch eine wichtige Erkenntnis; er schreibt: „Quem cum non videritis diligitis, in quem nunc quoque non videntes creditis [Clerm. und Arund. om.], credentes autem etc.“ Das ist wörtlich genau

1) Im Original bietet Polykarp nur das πιστεύετε, kürzt dann aber; die lateinische Übersetzung des Briefes hat den vollen Text eingesetzt. Jedenfalls ist πιστεύετε durch das Original selbst gewährleistet.

2) Πιστεύετε ist augenscheinlich dreimal vor πιστεύοντες verloren gegangen, erstlich sehr bald im Original, sodann in dem Hauptzweige der Vulgata-Überlieferung, drittens (s. unten) in einem Zweige der lateinischen Irenäus-Überlieferung.

3) Irenäus hatte unsere Stelle schon IV, 9, 2 zitiert, aber etwas freier.

der Text der Vulgata (einschließlich des seltenen quoque [= *μέν*], welches übrigens nur an dieser Stelle noch der Bobbiensis bietet). Es folgt hieraus, daß der Übersetzer des Irenäus denselben lateinischen Text des I. Petrusbriefes benützte, der dem Hieronymus vorgelegen hat (in welchem also Hieronymus nicht einmal das ungewöhnliche „quoque“ in „quidem“ geändert hat).

1, 12 fragt es sich, ob *εἰς ἅ* oder *εἰς ὅ* (nämlich *τὸ πνεῦμα*) zu lesen ist; letzteres bieten lateinische Väter und lateinische Übersetzer griechischer Werke. Das Zeugnis des Irenäus ist gespalten; aber V, 36 fin. heißt es: „unum genus humanum, in quo perficiuntur mysteria dei, quem concupiscunt angeli videre et non praevalent investigare sapientiam dei“. Dieses „quem“ kann, wie der Kontext zeigt, nicht erst vom Lateiner geschaffen sein; also las Irenäus Graecus *ὅν* und das entspricht dem *ὅ* (Irenäus hat Gott für *πνεῦμα* eingesetzt). Unzweifelhaft ist *ἅ* viel besser bezeugt als *ὅ*, aber es ist auch die leichtere Lesart, die fast mit Notwendigkeit eindringen mußte. Nun gibt es aber bekanntlich eine Kombination von I Kor. 2, 9 und I Petr. 1, 12 (bzw. auch einem Paralleltext) in der patristischen Überlieferung, von der es fraglich ist, ob sie wirklich eine Kombination ist und nicht ein selbständiges Wort (*τὰ ἡτοιμασμένα ἀγαθά, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι*). Ist es ein selbständiges Wort (s. Excerpt. Theodoti 86, Quis dives 23, Hippol. in Daniel., dazu meine Gesch. der altchristl. Lit. I S. 853 und Theol. Lit.-Ztg. 1891 Kol. 38, Resch, Agrapha S. 102f. 154ff. 301[1]), so besteht die Möglichkeit, daß es sowohl Paulus als dem Verf. des Petrusbriefes vorschwebte und sie es frei benutzt haben. In

1) Hippolyt schreibt: *οὔτε γὰρ ὀφθαλμὸς αὐτοῦ εἶδεν, οὐδὲ οὖς ἤκουσεν, οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου ἀνέβη, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι.* Exc. ex Theod. 86: *τὰ ἡτοιμασμένα ἀγαθά, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι* (cf. 12). Clemens, Quis dives 23: *ἃ μήτε ὀφθαλμὸς εἶδε, μήτε οὖς ἤκουσε, μήτε ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπων ἀνέβη, εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι καὶ ἰδεῖν ἅπερ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἁγίοις ἀγαθὰ καὶ τοῖς φιλοῦσιν αὐτὸν τέκνοις.* Dagegen Clem., Adumbr.: „Vobis manifestata sunt per spiritum sanctum, qui missus est, hoc est paracletum, de quo dominus dixit: Nisi ego abiero, ille non veniet. In quem concupiscunt, inquit, angeli prospicere, non angeli apostatae, sicut plurimi suspicantur, sed quod verum est ac divinum, angeli qui desiderant profectum perfectionis illius [scil. des Geistes] indipisci“.

diesem Falle wäre es eben die Eigentümlichkeit des Petrustextes, daß er statt *εἰς ἃ* vielmehr *εἰς ὃ* setzte und so den Satz auf den hl. Geist bezog; denn dieses *εἰς ὃ* kommt in der verzweigten Überlieferung des Spruches nur innerhalb der Überlieferung des Petrusbriefes vor. Es ist aber dieses *εἰς ὃ* keineswegs unerträglich, gibt vielmehr einen guten Sinn, während bei näherer Betrachtung gerade das *εἰς ἃ* Schwierigkeiten macht, wovon man sich aus den Kommentaren überzeugen kann; denn wohinein begehren die Engel einen verstohlenen Blick zu werfen — in die Heilsbotschaft? Aber die kennen sie doch! Dagegen, wie gewaltig ist der Gedanke, der da lautet: „Der Geist ist vom Himmel (zu uns) herabgekommen[1] — er, auf den selbst Engel nur einen scheuen Blick zu werfen begehren"[2]. Mindestens als Alternativlesart muß daher *εἰς ὃ* geschützt werden.

2, 5: Das *εἰς* vor *ἱεράτευμα* fehlt nicht nur in der Vulg., sondern auch in KLP, sehr vielen Minuskeln, syr^{p} und bei Clemens Alex. Da sich Hinzufügung schwer, der Wegfall leicht erklärt, so ist die Vulg. hier wohl im Unrecht; aber eine so stark bezeugte Lesart darf nicht verschwinden.

2, 23: Hier ist *ἐλοιδόρει* > *ἀντελοιδόρει* mit Vulg. א*, Clem. Alex.^{lat}, Didym.^{lat} zu halten; denn bei dem Abstand zwischen א und der Vulgata im Petrusbrief ist der Konsensus zwischen ihnen von stärkstem Gewicht.

2, 23: *παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι αὐτὸν ἀδίκως* schreibt die Vulgata mit Cyprian und Clemens Alex. (es ist Clemens selbst, nicht nur der Übersetzer der Hypotyposen; denn dieser Text wird — freilich sehr merkwürdig — ausgelegt: „Tradebat autem, inquit, iudicanti se iniuste — sive semetipsum [ut sit hyperbaton hoc modo se habens: tradebat autem semetipsum secundum iniustam legem iudicantibus, quia inutilis erat illis, utpote iustus existens], sive tradebat deo iniuste iudicantes[!], i. e. eos, qui eum nequissime condemnabant et gratis neci eius instabant, ut supplicia sumentes erudiantur"). Das ist eine

1) Das *ἐν* vor *πνεύματι* ist mit AB Vulg. zu tilgen (so auch Westcott-Hort); der Dativ *πνεύματι* neben *ἀνηγγέλη διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων* besagt, daß der Geist nicht nur der Urheber der Botschaft ist, sondern daß ihm auch die Botschaft zugehöre.

2) S. Graf v. Baudissin, „Gott schauen" in der ATlichen Religion (Archiv f. Relig.-Wissensch. 18. Bd., S. 173 ff.).

schmale, aber sehr gewichtige Bezeugung. Merkwürdigerweise haben alle Ausleger verkannt, wie starke Gründe für diese Lesart (gegenüber der allgemein angenommenen: *παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως*) sprechen. In v. 19f. wird gesagt, daß nur das ungerechte (*ἀδίκως*) Leiden (das Leiden, welches von schlechten Herren kommt, s. v. 18) einen Wert hat, denn welchen Ruhm habe es, wenn man als Sünder und Schuldiger leide? Nur so erfülle man auch das Vorbild Christi, der keine Sünde getan habe, der nicht schalt, als er gescholten wurde, nicht drohte, da er litt, sondern sich dem ungerechten Richter (*τῷ κρίνοντι ἀδίκως*) überantwortete. Das emphatisch an den Schluß gestellte *ἀδίκως* nimmt das *ἀδίκως* (v. 19) wieder auf. Dort war der Ausgangspunkt „unverdiente Leiden von schlechten, ungerechten Herrn, denen man sich aber doch fügen soll"; hier lautet der Schlußpunkt: „Christus hat sich dem ungerechten Richter (d. h. dem Pilatus) zur Verfügung gestellt". Daß dem Petrus der konkrete Verlauf des Leidens Christi hier vorschwebt, zeigt ja auch der folgende Vers (v. 24): *ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἀνήνεγκεν ἐπὶ τὸ ξύλον*. Der ungerechte Richter hat ihn zum Kreuzestod verurteilt. In diesen straffen Zusammenhang kommt aber ein falscher Zug, wenn man liest: „Er stellte es aber dem anheim, der gerecht richtet". Dieser Gedanke, der ein Gemeinplatz ist, ist hier gar nicht am Platze, und die kaum versteckte Andeutung, daß die Feinde Christi ihren Lohn bekommen werden, gehört nicht hierher. Der Einwand aber, es müßte nicht *τῷ κρίνοντι*, sondern *τῷ κρίναντι* heißen, ist eine übel angebrachte grammatische Weisheit. Wer auch nur einen Mord begangen hat, ist ein Mörder bzw. der Mörder. So ist auch Pilatus durch sein ungerechtes Urteil über Jesus nicht *ὁ κρίνας ἀδίκως*, sondern *ὁ κρίνων ἀδίκως*[1]. Wie die LA *δικαίως* entstanden ist, braucht nicht erörtert zu werden; sie floß hier von selbst in die Feder, zumal vorher in dem Briefe stand (1, 17): *ὁ ἀπροσωπολήπτως κρίνων*.

4, 14: Hier ist der ursprüngliche schwierige Text von der Vulgata nicht bewahrt; sie oder vielmehr ihre Vorlage hat die

1) Um, wie Johannes, *ὁ βαπτίζων* zu heißen, muß man freilich nicht nur einmal, sondern gewohnheitsmäßig getauft haben; aber andererseits nennen die Schmähenden Jesum, als er am Kreuze hing, *ὁ καταλύων τὸν ναόν* (Matth. 27, 40).

echten Worte καὶ τὸ vor τοῦ θεοῦ ausgelassen: doch bietet sie die Erweiterung καὶ (τῆς) δυνάμεως (αὐτοῦ) nach δόξης, die alte Zeugen hat, nicht.

4, 14: Die ungefügen Worte nach πνεῦμα (sie beziehen sich aber nicht auf dieses Wort, sondern auf ὄνομα Χριστοῦ 14a), die neben der Vulg.[1] in dem textus Afric., Cyprian, syrp sah, KLP und zahlreichen jüngeren griechischen Handschriften gute Zeugen haben (κατὰ μὲν αὐτοὺς βλασφημεῖται, κατὰ δὲ ὑμᾶς δοξάζεται), müssen mindestens als Alternativ-Lesart in Geltung bleiben; denn die Annahme, sie seien hinzugefügt[2], ist schwieriger als die andere, sie seien frühe weggefallen (durch Homöotel. ἀναπαύεται, δοξάζεται). Warum soll man sie hinzugefügt haben? Das βλασφημεῖται vertieft das ὀνειδίζεσθε. Der Satz ist eine Exklamation, die sich sachlich enge, stilistisch lose dem Kontext einfügt[3].

5, 6: ἐπισκοπῆς läßt sich trotz seiner sehr beachtenswerten Bezeugung (AP, Versionen) schwerlich halten, da die Einwirkung von Stellen wie I Petr. 2, 12 und Luk. 19, 44 hier sehr nahe lag.

5, 14: ἁγίῳ für ἀγάπης mit wenigen Zeugen ist sicher nicht richtig; der „heilige" Kuß erschien heiliger als der „Kuß der Liebe".

Hiermit sind die Fälle erschöpft, in denen Tischendorf (I), Westcott-Hort (II), Weiß (III) und Soden (IV) einhellig von der Vulgata abweichen. In allen übrigen Fällen gehen Drei oder Zwei oder Einer mit ihr. Sie seien hier noch zusammengestellt, ohne nähere Prüfung (die Randlesarten bei II lasse ich beiseite)[4].

1, 9 ὑμῶν mit I. IV (ℵ > B) (mit A)

1, 12 ὑμῖν (prim.) I. II. IV (ℵB) (mit A)

1) Doch ist es nicht ganz sicher, daß sie schon ursprünglich in der Vulgata gestanden haben, s. den Apparat.

2) Daß sie bei Tertullian fehlen, ist freilich sehr bemerkenswert; aber auf Clemens Alex. darf man sich für das Fehlen nicht berufen.

3) Δοξάζειν findet sich im Briefe noch viermal (1, 8; 2, 12; 4, 11. 16), βλασφημεῖν 4, 14. Zur Sache s. Röm. 2, 24; Jak. 2, 7; Joh. 12, 28 usw.

4) Voranstehen die Vulgata-Lesarten; es folgen die Ausgaben, die mit ihnen übereinstimmen; sodann wird innerhalb der ersten Klammer das Verhältnis zu B und ℵ, in der zweiten das Verhältnis zu A angegeben.

1, 12 *πνεύματι* II (B > א) (mit A)
1, 16 *ἅγιοι* I. II. IV (א > B) (mit A)
1, 16 *ὅτι* II. III. IV (B > א) (mit A)
1, 16 *εἰμι* IV (> אB) (mit A²)
1, 21 *πιστούς* I. II. III (B > א) (mit A)
1, 22 *καρδίας* ohne *καθαρᾶς* I. II. III (B > א) (mit A)
2, 1 *ὑποκρίσεις* I. IV (א* > B) (mit A)
2, 3 *εἴπερ* IV (אᶜ > א*B) (> A)
2, 5 *ἐποικοδομεῖσθε* I. IV (א > B) (mit A²)
2, 6 *ἀκρογ. ἐλεκτ.* I. IV (א > B) (mit A)
2, 7 *λίθος* II. III (אᶜB > א*) (mit A)
2, 24 *μώλωπι* ohne *αὐτοῦ* II. III. IV (אᶜB > א*) (mit A)
3, 6 *ὑπήκουεν* II (B > א) (> A)
3, 7 *συγκληρονόμοις* I. III. IV (אB) (> A)
3, 11 *δέ* II. III. IV (B > א) (mit A)
3, 18 *ὑπὲρ ἡμῶν* om. I. II. III (B > א) (> A)
3, 18 *ἀπέθανεν* I. II. IV (א > B) (mit A)
3, 20 *ὀλίγοι* I. II. III (אB) (mit A)
4, 1 *παθόντος* (ohne *ὑπὲρ ἡμῶν*) I. II. III (B > א) (> A)
4, 1 *ἁμαρτίαις* II (אᶜB > א*) (> A)
4, 5 *ἔχοντι κρῖναι* I. III. IV (א > B) (mit A)
4, 14 *δόξης* (ohne *καὶ δυνάμεως*) I. II. III (B > א) (> A)
4, 18 *ὁ ἀσεβής* (ohne *δέ*) I. II. IV (אBᶜ > B*) (mit A)
4, 19 *ἀγαθοποιΐαις* IV (> אB) (mit A)
5, 1 *τούς* I. IV (א > B) (> A)
5, 2 *ἐπισκοποῦντες* IV (> אB) (mit A)
5, 10 *θεμελιώσει* om. II (B > א) (mit A)
5, 11 *αὐτῷ* (sine *ἡ δόξα καί*) I. II. III (B > א) (mit A)[1].

Wie man sieht, gehen I. II. IV fast gleich oft mit der Vulgata, III etwas seltener, was sich aus seiner Bevorzugung der Majuskelkodd. (vor allem B) erklärt. Übrigens sind nur wenige Fälle unter diesen 30 von wirklichem Belang. Es ist wahrscheinlich in den meisten Fällen der Vulgata-Lesart recht zu geben, zumal in den 16 Fällen, in denen nur einer der Editoren gegen sie steht. Aber auch in den Fällen, in denen Tischendorf und Soden (oder Soden allein) der Vulgata-Lesart folgen, ist sie anzuerkennen.

1) In 22 von diesen 30 Fällen geht die Vulgata mit A. Das besagt viel!

Auch hier läßt sich eine Arbeit des Hieronymus an dem Texte kaum an einer Stelle vermuten; es ist recht wahrscheinlich, daß er sich fast ausschließlich auf die Reinigung des altlateinischen Textes von Schreibfehlern bzw. Härten beschränkt hat. Aber Sicheres läßt sich nicht ausmachen und die Möglichkeit muß offen bleiben, daß die lateinische Interlinear-Übersetzung, die er vorfand, rauher und vielleicht auch fehlerhafter war als der Text, den er uns geboten hat. Was das griechische Original betrifft, welches dem altlateinischen Text zugrunde liegt, so erscheint es als ein vororigenistischer Text, der PKL und A (doch hier nicht in den Sonderlesarten) näher steht als den Besonderheiten von ℵ und B (obschon er auch mit diesen einige bemerkenswerte Lesarten teilt) und sich mit den orientalischen Versionen stark berührt[1]. Wir haben hier also dasselbe Ergebnis vor uns, zu welchem wir bei den Johannesbriefen gelangt sind.

1) Da wir in Tertull., Scorpiace 12 zusammenhängende Stücke aus unserem Brief besitzen, so mögen sie hier zusammenstehen. Daß es sich um zwei verschiedene Übersetzungen handelt, ist deutlich:

I Petr. 2, 20 ff. 4, 12 ff.

Tertullian.	Vulgata.
Quanta enim gloria, si non(!) delinquentes ut(!) puniamini(!) sustinetis? . . . haec enim gratia est, in hoc et vocati estis, quoniam et Christus passus est pro nobis, relinquens vobis exemplum semetipsum, uti adsequamini vestigia ipsius.	Quae enim gloria est, si peccantes et colaphizati suffertis . . . . haec est gratia apud deum. in hoc enim vocati estis, quia et Christus passus est pro vobis, reliquens vobis exemplum, ut sequamini vestigia eius.
dilecti, ne epavescatis ustionem, quae agitur in vobis in temptationem quasi novum accidat vobis. etenim secundum quod communicatis passionibus Christi, gaudete, uti et in revelatione gloriae eius gaudeatis exultantes. si dedecoramini in nomine Christi, beati estis, quod gloria et dei spiritus requiescit in vobis, dum ne quis vestrum patiatur ut homicida aut fur aut maleficus aut alieni speculator, si autem ut Christianus, ne erubescat, glorificet autem dominum in nomine isto.	Carissimi, nolite peregrinari in fervore qui ad temptationem vobis fit, quasi novi aliquid vobis contingat. sed communicantes Christi passionibus gaudete, uti et in revelatione gloriae eius gaudeatis exultantes. si exprobramini in nomine Christi, beati eritis, quod gloriae dei spiritus in vobis requiescit . . . nemo enim vestrum patiatur quasi homicida aut fur aut maledicus aut alienorum appetitor, si autem ut Christianus, non erubescat, glorificet autem deum in isto nomine.

Der Judas- und zweite Petrusbrief.

Womöglich noch deutlicher als bei I und II Joh. und I Petr. ist beim Judasbrief der Interlinear-Charakter der Übersetzung zu erkennen. Sie ist durch ihre Wörtlichkeit[1] an ein paar Stellen noch dunkler als das Original (s. z. B. v. 11: „vae illis, quia ... errore Balaam mercede effusi sunt“, v. 4: „qui olim praescripti sunt in hoc iudicium“, v. 7 „abeuntes post carnem alteram“). Der Übersetzer war mit dem des I. Petrusbriefes schwerlich identisch; denn er übersetzt z. B. v. 2 *πληθυνθείη* durch „adimpleatur“ (Petr.: „multiplicetur“), v. 3 *παρακαλῶν* durch „deprecans“ (Petr.: „obsecrans“). Zur Charakteristik der Übersetzung sei Folgendes hervorgehoben: Das Imperf. wird beibehalten (v. 18), Part. Aor. durch Part. Praes. wiedergegeben: (7) „abeuntes“ = *ἀπελθοῦσαι*, (5) „salvans“ = *σώσας*; Part. Praes. Pass. durch Part. Perf. Pass. (22): „indicatos“ = *διακρινομένους*[2]; v. 3 ist das Gerundium angewendet: „sollicitudinem faciens scribendi“ (*σπουδὴν γράφειν*); für *ὅτι* wechselt „quoniam“ mit „quia“; v. 7 *αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις* = „finitimae civitates“; v. 23 *ὁ ἀπὸ τῆς σαρκός* = „carnalis“; v. 7 *πρόκεινται* = „factae sunt“; v. 16 *ὑπέρογκα* = „superbiam“. Eine recht freie Übersetzung ist (v. 13) „procella tenebrarum“ = *ὁ ζόφος τοῦ σκότους*. Aber das ist alles von geringem Belang[3].

Von dem Konsensus der vier modernen Ausgaben weicht die Vulgata 17 mal ab. Unter ihnen sind nur 6 Sonderlesarten. Durch Versehen ist in v. 8 *ἐνυπνιαζόμενοι* ausgelassen (oder verzweifelte der Übersetzer an der Übersetzung?) und in v. 21 gar *προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ζωὴν αἰώνιον*[4]. In v. 8 (*μέντοι καὶ οὗτοι*) ist *μέντοι* un-

1) Daher auch „supercertari“ = *ἐπαγωνίζεσθαι* (v. 3), „subintroierunt“ = *παρεισέδυσαν* (v. 4), „exfornicatae“ = *ἐκπορνεύσασαι* (v. 7), etc.

2) Vielleicht ist in der Vulgata „iudicatos“ ein uraltes Versehen für „diudicatos“ (so Cassiodor). Verstanden hat der Übersetzer auf alle Fälle seinen Text nicht.

3) Im Griechischen kommt im ganzen Judasbrief kein Konjunktiv vor, was für die Wucht des Briefes charakteristisch ist. Der Lateiner hat dreimal notgedrungen Konjunktive einsetzen müssen (v. 2; 9bis).

4) Eine so große Auslassung ist sonst in der Vulgata der katholischen Briefe mit Ausnahme des II. Petrusbriefes unerhört. Da nur die

übersetzt gelassen, obgleich sonst selbst μέν stets übersetzt wird: das οὗτοι hat den Ausfall wohl verschuldet. In v. 13 ist αἰσχύνας durch „confusiones" wiedergegeben; das ist wohl eine Verwechselung mit ἀναχύσεις (1 Petr. 4, 4 ἀνάχυσιν = „confusionem"). V. 14 ist aus „et his" (καὶ τούτοις) „de his" geworden. V. 24 steht „vos conservare" für φυλάξαι ὑμᾶς. Keine Sonderlesart der Vulgata kommt somit in Betracht.

Was die 11 übrigen Stellen betrifft, in denen die vier modernen Editoren einhellig von der Vulgata abweichen, obgleich sie nicht allein steht, so ist Χριστῷ Ἰησοῦ (für Ἰ. Χρ.) v. 1, ὑμῶν (für ἡμῶν) v. 3, τὸν ὅμοιον τρόπον (für τ. ὁμ. τρ. τούτοις) v. 7. δόξαν (für δόξας) v. 8[1], αὐτῶν (für ὑμῶν) v. 12[2], οἵ (für ὅτι) v. 18, ἐλεύσονται (für ἔσονται) v. 18[3], ἑαυτούς v. 19[4] preiszugeben, da die Bezeugung zu gering ist und sachliche Gründe für die Lesarten der Vulgata fehlen. Aber v. 6 und 9 ist die LA der Vulgata mindestens als Alternativ-Lesart beizubehalten; denn v. 6 ist δέ schwieriger als τε, aber keineswegs unerträglich und auch von A, syr^{p} etc. bezeugt; v. 9 hat ὅτε die Autorität von B für sich (wo aber Vulg. und B zusammengehen, da ist die Richtigkeit der LA sehr wahrscheinlich). In v. 5 aber ist die von den modernen Editoren sämtlich verworfene[5] Lesart Ἰησοῦς (> [ὁ] κύριος oder θεός) erstlich um ihrer exemplarischen Bezeugung willen zu halten (wo AB Vulg. sah copt zusammen-

Vulgata die Auslassung aufweist, so müssen die Worte gehalten werden; aber man kann doch nicht verkennen, daß sie aus inneren Gründen nicht ganz sicher sind. Denn (1) gehen dem τηρήσατε zwei Partizipia vorher (ἐποικοδομοῦντες, προσευχόμενοι), (2) ist das εἰς ζωὴν αἰώνιον auffallend; bezieht es sich auf προσδεχόμενοι oder über dasselbe hinweg auf τηρήσατε? (3) vermißt man die Worte durchaus nicht, wenn sie fehlen.

1) Clemens Alex. (Adumbr.) bietet im Text den Singular, erklärt aber, als ob der Plural stünde; daher ist der Singular als Einfluß der lateinischen Bibel zu beurteilen. Der Singular mußte sich nach den voranstehenden Singularen leicht einstellen.

2) Αὐτῶν (so auch A [nach Selbstkorrektur] syr^{sch} arm) mag aus der Parallelstelle II Petr. 2, 13 stammen; ganz sicher ist mir übrigens die Verwerflichkeit dieser LA nicht. Lachmann ist für sie eingetreten.

3) Ἐλεύσονται stammt aus der Parallelstelle II Petr. 3, 3.

4) Ἑαυτούς ist wohl ein erklärender Zusatz, aber ein falscher.

5) Nur Westcott-Hort hat die LA wenigstens an den Rand gesetzt. Unter den modernen Auslegern hat sie Wohlenberg anerkannt, Knopf wenigstens die Möglichkeit ihrer Echtheit eingeräumt.

stimmen, da besteht die höchste Wahrscheinlichkeit), sodann aber auch deshalb anzuerkennen, weil sie schwierig ist, ohne zu schwierig zu sein. Judas sagt mit diesem „Jesus“ nichts anderes, als was auch Paulus I Kor. 10, 4 gesagt hat, und war nicht unmittelbar vorher (nach der wahrscheinlichsten Auslegung)[1] Jesus „ὁ μόνος δεσπότης καὶ κύριος ἡμῶν“ genannt?

Es erübrigt noch auf die wenigen Stellen einzugehen, in denen die modernen Editoren unter sich abweichen. Das ὑμᾶς nach εἰδότας (5) will (> Vulg. ABC²) nur Weiß halten, aber der Sinaiticus ist im Judasbrief kein Zeuge ersten Ranges. Die LA σκληρῶν (mit ABKLP) gegen die erklärende Erweiterung σκληρῶν λόγων (Sinait., C; die orientalischen Versionen können hier kaum in Betracht kommen) ist gewiß (mit Weiß, Westcott und Soden[2]) gegen Tischendorf zu bevorzugen (15). Über ὅτι vor ἐπ᾽ ἐσχάτου τοῦ χρόνου (18) ist ein sicheres Urteil nicht möglich; es muß, da es von Vulg. ACKL^{mg}, allen Versionen usw. gestützt wird, und die Gegeninstanz (אB) im Judasbrief nicht sehr gewichtig ist, mindestens als Alternativ-Lesart (so auch Soden) bestehen bleiben. Über den ursprünglichen Wortlaut von v. 22. 23 kann man bekanntlich nicht leicht ins klare kommen (vgl. die Kommentare). Jüngst hat Wohlenberg die Überlieferung aufs genaueste untersucht (S. 328f.). Er kommt zu dem Ergebnisse, daß zu lesen sei: καὶ οὓς μὲν ἐλεᾶτε διακρινομένους, οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε, ἐν φόβῳ, μισοῦντες κτλ. Das ist genau der Text der Vulgata und Tischendorfs mit der einen Ausnahme, daß diese für das erste ἐλεᾶτε vielmehr ἐλέγχετε bieten. An diesem ἐλέγχετε muß man mit Vulg. AC* Didache um so mehr festhalten, als das doppelte ἐλεᾶτε sehr auffallend ist, und da man sich doch nicht über Zweifler „erbarmt“, sondern sie überführt.

Damit ist die Frage der Bedeutung der Vulgata für den Text des Judasbriefes erschöpft. Auch hier hat sich gezeigt, daß sie sorgfältig zu beachten ist, weil sie einen trefflichen Text bietet[3]. Wiederum aber tritt die Verwandtschaft mit Cod. A

---

1) S. B. Weiß, Kühl, Spitta, Windisch, Bigg, Mayor; zweifelnd Knopf.

2) Doch schwankt Soden hier.

3) Die hier angestellte Untersuchung verdeckt das; man muß die Vulgata mit dem ganzen Tischendorfschen Apparat vergleichen, um

deutlich hervor[1], während sie dem Sinaiticus ziemlich ferne steht (B steht in der Mitte). Daß ihr ein vororigenistischer Text zugrunde liegt, ist auch hier wahrscheinlich.

In seine Brandschrift „De non conveniendo cum haereticis" hat Lucifer als wirkungsvollen Schluß mehr als die Hälfte des Judasbriefs wörtlich übernommen. Da dies ein vorhieronymianischer Text ist, soll er hier stehen (mit Vergleichung der Vulgata); denn er ist ein sehr kostbares Stück:

Judas 1—4; 5—8; 11—13; 17—19

Lucifer	Vulgata
[1]Iudas Iesu Christi servus,	
frater autem Jacobi his qui in	
deo patre dilectis et in Iesu	Christo Iesu (fehlt „in")
Christo conservatis vocatis. [2]mi-	
sericordia vobis et pax et cari-	
tas multiplicetur. [3]carissimi,	adimpleatur
omnem sollicitudinem faciens	
scribendi vobis de communi	
nostra salute ... deprecor, ut	vestra — deprecans supercertari
perlaboretis semel traditae sanc-	
tis fidei. [4]subintraverunt enim	subintroierunt
quidam homines, olim quidem	qui olim praescripti sunt in
praescripti ad hoc iudicium,	
impii, qui dei gratiam trans-	qui fehlt — dei nostri — trans-
ferunt ad impudicitiam et qui	ferentes in luxuriam et solum
est dominator noster et dominus	dominatorem et dominum Iesum
Iesus Christus eum negantes.	Christum negantes.
[5]admonere itaque vos volo	commonere autem vos volo
dicens, scientes omnia, quoniam	scientes
deus populum suum de terra	Iesus (für deus) — suum fehlt
Aegypti salvum fecit, secundum	salvans, secundo eos qui non
autem non credentes perdidit,	crediderunt

zu erkennen, wie viele (gut bezeugte) falsche Lesarten sie nicht hat und wie sehr sich ihr Text heraushebt.

1) Auch in einigen Fehlern; doch hat die Vulg. einige starke Fehler in A nicht.

angelos quoque qui non servaverunt ordinem suum, sed dereliquerunt habitaculum suum, in iudicium magni dei [sic] vinculis eos sanctorum angelorum sub tenebras servavit. [7]Sodoma autem et Gomorrha et quae circa eas erant civitates, his simili modo cum adulterium fecissent et carnem secutae essent, cinis propositae sunt exemplum, ignis aeterni poenam sustinentes. [8]similiter itaque et isti somniantes carnem quidem coinquinant, dominationem autem spernunt.

[11]vae illis, quoniam in viā Cain abierunt et in seductionē Baal mercede effusi sunt et in contradictionē Coreb perierunt. [12]hi sunt in caritatibus vestris maculae sine timore semetipsos regentes, nubes sine aqua omni vento circumferendae, arbores autumnales sine fructu, mortuae a radicibus evulsae, [13]fluctus feroces maris, despumantes turpitudines suas, procellae seducentes, quibus tempus tenebrarum in aeternum servatum est.

[17]vos autem, fratres, mementote praedictorum sermonum ab apostolis Iesu Christi, [18]quoniam dicebant: in novissimis diebus erunt inrisores euntes secundum voluntates suas impias. [19]hi sunt secernentes, animales, spiritum non habentes.[1]

vero (für quoque) — suum principatum
suum domicilium
diei vinculis aeternis (fehlt eos) — sanctorum angelorum fehlt — sub caligine reservavit. Sicut Sodoma et Gomorra et finitimae civitates simili modo exfornicatae et abeuntes post carnem alteram factae sunt exemplum

itaque fehlt — hii
somniantes fehlt

quia via (fehlt „in") — errore (fehlt „in")
Balaam
Coreb
in epulis suis convivantes sine

pascentes
quae a ventis circumferuntur — infructuosae, bis mortuae eradicatae
feri
suas confusiones, sidera errantia procella tenebrarum servata.

carissimi (für fratres) memores estote verborum quae praedicta sunt . . . domini nostri I. Chr., qui dicebant vobis, quoniam in noviss. tempore venient inlusores secundum sua desideria ambulantes impietatum — qui segregant semetipsos

1) Den Text Lucifers, wie er in der Wiener Ausgabe geboten ist, habe ich an einer Stelle korrigiert. Statt „sanctis fidei" (v. 3) findet

Nicht weniges spricht dafür, daß es sich um eine Übersetzung handelt und daß der Text der Vulgata die Verbesserung dieses Textes ist, der Lucifer zu Gebote stand. Dann könnten wir in die Arbeit des Hieronymus hineinschauen! Allein wie schon dieses nicht sicher wäre, da die Verbesserung schon vor ihm gemacht sein könnte, so ist mir die Annahme einer Übersetzung doch wieder sehr fraglich geworden. Die Einheit erstreckt sich doch hauptsächlich auf solche Partien, die leicht zu übersetzen waren und wo sich Identisches fast von selbst einstellen mußte. Dagegen, wo Schwierigeres zu übersetzen war (aber auch sonst), gehen die beiden zu häufig auseinander. Auch die Auflösung der Participia in Relativsätze deckt sich nicht, ist vielmehr dort und hier ganz willkürlich und verschieden. Endlich ist auch die Vulgata, ob sie schon an vielen Stellen besser ist als der Text des Lucifer, doch keineswegs durchweg eine Verbesserung. „Adimpleatur" ist schlechter als „multiplicetur" (πληθυνθείη), „domicilium" ist nicht besser als „habitaculum", „exfornicatae" erscheint primärer als „cum adulterium fecissent"; „confusiones" ist ein Fehler gegenüber „turpitudines" usw. Daher scheinen mir zwei Übersetzungen angenommen werden zu müssen; die Ähnlichkeiten erklären sich wohl auch daraus, daß man auf gleiche mündliche Interpretationen zurückging und daß die berufsmäßigen Übersetzer gewissen festen Regeln folgten.

Der zweite Petrusbrief, dieses höchstwahrscheinlich jüngste Schreiben im N. T., ist in vielen Partien ungelenk, dunkel und schwierig[1]; dazu ist es schlechter überliefert, als die meisten

---

sich der ganz sinnlose Schreibfehler „societati". Die übrigen auffallenden Stellen habe ich unkorrigiert gelassen, weil sie sich z. T. auch bei anderen lateinischen Zeugen finden. Bemerkenswert ist, daß Lucifer am Schluß von v. 8 die Worte „maiestatem autem blasphemant" weggelassen hat. Daß es charakteristisch für diese Häretiker sei, „die Majestät zu lästern", konnte ihm doch nicht unbequem sein. Ist es bloßer Zufall? Dann hat auch er das unrichtige *δόξαν* mit der Vulgata gelesen. Sehr merkwürdig ist, daß Lucifer die Stellen aus dem Judasbrief ausgelassen hat, zu denen sich im 2. Petrusbrief keine Parallelen finden. Das gibt zu denken! Oder ist auch das nur Zufall?

1) Wohlenberg hat daher und um des Verhältnisses zum Judasbrief willen (in zahlreichen Parallelstellen zahlreiche Synonyma) an eine Übersetzung aus dem Semitischen gedacht; aber diese Hypothese scheint mir aus schwerwiegenden Gründen unmöglich.

andern neutestamentlichen Schriften. Man gewinnt den Eindruck, daß es, bevor es kanonisiert wurde, schon lange vorhanden war und in dieser Zeit recht willkürlich behandelt worden ist.

Die der Vulgata zugrunde liegende Übersetzung ist sicher von einer anderen Hand als die des Judasbriefes — das bedarf keines Nachweises im einzelnen; denn daß die gleich- oder fast gleichlautenden Stücke größtenteils ganz verschieden übersetzt sind, davon überzeugt man sich sofort. Der Charakter der Übersetzung ist ein höchst eigentümlicher[1]: der Übersetzer stand auch in diesem Fall unter dem Zwang, eine Interlinear-Version geben zu müssen; das hatte die Folge, daß der ohnehin schon recht dunkle und sprachlich harte Text an vielen Stellen vollends dunkel, ja ganz unlateinisch und unverständlich werden mußte[2]. Augenscheinlich hat das aber der Übersetzer selbst gefühlt; denn in steigendem Maße hat er im Fortgang der Übersetzung versucht, durch leichte Emanzipationen von dem Gebote der Wörtlichkeit einen im Lateinischen erträglichen Sinn herzustellen. Er war überhaupt kein Stümper und nicht ungebildet, wie manche Züge seiner Übersetzung zeigen. Was die Zeit der Übersetzung betrifft, so darf man für die Annahme, daß sie jünger sei als die bisher betrachteten, darauf hinweisen, daß hier zweimal der griechische Artikel durch „ille“ wiedergegeben wird (2, 22: *τὸ τῆς ἀληθείας παροιμίας* = „illud veri proverbii“ und 3, 6: *ὁ τότε κόσμος* = „ille tunc mundus“; einmal auch durch „is“ 2, 21), und daß jedes Bedenken, Partic. Aor. Act. durch Partic. Praes. Act. und Partic. Praes. Pass. durch Part. Perf. Pass. wiederzugeben, geschwunden ist (dazu *τετήρηται* = „reservatur“ 2, 17; *ἐπεγνωκέναι* = „cognoscere“); die älteren Übersetzer waren darin etwas vorsichtiger.

Daß auch hier *εἰς* und *ἐν* durcheinander gehen, *ἐξ* durch „de“, *διά* mit dem Acc. durch „per“ wiedergegeben, das Hilfszeitwort eingeschoben (2, 8 „erat“) wird usw., braucht kaum bemerkt zu werden. Beachtenswerter ist, daß „quoniam“ für *ὅτι*

---

1) Ganz intakt ist sie nicht mehr auf uns gekommen, so ist für „iniuria“ 2, 7 „in luxuria“ (*ἐν ἀσελγείᾳ*) zu lesen; vor „naturaliter“ 2, 12 ist „nata“ ausgefallen (*γεγεννημένα*). Über sonst Fehlendes in der Übersetzung s. u.

2) Vgl. z. B. 1, 15: „Dabo autem operam et frequenter habere vos post obitum meum, ut horum memoriam faciatis“. Wer versteht das?

ganz fehlt (ὅτι = „quod" 1, 14; 2, 20; 3, 3. 5; = „quia" 3, 8) — ein Zeichen besseren Stils —, einmal sich das in solchen Übersetzungen sonst fast nie vorkommende, elegantere „que" für „et" findet (2, 10), ἤδη 3, 1 durch „ecce" wiedergegeben wird[1], καίπερ 1, 12 durch „et quidem"[2]. Der Infinitiv wird (1, 15; 3, 2) durch „ut" richtig aufgelöst, korrekt 1, 8 das Futurum für das Präsens („constituent" für καθίστησι) eingesetzt und 3, 11 vom Gerundivum Gebrauch gemacht (τούτων πάντων λυομένων = „haec omnia dissolvenda sunt"). An eigentümlichen Übersetzungen sei bemerkt:

1, 5 αὐτοὶ δέ = „vos autem",
1, 9 μυωπάζων = „manu temtans" (tastend),
1, 12 μελλήσω ὑπομιμνήσκειν = „incipiam commonere" (aber 2, 6 μελλόντων ἀσεβεῖν = „impie acturi sunt"),
1, 12 εἰδότας = „scientes"; aber 1, 14 εἰδώς = „certus",
1, 15 ἑκάστοτε = „frequenter",
1, 21 ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι = „spiritu sancto inspirati"[3],
2, 3 ἔκπαλαι = „iam olim" (aber 3, 5 = „prius"); beide Male wohl überlegt,
2, 3 ὑμᾶς ἐμπορεύσονται = „de vobis negotiabuntur",
2, 4 ζόφος = „infernum",
2, 4 ταρταρώσας = „detractos in tartarum",
2, 10 μάλιστα = „magis",
2, 10 δόξας = „sectas"[4],

---

1) Schwerlich eine Verwechselung mit ἰδού, sondern absichtlich.

2) Wörtlich genau, aber sinnwidrig.

3) Der termin. techn. ist eingesetzt!

4) Dies ist die auffallendste Stelle in der ganzen Übersetzung: die Worte κυριότητος καταφρονοῦντας. τολμηταὶ αὐθάδεις, δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες sind so wiedergegeben: „dominationem contemnunt; audaces sibi placentes, s e c t a s non metuunt blasphemantes" (der Übersetzer des Judasbriefes hat δόξα richtig durch „maiestas" v. 8 wiedergegeben). Das Wort „secta" hatte unser Übersetzer bereits 2, 1 für αἵρεσις gebraucht; aber so gedankenlos oder töricht kann er nicht gewesen sein, daß er hier δόξα im Sinne von αἵρεσις verstanden hat (das haben freilich schon alte Abschreiber der Vulgata angenommen und den sinnlosen Satz verständlich machen wollen, indem sie „sectas f a c e r e" [so Amiat., Armach., Fuld.corr], bzw. „sectas introducere" [so Sixtina u. Clementina] geschrieben haben; dadurch wurde das Übel noch schlimmer). Die Sache liegt viel-

2, 11 κατ᾽ αὐτῶν = „adversus se“ (falsch),
2, 11 βλάσφημος = „execrabilis“,
2, 13 ἡ ἐν ἡμέρᾳ τρυφή = „diei deliciae“,
2, 13 σπῖλοι = „coinquinationes“,
2, 13 ἐντρυφῶντες = „deliciis affluentes“,
2, 14 ἀκατάπαυστος = „incessabilis“,
2, 14 ἀστήρικτος = „instabilis“ (cf. 3, 16),
2, 15 Βαλαὰμ τοῦ Βοσόρ = „Balaam ex Bosor“,
2, 17 λαίλαψ = „turbines“,
2, 19 ᾧ γάρ τις ἥττηται, τούτῳ καὶ δεδούλωται = „a quo enim quis superatus est, huius et servus est“,
2, 20 μιάσματα = „coinquinationes“,
2, 21 ἐπιγνοῦσιν = „post agnitionem“,
3, 2 τῶν προειρημένων = „quae praedixi“ (schweres Mißverständnis; im Judasbrief 17 richtig „quae praedicta sunt“),
3, 10 ῥοιζοδόν = „magno impetu“,
3, 10 καυσούμενα = „calore“,
3, 11 εὐσεβεῖαι = „pietates“,
3, 12 καυσούμενα = „ignis ardore“,
3, 17 ἀθέσμων = „insipientium“.

Da die Wörtlichkeit der Übersetzung kaum modifiziert erscheint, so ist sie ein ausgezeichnetes Hilfsmittel für die Herstellung des Grundtextes, wenn sie auch, da sie jünger ist, als die bisher untersuchten Übersetzungen — wie spät ist der Brief in die abendländische Bibel gekommen! —, von vornherein nicht

mehr so: Der Übersetzer wußte nicht — was manche spätere Ausleger auch nicht gewußt haben —, daß δόξαι = „Engelmächte“ sind; in seiner Ratlosigkeit nahm er das Wort = δόγματα, gab dieses durch „sectae“ (= „Grundsätze“, s. Cicero, Quintilian) wieder und glaubte also den Sinn darin zu finden, daß die im Brief geschilderten „selbstgefälligen Frechlinge“ vor den (kirchlichen) Grundsätzen keine Scheu haben, indem sie sie lästern. Um diesen Sinn zu gewinnen, mußte er τρέμουσιν zu „metuunt“ abschwächen. Daß er an die kirchlichen Dogmen gedacht hat, ist für das Zeitalter der Übersetzung wichtig. Von dem Gebrauch von „secta“ hat Roensch in seinem Werk über „Itala und Vulgata“ leider nicht gehandelt. Tertullian (adv. Marc. IV, 23) spricht von der „secta creatoris“, d. h. von dem „Gebot“ des Schöpfers, und de pudic. 14 bedeutet „secta apostoli“, wie schon Rigaltius gesehen hat „forma et regula doctrinarum eius“ (s. Oehler z. d. St.).

den gleichen Wert mit diesen beanspruchen kann. Doch wird dies wieder durch die offenkundige Verwilderung des griechischen Textes dieses Briefes aufgehoben.

Von dem Konsensus der vier modernen Editionen weich der Vulgata-Text in diesem Brief nur an 26 Stellen ab. Unter diesen sind 10 Stellen, an denen er ganz allein steht. Sie sind sämtlich nicht beifallswert, aber auch bis auf zwei ohne Belang: c. 1, 10 (*ἀδελφοὶ μᾶλλον* > *μαλ. ἀδ.*); 3, 1 *ὑμῖν δευτέραν* (> *δευτ. ὑμ.*); 2, 12 ist *εἰς* und 3, 18 *ἐν* wiederholt; 2, 20 fehlt *δέ*; 3, 2 fehlt das wichtige *τῆς* und für *ἐντολῆς* steht nun folgerech *ἐντολῶν* (der Übersetzer hat sich in dem überladenen Satz nicht zurecht gefunden); 3, 4 fehlt *καί* vor *λέγοντες*; 3, 4 *καὶ παρουσία* (für *τῆς παρουσίας*); 3, 9 fehlen die Worte *ὥς τινες βραδυτῆτα ἡγοῦνται* (wie der Verlust zustande gekommen, läßt sich nicht sagen); 3, 17 *ἀδελφοί* (für *ἀγαπητοί*).

Was die übrigen 16 Stellen betrifft, an denen der Vulgata-Text nicht allein steht, aber doch nicht den Beifall auch nur eines der modernen Editoren des N. T.s gefunden hat, so ist gleich an der ersten Stelle der Vulgatatext als der richtige in Anspruch zu nehmen: In 1, 2 bietet er einfach „*ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν*" mit P; das Schwanken der Zusätze (am beste bezeugt ist *ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* ist für die vollere Form schon bedenklich; dazu kommt aber noch, daß die Differenzierung von Gott und Jesus, nachdem unmittelbar vorher (v. 1) Jesus Christus als *ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ σωτήρ* bezeichnet war [1], sehr auffallend ist. Endlich zeigt es sich im folgenden, daß es sich spezifisch um die Erkenntnis Jesu Christi handelt; diese ist deshalb schon in der kurzen, aber bedeutungsvollen Wunschformel angekündigt. Also ist der kurze Text der richtige [2]. — In 1, 4 ist der ursprüngliche Text der Vulgata nicht ganz sicher; *δι' ὅν* ist aber am besten für sie bezeugt und hat auch zwei andere Zeugen für sich. Es hat aber die verbreitetste Lesart (*δι' ὧν*) den stärksten Verdacht gegen sich, aus dem gleich folgenden *διὰ τούτων* entstanden zu sein;

---

1) Daß der Ausdruck so aufzufassen ist, scheint mir mit zahlreichen Auslegern nicht zweifelhaft.

2) Ich freue mich, daß auch Wohlenberg für ihn eingetreten ist. Man beachte auch, daß es am Schluß (3, 18) heißt: *αὐξάνετε ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου ἡμῶν κτλ.* und von Gott nicht die Rede ist.

sie ist auch bis zum Unerträglichen schwierig[1]. Da nun *δι' ἥν* sicher nur eine Konformation zu dem unmittelbar vorstehenden *δόξῃ καὶ ἀρετῇ* ist und *δι' ὅν* einen vortrefflichen Sinn gibt, so ist *δι' ὅν* mindestens als Alternativ-Lesart zu schützen. Ich selbst trage kein Bedenken, sie als die richtige anzuerkennen; denn sie hebt aufs einfachste die Schwierigkeiten: „Um Christus willen sind uns die herrlichen Zusagen geworden". — In 1, 5 ist *καὶ αὐτὸ τοῦτο δέ* überwiegend bezeugt, die einfache Lesart der Vulgata *αὐτοὶ δέ* (*καὶ αὐτοὶ δέ*) aber auch von A, text. Afr., Specul. (bis) und aeth (einige Minuskeln *καὶ αὐτοὶ δὲ τοῦτο*) vertreten. Gewiß ist sie „leichter" als *αὐτὸ τοῦτο* und der Akkus. adverb. im Sinne von „eben mit Beziehung darauf" oder „eben deswegen" gutes Griechisch, worauf Wohlenberg mit Recht hinweist. Aber mit Grund hatte schon Griesbach und haben Philologen wie Lachmann, Blaß und Debrunner an dem *αὐτὸ τοῦτο* hier Anstoß genommen; denn nicht die nachdrückliche Betonung des Nachfolgenden erwartet man, sondern die Betonung, daß gegenüber dem, was Gott getan hat, die beschenkten Christen ihrerseits auch etwas zu tun haben. Also ist *αὐτοὶ δέ* am Platze, und diese LA — schon Griesbach hatte sie empfohlen — hat Lachmann daher mit Recht in den Text aufgenommen[2]. Die falsche LA ist so entstanden, daß zunächst *αὐτὸ* für *αὐτοί* gelesen und dann *τοῦτο* hinzugefügt worden ist, weil *αὐτό* allein hier kaum erträglich ist.

In 1, 8 handelt es sich um die LA *ὑπάρχοντα* und *παρόντα* (Vulg., text. Afric., A, sah und einige Zeugen). Sachlich ist die Entscheidung völlig gleichgültig; es liegt wohl ein einfacher Schreibfehler vor (*ΥΠΑΡΧΟΝΤΑ*, *ΠΑΡΟΝΤΑ*). Daß *παρόντα* aus dem folgenden *πάρεστιν* entstanden ist, ist aber auch möglich. Es mag bei *ὑπάρχοντα* bleiben.

C. 1, 8: Das *ὑμᾶς* der Vulg. und anderer Übersetzungen ist eine naheliegende Hinzufügung, ebenso das *καί* in 1, 9 zwischen *τυφλός* und *μυωπάζων*, ebenso das *γάρ* in 2, 22; umgekehrt ist der Wegfall von *αὐτῶν* neben *ἰδίας* in 3, 3 sehr verständlich. In 1, 12 ist die Wortstellung *ὑμᾶς ἀεί* (> *ἀεί ὑμᾶς*) durch Vulg., text. Afr., A, syr, cop, aeth gut bezeugt, mag aber auf sich be-

1) Man beachte den Dissensus der Ausleger, worauf sich *δι' ὧν* beziehen soll.

2) Blaß konjizierte *κατ' αὐτό*, was die Sache nicht besser macht.

ruhen bleiben. Aus Zufall (Homöoteleuton) sind in der Vulg. und bei einigen anderen Zeugen die Worte *καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα εὑρεθήσεται* (3, 10) ausgelassen[1]. In 2, 12 ist das nach *αὐτῶν* fehlende *καί*, obgleich das Fehlen auch durch sehr gute andere Zeugen bezeugt ist, nach Aℵ*B zu ergänzen; es konnte vor *κατά* sehr leicht ausfallen.

In 2, 4 ist die Entscheidung über *τηρουμένους* (BC*KLP min syr^p text) und *κολαζομένους τηρεῖν* [*τηρεῖσθαι*] (ℵAC² Vulg. text. Afr., syr^p u. bodl cop Cyrill) nicht ganz sicher; aber gewichtiger ist die zweite Zeugenreihe und ihr ist daher mit Lachmann zu folgen.

Daß viele Exegeten so gleichmütig wie Bibliothekare alles hinnehmen, dafür bietet der Vers 2, 8, wie er, abgesehen von der Vulgata (und dem Kopten), überliefert ist[2], einen schlagenden Beleg. Er lautet (von Lot ist die Rede): *βλέμματι γὰρ καὶ ἀκοῇ* (*ὁ*) *δίκαιος, ἐνκατοικῶν ἐν αὐτοῖς* (den Leuten von Sodom und Gomorrha), *ἡμέραν ἐξ ἡμέρας ψυχὴν δικαίαν ἀνόμοις ἔργοις ἐβασάνιζεν*. Das soll heißen (Wohlenberg und nicht wesentlich anders die Übrigen): „Indem Lots Augen angesichts ihrer Schandtaten einen unwilligen und strafenden Blick annahmen und indem sein Ohr bei ihren unflätigen Reden in heiligem Mißfallen sich abwandte, bereitete er mittels der gottlosen Werke der Leute von Sodom und Gomorrha sich selbst, seinem verborgenen Innenleben, seiner Seele, die rechtschaffen war, fortwährend Kummer und Qual." Dieser höchst seltsame „Sinn" wäre zur Not erträglich, wenn die Worte *ἀνόμοις ἔργοις* fehlten; aber da sie dastehen, ist er unmöglich. Aber auch *ψυχὴν δικαίαν* ist bei dieser Auffassung des Verses sehr anstößig[3]. Alles wird durch den Text der Vulgata klar, der nach *αὐτοῖς* das Relativum *οἵ* und ferner *ἐβασάνιζον* gelesen hat. Es sind die Sodomiten, die den Lot durch ihre

1) Die vortrefflich bezeugten Worte sind nicht zu missen.

2) Leider fehlt hier der textus Afric. und das Speculum.

3) Gewiß gibt es ein Quälen der eigenen Seele (s. Clem., Strom. II, 55: *βασανίζων δὲ ἐφ᾽ οἷς ἥμαρτεν τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν*); aber man kann die Seele nicht durch die Frevel, die andere begehen, selbst quälen. Durch das „anschauen und hören müssen" kann das wohl geschehen, aber davon steht nichts da, wie immer man *βλέμματι καὶ ἀκοῇ δίκαιος* erklären mag.

gottlosen Werke gepeinigt haben[1]. „Simplex sigillum veri“! Ein zweites Beispiel der Devotion vor der wirklich oder angeblich stärkeren Überlieferung bietet 2, 12. Hier hat noch niemand das *φυσικά* nach *γεγεννημένα* grammatisch richtig zu erklären vermocht: aber da alle Zeugen außer Vulg. Specul. und min. 95* es bieten, darf es nicht aufgegeben werden! Die eben genannten Texte bieten (wie Jud. 10) *φυσικῶς*, womit die Schwierigkeit gehoben ist. Die falsche Lesart entstand mechanisch nach *γεγεννημένα* in einem der ältesten Exemplare. Gewiß ist hier II Petr. von Judas abhängig (oder umgekehrt); aber eben deshalb ist es auch die einfachste Annahme, der eine habe hier so geschrieben wie der andere. Ein weiteres Beispiel bietet 2, 18. Hier soll man lesen: *ὑπέρογκα γὰρ ματαιότητος φθεγγόμενοι δελεάζουσιν ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείαις τοὺς κτλ.* Dies wird übersetzt: „Denn indem sie hochschwülstige Worte von wichtiger Beschaffenheit reden, ködern sie bei fleischlichen Begierden durch Schwelgereien die, welche usw.“ Allein das so gefaßte *ἐν ἐπιθυμίαις σαρκός* ist neben *ἀσελγείαις* überflüssig und störend; man darf daher nur übersetzen: „sie ködern durch Begierden“; dann aber ist *ἀσελγείαις* nicht mehr zu halten, sondern es ist (mit Vulg. P[2] syr cop Augustin, Hieron., Specul.) *ἀσελγείας* zu lesen, wie Spitta und Windisch bereits richtig erkannt haben: „sie ködern durch Ausschweifungsgelüste des Fleisches“. Die falsche LA *ἀσελγείαις* ist eine sehr naheliegende Konformation zu *ἐπιθυμίαις*.

In 3, 13 bieten Vulg. A sah, Hieron., Beda *καί* für *κατά*. Die häufige Verwechselung beider Worte ist bekannt; *καί* ist hier nicht nur bedeutend schwieriger, sondern kaum erträglich. Dennoch hat es Lachmann aufgenommen, m. E. mit Unrecht; denn die Gerechtigkeit hat in dem neuen Himmel und der neuen Erde ihre Wohnstätte und nicht in den Verheißungen.

An den bisher betrachteten Stellen fällt bedeutsam auf, daß die Vulgata öfters mit A gegen die anderen griechischen Matador-Codd. zusammengeht und daß die Lesart keineswegs immer falsch ist. Nehmen wir nun die 29 Stellen hinzu, an denen die

1) Nachdem das *οἵ* vor *ἡμέραν* verloren war, mußte sich die falsche LA *ἐβασάνιζεν* von selbst einstellen.

2) P hat schon bei 1, 2 einen guten Dienst geleistet. Mit P gehen einige Minuskeln.

modernen Ausleger auseinandergehen, so ergibt sich folgendes überraschende Bild [1].

1, 3 (ἰδίᾳ δόξῃ) Vulg Aא > B — so I. III. IV. II (marg.)
1, 4 (τὰ μέγιστα κτλ.) Vulg A > אB — so IV
1, 5 (αὐτοί) Vulg A > אB — s. o.
1, 8 (παρόντα) Vulg A > אB — s. o.
1, 10 (ἵνα ποιῆσθε) Vulg Aא > B — so IV
1, 10 (διὰ τῶν καλῶν ἔργων) Vulg Aא > B — so IV
1, 12 (ὑμᾶς ἀεί) Vulg A > אB — s. o.
1, 17 (οὗτός ἐστιν) Vulg Aא > B — so I. IV
1, 18 (ὄρει τ. ἁγίῳ) Vulg Aא > B — so I. IV
1, 21 (ποτὲ προφητεία) Vulg Aא > B — so I
1, 21 (ἅγιοι) Vulg Aא > B — so IV
2, 4 (κολαζ. τηρεῖν) Vulg Aא > B — s. o.
— 2, 4 (σειραῖς) Vulg > AאB — so IV
2, 6 (καταστροφῇ) Vulg Aא > B — so I. III. IV
2, 6 (ἀσεβεῖν) Vulg Aא > B — so I. IV
+ 2, 9 (πειρασμοῦ) Vulg AאᶜB > א* — so II. III. IV
2, 11 (αὐτῶν sine παρὰ κυρ.) Vulg A > אB — so II (marg.)
2, 13 (κομιούμενοι) Vulg Aאᶜ > א*B — so I. IV
+ 2, 13 (ἀγάπαις) Vulg AᶜᵒʳʳB > A*א — so II (marg.)
— 2, 14 (ἀκαταπαύστους) Vulg א > AB — so I. III. IV
2, 15 (Βοσόρ) Vulg Aאᶜ > B (א* scheidet hier aus) — so I. IV. II (marg.)
2, 15 (ἠγάπησεν) Vulg Aא > B — so I. II. III. IV (II ἠγάπησαν in marg.)
— + 2, 17 (om εἰς αἰῶνα) Vulg אB > A — so I. II. III. IV (IV bietet εἰς αἰῶνα in Klammern)
2, 19 (καί) Vulg Aאᶜ > א*B — so IV
2, 20 (ἡμῶν) Vulg Aא > B — so I. IV. II (marg.)
2, 21 (εἰς τὰ ὀπίσω κτλ.) Vulg Aא > B — so IV
3, 5 (συνεστῶσα) Vulg Aאᶜ > א*B (aber diese lesen Verschiedenes) — so I. II. III. IV (aber II marg. συνεστῶτα)
+ 3, 7 (αὐτῷ) Vulg ABP > א — so I. II. IV
3, 9 (δι' ὑμᾶς) Vulg. Aא > B — so I
3, 11 (οὖν) Vulg Aא > B — so I

---

1) I (Tischendorf), II (Westcott-Hort), III (Weiß), IV (Soden). Das „so" bedeutet die Übereinstimmung mit dem Vulgatatext.

3, 11 (ὑμᾶς) Vulg Aℵ > B — so I. IV. II (marg)
3, 13 (καινὴν γῆν) Vulg Aℵ > B — so I
3, 13 (καί) Vulg A > ℵB — s. o.
3, 13 (ἐπαγγέλματα) Vulg Aℵ > B — so I.

Hiernach geht Vulg. unter diesen 34 Stellen 31mal mit A, 25mal mit ℵ (20mal mit ℵ, niemals mit ℵ*, 5mal mit ℵ^c), aber nur 4mal mit B[1]. Die Textkritik aber hat sich in einer merkwürdigen Kurve bewegt. Nachdem Lachmann den Cod. A gerade auch beim II. Petrusbrief stark betont hatte, entzog ihm Tischendorf bereits ein Teil des Ansehens — immerhin hat er von den 29 hier zusammengestellten Fällen[2] A noch in 19 recht gegeben. Aber dann kam die Verehrung des Cod. B, und nun erhielt A hier von Westcott-Hort nur noch 5mal[3], von Weiß nur noch 7mal recht. Indessen das war nicht das letzte Wort: Soden gab A wieder 22mal recht! Das geschah nicht, weil Soden A soviel höher schätzte, noch weniger weil er die Vulgata höher schätzte, sondern hauptsächlich auf Grund der bereicherten Kenntnis der Minuskelüberlieferung und der durch sie veranlaßten Zurückschiebung von B. Daß die Vulgata dadurch zu Ehren gekommen ist, ist ohne Absicht geschehen, aber deshalb um so wertvoller; denn, wie bemerkt, die Vulgata geht nur an drei Stellen nicht mit A[4]. Die

1) Die 3 Fälle, in denen A und Vulg. auseinandergehen, sind oben mit einem Strich bezeichnet, die Fälle, in denen Vulg. und B zusammengehen, durch ein Kreuz.

2) Ich sehe von den 5 Fällen jetzt wieder ab, die bereits oben besprochen worden sind.

3) Sechs Lesarten von A setzten sie außerdem wenigstens in marginem.

4) Sie ist aber an diesen 3 Stellen > A im Recht, wie zu 2, 4 (σειραῖς) außer Soden auch Wohlenberg anerkennt, der dazu einleuchtend erklärt, wie es (in Ägypten) zur Lesart σιρός gekommen ist. In 2, 14 erkannte sogar Weiß (neben Tischendorf, Soden und Wohlenberg) die Lesart ἀκαταπαύστους als richtig an. Daß endlich in 2, 17 mit der Vulgata εἰς αἰῶνα zu streichen ist, wird von allen modernen Ausgaben angenommen (der Zusatz stammt wohl aus Jud. 13). Ebenso ist die Vulgata an den 4 Stellen im Rechte, wo sie mit B geht. Das ist bei der eben angeführten Stelle 2, 17 der Fall, ferner 2, 9 (πειρασμοῦ, wo nur Tischendorf die Lesart zugunsten von πειρασμῶν verwirft), bei 3, 7, wo nur Weiß gegen αὐτῷ (für αὐτοῦ) eintritt, und 2, 13 bei ἀγάπαις (> ἀπάταις). Über die letztere Stelle s. u.

Vorzüglichkeit der Vulgata im II. Petrusbrief ist damit glänzend erwiesen!

Die Richtigkeit der Lesarten Vulg. A zu verteidigen, die bereits Soden aufgenommen hat, ist nicht nötig[1]; ich beschränke mich daher darauf, die sieben Lesarten der Vulgata zu prüfen, die Soden hier verworfen hat:

C. 1, 21 handelt es sich lediglich um *ποτε προφητεία* oder *προφ. ποτέ*. Da die Vulg. von ℵAL und syr^{bodl} arm unterstützt wird, so ist ihr Zeugnis gewiß nicht minder gewichtig als das von BCKP syr cop; da aber die letztere Gruppe die ungewöhnlichere Stellung *προφ. ποτε* vertritt, so mag sie im Rechte sein.

C. 2, 11: Die Parallelstelle Jud. 9. 10 macht es wahrscheinlich, daß hier trotz Vulg. A einigen Minuskeln und ein paar orientalischen Übersetzungen *παρὰ κυρίῳ* gehalten werden muß. Dazu kommt, daß es leicht wegfallen konnte, weil es neben *βλάσφημον κρίσιν* bedenklich, ja anstößig erschien.

C. 2, 13: Wie hier überhaupt eine Streitfrage aufkommen konnte, sehe ich nicht ein. Es handelt sich um *ἀγάπαις* (A^{corr} B Vulg. Specul. sah syr$^{bodl\ et\ p\ mg}$ aeth^{utr}) > *ἀπάταις* (A*CKLP, fast die ganze übrige griechische Überlieferung, syr^{p} cop arm). Im Judasbrief steht (v. 12) an der Parallelstelle fast ohne Schwanken *ἀγάπαις*. Hätte der Verf. des Petrusbriefes absichtlich korrigiert, so hätte er ein Wort gewählt, das zufällig mit *ἀγάπαις* graphisch fast identisch aussieht. Da liegt es doch viel näher, an einen einfachen Schreibfehler in der Überlieferung des

1) Übrigens verteidigt er nur 7 von den 22 Stellen allein, bei den übrigen gehen mehrere Editoren oder wenigstens Tischendorf mit ihm. Zwei Stellen seien kurz besprochen: 2, 13: *Ἀδικούμενοι* wird von Westcott-Hort, Weiß, Mayor, Knopf, Windisch u. a. bevorzugt, weil *κομιούμενοι* eine Erleichterung sei; aber *ἀδικούμενοι*, welches dazu noch bedeutend schlechter bezeugt ist, setzt jeden Erklärer in schwerste Verlegenheit, wie die verschiedenen Auslegungen bezeugen. *Κομιούμενοι* ist völlig sachgemäß. Die Entstehung der falschen Lesart aus dem gleich folgenden *ἀδικίας* erklärt sich leicht. Das Richtige bei Wohlenberg. — 1, 10 *διὰ τῶν καλῶν ἔργων*: diese Worte werden als Zusatz erklärt (so auch Wohlenberg); aber ihre Bezeugung ist so stark (Aℵ viele Minusk., Vulg., text. Afr., syr^{bodl} syr^{p} sah cop aeth arm > BCKLP und die große Zahl der Minuskeln) und sie fügen sich so ausgezeichnet in den Text, daß man kein Recht hat, sie zu streichen. Sie sind lediglich in einem Zweige der griechischen Überlieferung frühe verloren gegangen.

Petrusbriefes zu denken. Aber auch, wenn dieser Brief die Vorlage des Judasbriefes sein sollte, steht die Sache für *ἀπάταις* nicht günstiger; denn es trifft hier dieselbe Erwägung zu. Nun aber sprechen gegen *ἀπάταις* noch folgende Erwägungen. (1) In den Parallelabschnitten haben Jud. und Petr. entweder die gleichen oder synonyme Worte; ein solcher Unterschied, wie *ἀγάπαις* und *ἀπάταις* ist daher ganz unwahrscheinlich. (2) Der Sinn des Satzes „mitten in ihren Betrügereien schwelgend" ist sehr dunkel. Wohlenberg glaubt paraphrasieren zu dürfen: „sie geben sich bei ihren Mahlzeiten mit Spiel, etwa Würfelspiel, ab und machen sich dabei betrügerischer Schliche schuldig"; aber dann müßte der Text nicht nur deutlicher sein, sondern auch „bei ihren Schwelgereien betrügend" lauten. Hofmann will verstehen: „sie finden an Lügen und Betrug ihr Vergnügen", andere gar: „sie finden in ihren Betrügereien die Mittel für ihre Schwelgereien". Diese in den Text hineingetragenen Auslegungen zeigen nur die Ratlosigkeit der Exegeten; dagegen bietet *ἀγάπαις* gar keine Schwierigkeit. (3) Wenn BA^{corr} Vulg. Specul. und orientalische Übersetzungen zusammenstimmen, so ist eine Zeugenreihe gegeben, gegen die so leicht niemand aufkommen kann. Aus allen diesen Gründen ist mit Zahn, Spitta u. a. *ἀγάπαις* zu lesen; Westcott-Hort haben diese Lesart wenigstens an den Rand ihrer Ausgaben gesetzt. Das *ἀπάταις* ist einfach als ein sehr alter Schreibfehler zu beurteilen, der sich nur deshalb zu verbreiten vermochte, weil er zur Not einen Sinn gab. Wie oft sind *Γ* und *Π*, *Π* und *Τ* in den Handschriften verwechselt worden! Gedacht hat sich der, der zuerst *ἀπάταις* schrieb, nichts dabei; aber anstößig konnte ihm *ἀπάταις* nicht scheinen, denn „Betrügereien" und „Häretiker" gehören für den Kirchenmann zusammen.

C. 3, 9: Hier handelt es sich um *διά* (c. Akk.) oder *εἰς*; es kommt nicht viel auf die Entscheidung an; aber *διά* hat Aℵ Vulg. Specul. sah syr$^{boJl\ et\ p}$ für sich; dagegen kann *εἰς* (B und die große griechische Überlieferung) nicht aufkommen. Mit Recht haben sich daher Tischendorf und Wohlenberg für *διά* entschieden. Doch mag man *εἰς* als Alternativ-Lesart daneben festhalten, da es an dieser Stelle etwas ungewöhnlicher ist als *διά*.

C. 3, 11: Das *οὖν* ist hier stärker bezeugt als *οὕτως* oder *οὖν οὕτως* oder *δὲ οὕτως* (ℵAKL Vulg. die Mehrzahl der Minusk.

syr^{bodl} cop arm > BCP einige Minusk. sah syr^{p}); dazu kommt (s. Wohlenberg) daß οὕτως nicht geeignet erscheint, weil es auf die Art und Weise des Entschwindens und Aufgelöstwerdens von dem, wovon eben die Rede war, einen übermäßigen Nachdruck legen würde. Οὕτως ist einfach ein Schreibfehler für οὖν, und dann traten kombinierte Lesarten ein. Tischendorf und Wohlenberg haben sich mit Recht für οὖν entschieden.

C. 3, 13: *Καινὴν γῆν* (ℵA Vulg. Cyrill) > *γῆν καινήν* (BCKLP) ist mit Tischendorf und Wohlenberg zu lesen. Die andere, weniger gut bezeugte Lesart ist die gesuchtere.

C. 3, 13: *Ἐπαγγέλματα* (ℵA Vulg. wenige Minusk. sah cop arm syr^{p} patres Gr. et Lat.) > *ἐπάγγελμα* (BCKLP fast die ganze übrige griechische Überlieferung, syr^{bodl}). Das äußere Zeugnis ist dem Plural günstiger; dazu kommt, daß der Sing. sich leicht aus 3, 9 einstellen konnte. Tischendorf und Wohlenberg sind daher im Rechte, wenn sie für den Plural eingetreten sind.

Hiermit ist unsere Aufgabe erledigt. Man beachte aber noch, wie oft A Vulg. mit orientalischen Versionen geht. Die Arbeit des Hieronymus bei seiner Revision zu ermitteln, dafür fehlen auch bei diesem Briefe leider alle Anhaltspunkte. Die außerordentlich große Übereinstimmung aber zwischen dem textus Afric., soweit er vorhanden ist (s. Hans v. Soden), und dem Speculum macht es auch hier sehr wahrscheinlich, daß sich Hieronymus wesentlich darauf beschränkt hat, Schreibfehler usw. zu korrigieren. Näheres s. unten.

Der Jakobusbrief.

Es mag hier gleich am Anfang der Untersuchung dieses Briefes (in bezug auf den Wert der Vulgata) das Bekenntnis stehen, daß sie so gut wie ohne Ertrag ist. Stellen von Bedeutung, in bezug auf deren Text das Zeugnis der Vulgata entscheidet, gibt es hier nicht.

Über das Latein der Übersetzung[1] ist nicht viel zu sagen; sie erscheint, wenn ich nicht irre, um einen Grad sprachlich

---

1) An einer Stelle (3, 7 ἐνάλιοι = „ceteri" statt „ceti") ist sie nicht intakt auf uns gekommen; vielleicht aber fand Hieronymus den Fehler schon vor und übersah ihn (Cod. ff hat richtig „natantes"). S. auch die Bemerkung im Apparat zu 3, 12.

korrekter als die der anderen Briefe, rührt also von einem gut gebildeten Manne her (ist aber noch rauh genug). Besonders fällt auf, daß er die griechischen Konjunktive Aoristi genau überlegt hat und sie zutreffend bald mit dem Konj. Präs., bald mit dem Konj. Perf. wiedergibt. In c. 2, 3 und 2, 10 finden sich zwei Beispiele, wo beide Formen korrekt nebeneinander stehen. Auch sonst beachtet er das Tempus logisch-sprachlich genau und ändert sogar dem entsprechend (1, 23 *ἔοικεν* = „comparabitur“; 2, 4 *διεκρίθητε* = „iudicatis“; 4, 14 *ἀφανιζομένη* = „exterminabitur“; 5, 1 *ἐρχομέναις* = „quae advenient“; 5, 3 *φάγεται* = „manducabit“[1]. Einige beachtenswerte Übersetzungen seien zusammengestellt:[2]

1, 3 *τὸ δοκίμιον* = „probatio“,
1, 5 *ἁπλῶς* = „affluenter“[3],
1, 13 *ἀπείραστος κακῶν* = „intemtator malorum“ (ff: „malorum temptator non est“),
1, 16 *ἀγαθή* = „optima“ (ff: „bona“); 3, 1 *πολλοί* = „plures“,
1, 18 *βουληθείς* = „voluntarie“ (ff: „volens“),
1, 18 *κτίσματα* = „creatura“ (ff: „conditiones“),
1, 26f. *θρησκός* = „religiosus“, *θρησκεία* = „religio“ (Specul. [Cod. Sessor.] *θρησκός* = „superstitiosus“),
1, 27 *ἀπὸ τοῦ κόσμου* = „ab hoc saeculo“ (2, 5 *τῷ κόσμῳ* = „in hoc mundo“)[4],
2, 2 *συναγωγή* = „conventus“ (ff: „synagoga“),
2, 6 *καταδυναστεύειν* = „per potentiam opprimere“ (ff: „potentari“),
2, 12 *μέλλειν* = „incipere“ (ff: „sperare“),
2, 26 *νεκρός* [bis] = „emortuus“ und „mortuus“,

1) Auffallend ist 3, 1 *λημψόμεθα* = „sumitis“; ich vermute, daß trotz der einstimmigen Überlieferung „sumetis“ zu lesen ist. Im indirekten Fragesatz steht 1, 24 richtig der Konjunktiv, aber 5, 13 das Futurum im Indikativ. 3, 3 ist das Gerundivum gebraucht.

2) *Ὅτι* ist 1, 10. 13; 2, 19. 20. 22. 24; 3, 1; 5, 11. 20 durch „quoniam“, 1, 7 durch „quod“, 1, 12. 23; 4, 4. 5 durch „quia“ wiedergegeben. In ff steht mit Ausnahme von 1, 23 und 2, 19 stets „quoniam“.

3) Man darf hier nicht auf einen anderen Text schließen; „affluenter“ entspricht zur Not dem *ἁπλῶς*. Der Cod. ff bietet „simpliciter“.

4) C. 4, 4: *φίλος τοῦ κόσμου* = „amicus saeculi huius“. Nur bei *ὁ κόσμος* ist in der Vulgata der griechische Artikel durch „hic“ wiedergegeben. Warum das geschehen ist, ist mir unbekannt.

3, 2 χαλιναγωγεῖν = „freno circumducere“ (ff: infrenare“; Specul.: „frenare“),
3, 4 ἐλαυνόμενα = „minentur“,
3, 6 ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας = „universitas iniquitatis“ (ff: „saeculum iniq.“; Specul: „mundus iniq.“),
3, 6 γεέννη = „gehenna“ (so auch ff; Specul.: „genitura“),
3, 11 τὸ γλυκὺ καὶ τὸ πικρόν = „dulcem et amaram aquam“ (ff: „dulcem(!) et salmacidum“),
3, 13 τὰ ἔργα = „operatio“,
3, 17 εὐπειθής = „suadibilis“ neben „bonis consentiens“ (ff: „consentiens“),
3, 17 ἀδιάκριτος = „non iudicans“ (ff: richtig „sine diiudicatione“),
4, 3 δαπανήσητε = „insumatis“ (ff: „erogetis“),
4, 14 τὸ τῆς αὔριον = „quid erit in crastinum“ (ff: „crastinum“),
5, 3 ἰός = „erugo“ (so auch ff und Specul.),
5, 3 ἐθησαυρίσατε = „thesaurizastis“,
5, 4 τὰς χώρας = „regiones“,
5, 5 ἐσπαταλήσατε = „in luxuriis enutristis“ (ff: „abusi estis“; Specul.: „luxuriati estis“),
5, 10 κακοπάθεια = „labor“ (ff: „malae passiones“),
5, 11 οἰκτίρμων = „miserator“ (ff: „misericors“),
5, 12 τινὰ ὅρκον = „quodcumque iuramentum“ (ff: „alterutrum iuram.“),
5, 14 πρεσβύτεροι = „presbyteri“,
5, 16 δέησις ἐνεργουμένη = „deprecatio assidua“ (ff: petitio frequens“).

Die in ff (Ms. Corb.) vorliegende, rauhere Übersetzung scheint mir eine andere und etwas ältere zu sein als die der Vulgata zugrunde liegende; doch besteht vielleicht ein gewisser Zusammenhang[1]. In ff ist noch „synagoga“ beibehalten, in der Vulgata nicht mehr; ferner sind in ff die späteren Worte „intemtator“, „miserator“, „suadibilis“ nicht zu finden. Griechische Lehn-

1) S. die Abhandlung von Wordsworth (Studia Biblica I, Oxford, 1885, p. 113 ff.), The Corbey St. James [ff], and its relation to other Latin versions and to the original language of the epistle. Hier findet sich ein diplomatischer Abdruck von ff. Auch das Speculum bietet eine andere Übersetzung.

worte sind auch hier so spärlich, wie in der Vulgata-Übersetzung der übrigen katholischen Briefe — es gibt Übersetzungen altchristlicher Schriftstücke, bei denen es in dieser Hinsicht anders steht. „Thesaurizare“ und „presbyteri“ kommen nicht in Betracht. Die Übersetzung ff steht der Volkssprache vielleicht etwas näher als die der Vulgata, die überhaupt kaum mit der Volkssprache zusammengestellt werden darf.

Von dem Consensus der vier modernen Editoren des N.T.s weicht die Vulgata an 65 Stellen ab; unter ihnen befinden sich 29 Sonderlesarten. Von diesen enthalten 17 einfache Wortumstellungen [1] (bei denen es unsicher bleiben muß, ob Vulg. überhaupt anders gelesen hat, als die anderen Zeugen); bei 8 handelt es sich um *δέ* für *καί* oder *γάρ*, hinzugefügte oder wiederholte Partikeln, Weglassung eines unnützen Pronomens, Plural für Singular [2]. In 5, 13 steht statt *εὐθυμεῖ τις; ψαλλέτω* vielmehr *εὐθυμῶν καὶ ψαλλέτω*. In 5, 18 ist das *ἔδωκεν* wiederholt > *ἐβλάστησεν* und in 5, 4 ist — ohne Veränderung des Sinnes — statt *τῶν θερισάντων* das Pronomen *αὐτῶν* eingesetzt. In Betracht kommen diese Lesarten nicht. Dagegen wird 3, 5 und 4, 13 das nur von der Vulgata gebotene *μέν* zu halten sein [3]; an der ersten Stelle (*ἡ γλῶσσα μικρὸν μὲν μέλος ἐστὶν καὶ μεγάλα αὐχεῖ*) ist es sachgemäß (obgleich kein *δέ* folgt) und konnte vor *μέλος* sehr leicht verloren gehen; an der zweiten (*καὶ ποιήσομεν μὲν ἐκεῖ ἐνιαυτόν*) konnte es ebenfalls sehr leicht nach *ποιήσομεν* verschwinden und schien außerdem fehlerhaft zu sein [4].

1) S. 1, 2. 3 [bis]. 13 [bis]. 18. 23; 2, 15. 16. 18; 3, 2. 8; 4, 4. 12. 17; 5, 3. 17.

2) S. 1, 16; 2, 3. 10; 3, 6. 14; 5, 1. 16.

3) Die Herausgeber und Exegeten haben von diesen *μέν* schlechterdings keine Notiz genommen.

4) In 3, 17 (die einzige Stelle, an der im Brief die Partikel noch vorkommt) findet sich *μέν* bei allen Zeugen außer in ff. Hier folgt auch kein *δέ*, sondern *ἔπειτα*. In 3, 5 liegt *μὲν . . . καί* vor (s. Winer [7] S. 535). Daß dieses *καί* dem Sinn nach ein *δέ* ist, zeigt die Übersetzung im Speculum: „Sic et lingua pars membri est, sed est magniloqua.“ In 4, 13 ist das *μέν* schwerer zu erklären; aber auch hier folgt *καί* und der Sinn ist: „Wir werden uns wohl dort lange aufhalten, aber die Zeit wird mit Handel und Gewinn ausgefüllt sein.“

Mit lateinischen Zeugen gegen alle anderen geht die Vulgata 8mal. Πειράζεται cum ff > πειράζομαι (1, 13); δέ [sec.] cum ff > om (1, 19); κυρίῳ cum ff > θεῷ (4, 8); κρίνεις νόμον cum ff > νόμον κρίνεις (4, 11); ἐάν [secund.] cum Specul., Augustin. (4, 15); ἐν ἁμαρτίαις ᾖ cum Orig. lat. > ἁμαρτίας ᾖ πεποιηκώς (5, 15); ἐξ ὑμῶν cum ff > ἐν ὑμῖν (5, 19); καλύπτει cum patr. lat. > καλύψει (5, 20). Diese Lesarten sind ohne Belang.

In den übrigen 28 Fällen, in denen Vulg. von O abweicht, handelt es sich gleichfalls nur um Kleinigkeiten:

1, 1 ἡμῶν cum arm et aeth > om (falsch)[1],
1, 25 ἐν αὐτῷ cum pauc. test. > om (falsch),
1, 26 δέ cum pauc. test. > om (falsch),
2, 3 τῶν ποδῶν cum A 13. Augustin., Hesych., syr[utr] aeth > om (falsch, da nach Ps. 110, 1),
2, 5 ἐν cum pauc. test. > om (falsch),
2, 8 τὰς γραφάς cum pauc. test. > τὴν γραφήν (falsch),
2, 11 μοιχεύσῃς . . . . φονεύσῃς cum test. minus bonis > μοιχεύεις (falsch),
2, 15 ἐὰν δέ cum ADKL syr[p] etc. > ἐάν ℵB ff Specul. (wahrscheinlich falsch),
2, 15 ὦσιν cum ALP, minusc. plurim. ff Specul. > om ℵBCK syr[utr] sah cop aeth arm (falsch),
2, 18 δείξω σοι cum ACKL al pler syr[utr] sah cop > σοὶ δείξω ℵB et pauc. (falsch, weil parallel zu δεῖξόν μοι, das vorangeht, gestellt),
2, 23 ἐπίστευσεν cum pauc. test. > ἐπίστ. δέ (falsch),
3, 1 λήμψεσθε cum pauc. test. > λημψόμεθα (falsch),
3, 6 ἡμῶν cum ℵ minusc. nonnull. syr[sch] aeth > om cett. (falsch),
3, 9 θεόν cum test. pauc. et minus bonis > κύριον (falsch),
3, 14 ταῖς καρδίαις cum ℵ minusc. nonnull. s ff syr[utr] cop arm > τῇ καρδίᾳ ABCKLP (falsch, weil die leichtere Lesart),
4, 1 om πόθεν [sec.] cum test. minus bonis (falsch),
4, 4 μοιχοί cum test. pauc. et minus bonis (falsch),
4, 4 τούτου cum ℵ et pauc. test. > om cett. (falsch),
4, 5 κατῴκησεν cum KLP al longe pler ff syr[utr] cop > κατῴκισεν ℵAB 101. 104 (wahrscheinlich falsch),

1) „Falsch" bedeutet die Unrichtigkeit der Vulg.-Lesart.

4, 14 *ἀτμίς* cum A 13. cop > *ἀτμὶς γάρ* cett. (falsch),
4, 14 *ἐστιν* mit L minusc. plurim. ff > *ἐστε* cett. (falsch).
4, 14 *ἔπειτα* cum test. pauc. > *ἔπειτα καί* (falsch),
4, 15 *ζήσωμεν* cum test. minus bonis > *ζήσομεν* (falsch),
4, 15 *ποιήσομεν* cum vers. orient. > *καὶ ποιήσομεν* (*ποιήσωμεν*) (falsch),
5, 7 *μακροθυμῶν* cum arm aeth > *μακροθ. ἐπ' αὐτῷ* cett. (falsch),
5, 12 *ναί, τό* cum 13. ff cop > *ναί, καὶ τό* cett. (falsch),
5, 15 *ἀφεθήσονται* cum P minusc. nonnull. ff Orig^{lat} > *ἀφεθήσεται* (falsch),
5, 16 *ὑμῶν* cum L syr^{utr} sah cop aeth ff Orig. August. > om cett. (vielleicht richtig).

Nach dieser rein negativen Ausbeute — denn selbst wenn *ὑμῶν* 5, 16 richtig wäre, wäre damit nichts gewonnen, so gleichgültig ist hier die Variante — erübrigt es sich nur noch zu untersuchen, ob an den 32 Stellen, an denen die modernen Ausgaben unter einander abweichen, die Vulgata wirklich zu ihrem Rechte gekommen ist. Allein ich habe nichts zu monieren gefunden. Die Verhältnisse liegen hier so, daß die Vulgata mit Recht kaum irgendwo als ausschlaggebend angesehen werden kann, da sie die übrige lateinische Überlieferung nicht selten gegen sich hat, und auch aus anderen Gründen [1]. Daß die Vulgata auch hier in einem näheren Verhältnis zu A steht, läßt sich kaum feststellen (sie steht z. B. 2, 20. 22; 3, 16; 3, 9. 13 > A). Von B ist sie auch in diesem Brief etwas entfernter als von den anderen Majusk.-Codd.

Der ganze Ertrag beschränkt sich also auf den Gewinn von *μέν* in 3, 5 und 4, 13! Der Jakobusbrief steht hiernach innerhalb der Vulgata (epp. cath.) ganz für sich, und dieses Ergebnis kann ja nach der Geschichte des Briefes im Abendland auch nicht befremden [2]. Für die Herstellung des Originaltextes kann man die Vulgata nahezu entbehren, aber auch die lateinische

1) Von den modernen Editoren steht auch keiner bei den Entscheidungen der Vulgata näher als die anderen.

2) Doch darf man nicht übersehen, daß die Überlieferung des Jakobusbriefs überhaupt sehr reizlos ist, d. h. seine Substanz ist ausgezeichnet überliefert; die zahlreichen Varianten beziehen sich hauptsächlich auf Quisquilien.

Überlieferung überhaupt; denn sie trägt für die Entscheidungen innerhalb der griechischen Zeugen fast nichts aus. Sie ist augenscheinlich zu spät gekommen und trägt daher den Charakter eines späteren Zeugen[1]. Anders stand es bei II Petr., obschon auch er im Abendland spät aufgetaucht ist.

Die Fragmente des Jakobus Lat. („s") aus der Wiener Palimpsest-Handschrift (Bob. saec. V?. VI?)[2] habe ich bisher nicht benutzt, weil die wichtigste Frage, zu welcher sie Anlaß geben, richtiger am Schluß behandelt wird. Der Befund ist folgender[3].

(1) Die 29 oben als Sonderlesarten bezeichneten LAA der Vulgata enthält der Bobb., soweit er erhalten ist[4], sämtlich bis auf zwei (2, 10 *γάρ* > Vulg. *δέ*; 4, 5 wiederholt er *ἐάν* > Vulg. nicht); also auch die beiden *μέν* in 3, 4 und 4, 13 und die ganz eigenartigen Übersetzungen im einzelnen.

(2) In den 8 Fällen, in denen die Vulgata mit lateinischen Zeugen > alle anderen geht, geht auch Bobb., soweit er erhalten ist, mit ihr[5].

(3) Dagegen unterscheidet er (s) sich von der Vulg. an folgenden Stellen[6]:

1, 1 „nostri"; om s (cum Graeco),
1, 5 „postulet"; „petat" s (cum ff),
1, 5 „affluenter"; „abundanter" s,

---

1) Doch bleibt es beachtenswert, daß sich in der Vulgata an zwei Stellen eine Lesart erhalten hat, die sonst in der ganzen Überlieferung untergegangen ist.

2) Allmählich sind aus der schwer zu entziffernden Handschrift die Verse c. 1, 1—2, 10; 2, 16—3, 5; 3, 13—5, 11; 5, 19. 20 ans Tageslicht getreten, s. White's, dem das größte Verdienst gebührt, Abdruck (Old Latin Texts IV, Oxford 1897) p. V sq., XVIII sq., 33 sq.

3) Die offenkundigen Flüchtigkeiten und Schreibfehler sowie einige leicht zu verwechselnde Kasus-Verschiedenheiten der Handschrift sind beiseite gelassen.

4) Es fehlen nur ca. 22 Verse.

5) In 5, 20 liest er „cooperiet" (wie der Vulg.-Cod. Hubert.) oder „cooperit" (nach Tischendorfs Lesung, wie der Amiat. u. Cav.).

6) Die Fälle sind nicht aufgenommen, in denen zwar der Text von Woodsworth-White von s abweicht, aber mehrere Vulgata-Codd. mit s gehen.

1, 6 „similis est"; „assimilietur" s,
1, 6 „fluctui maris qui"; „undae (et mari?) quae" s,
1, 7 „accipiat"; „accipiet" s (Gr. λήμψεται),
1, 7 „aliquid"; om s (cum ℵ),
1, 18 „genuit"; „generavit" s,
1, 18 „aliquod"; „aliquid" s,
1, 19 „iram"; „iracundiam" s,
1, 20 „ira"; „iracundia" s,
1, 23 „quia si"; „si" s (cum A),
1, 23 „comparabitur"; „aestimabitur" s,
1, 24 „fuerit"; „fuerat" s,
1, 25 „in ea"; „om s" (cum Graeco et ff),
2, 3 „intendatis"; „intendite" s,
2, 6 „et ipsi"; „ipsi et" s,
2, 10 „quicumque autem"; „quicumque enim" s (cum test. omn.),
2, 18 „dicet"; „dicit" s,
2, 18 „ex operibus fidem meam" > „ex op. meis fidem meam" s (cum AKLP),
2, 19 „credis quoniam"; „credes quia" s,
2, 21 „nonne"; „non" s,
2, 22 „cooperabatur"; „cooperatur" s (cum ℵ*A),
2, 23 „et suppleta"; „suppleta" s,
2, 25 „et" („autem et"?); „autem et" s (cum Graeco),
3, 1 „plures"; „multi" s (cum ff),
3, 2 „potest"; „potens est" (cum ff),
3, 3 „frenos"; „frena" s,
3, 4 „et naves"; „naves" s,
3, 4 „voluerit"; „voluit" s,
3, 17 „bonis consentiens"; om s (in der Vulg. hat sich hier eine doppelte Übersetzung für εὐπειθής erhalten, s. d. Apparat),
4, 1 „unde"; „et unde" s,
4, 2 „concupiscitis"; „concupiscentes" s,
4, 13 „illam"; „eam" s,
4, 13 „ibi"; om s (cum A, minusc. 13),
4, 14 „erit"; („futurum sit") s,
4, 14 „exterminabitur"; „exterminatur" s,
4, 15 „si vixerimus"; „vixerimus" s (cum test. omn.),

4, 16 om s (per homoeot.),
5, 5 „in luxuriis“; „iocundati estis“ s,
5, 7 „patientes igitur“; „aequo animo“ s,
5, 7 „usque“; om s,
5, 7 „patienter“; „aequo animo“ s,
5, 9 „fratres“; „fratres mei“ s (cum A, minusc. 13),
5, 10 „laboris“; „(a passionibus) mali(s)“ s (cum ff),
5, 19 „erraverit“; „erravit“ s,
5, 19 „quis“; „quisquis“ s,
5, 20 „salvabit“; „salvet“ (Tischendorf las wie Vulg.) s.

Das sind sämtliche Differenzen in ca. 86 Versen! Hiernach kann die Frage nur so lauten: Ist der Bobb. (im Jakobusbrief) ein Vulgata-Text, wie Amiat., Armach. etc., oder ist sein Text die Vorlage des Hieronymus gewesen? Alle, die sich bisher mit dem Texte beschäftigt haben (unter ihnen auch v. Gebhardt und White), halten ihn nicht für einen Vulgatatext, sondern für einen vorhieronymianischen [1]. Sie haben recht; denn die Abweichungen sind zu einem großen Teile nicht solche, wie sie bei den Vulgata-Codd. vorkommen. Steht das aber fest, dann ist es gewiß: Hieronymus hat diesen Text zu seiner Vorlage gehabt. Aber darf man nicht, ja muß man nicht noch einen Schritt weiter gehen? Betrachten wir die Natur der Korrekturen der Vulg. an dem Text des Bobbiensis.

Eine bedeutende Anzahl erklärt sich als offenkundige sprachliche Verbesserung. In 1, 5. 6 bot der Bobb. unmittelbar hintereinander für *αἰτεῖν* ganz willkürlich erst „petere“, dann „postulare“; die Vulg. bietet sachgemäß beide Male „postulare“. — In 1, 5 ist das „abundanter“ des Bobb. ganz ungewöhnlich, das von Vulgata eingesetzte „affluenter“ aber gut klassisch. — In 1, 6 ist das „similis est“ der Vulg. (*ἔοικεν*) viel besser als das seltsame „assimilietur“ des Bobb. — In 1, 6 ist ferner „fluctus“ eine Verbesserung gegenüber „unda“; denn nur jenes entspricht dem *κλύδων* genau. — In 1, 18 ist das gröbere „generavit“ des Bobb. durch das feinere „genuit“ ersetzt. — In 1. 19. 20 ist ebenso das gröbere „iracundia“ des Bobb. durch „ira“ verdrängt. — In 1, 23 muß das falsche „aestimabitur“ (*ἔοικεν*) dem richtigeren „comparabitur“ weichen. — In 2, 21 ist das unrichtige „non“ des Bobb. richtig

1) White p. XIX: „It can hardly be classed as a Vulgate Ms.“

in „nonne“ verwandelt. — In 3, 1 ist plures Vulg. feineres Latein als „multi“. — In 3, 2 ist „potest“ der Vulg. besseres Latein als „potens est“. — 5, 5 schreibt der Bobb. „et iucundati estis, enutristis corda“ (*καὶ ἐσπαταλήσατε, ἐθρέψατε τὰς καρδίας*), die Vulg. aber: „et in luxuriis enutristis corda“); das ist freier, aber besser. — In 5, 7 ist *μακροθυμεῖν* in der Vulg. durch „patientes, patienter“ wiedergegeben und damit das minder gute „aequo animo“ des Bobb. ersetzt. — In 5, 10 hatte der Bobb. für *κακοπάθεια* „passio mala“ geschrieben; die Vulg. setzt dafür das bessere „labor“. — In 5, 19 bot der Bobb. für das erste *τις* „quis“, für das zweite grundlos und anstößig „quisquis“; die Vulg. setzt auch hier „quis“ ein. — In 3, 3 setzte Vulg. für „frena“ das gebräuchliche „freni“ ein. — In 4, 13 ersetzte sie „in eam civitatem“ (*εἰς τήνδε τὴν πόλιν*) durch das bessere „in illam civitatem“. — In 5, 7 schrieb sie nach besserem Latein „usque ad“ für „ad“ (Bobb.). — In 1, 7 hat sie das schwer entbehrliche „aliquid“ nach „accipiat“ eingeschoben. — In 1, 18 hat sie das fehlerhafte „aliquid“ des Bobb. in „aliquod“ geändert.

Man erkennt deutlich: die Vulg. verhält sich zu Bobb. wie ein konservativer Korrektor. Dieser Eindruck wird durch die Veränderungen an den Verbalformen verstärkt, wenn auch hier die Unsicherheit der Überlieferung nicht vergessen werden darf. Der Konjunktiv „accipiat“ 1, 7 der Vulg. (gegenüber dem Futurum) ist eine sprachliche Feinheit, der Konjunktiv „qualis fuerit“ 1, 24 (gegenüber „fuerat“ im Bobb.) im indirekten Fragesatz eine Notwendigkeit. — „Intendatis“ in 2, 3 ist die Korrektur eines Fehlers im Bobb. („intendite“, *ἐπιβλέψητε*); ebenso ist 2, 18 „dicet“ für „dicit“ (Bobb.) richtig (Gr. *ἐρεῖ*) und 2, 19 „credis“ (Vulg.; *πιστεύεις*) für das falsche „credes“ (Bobb.). — In 3, 4 ist „voluerit“ (Vulg.) sprachlich richtiger als „voluit“ (Bobb.). — In 4, 2 ist „concupiscitis“ (Vulg.) Korrektur des falschen „concupiscentes“ (Bobb.). — In 4, 14 ist die Auflösung des *ἀφανιζομένη* durch das Futur. in Vulg. („exterminabitur“) logisch richtiger als „exterminatur“ (Bobb.). — In 5, 19 ist „erraverit“ (*πλανηθῇ*) der Vulg. korrekt gegenüber „erravit“ (Bobb.). — In 5, 20 endlich ist „salvet“ (Bobb.) — wenn es nicht das Futurum der 3. Konjugation sein soll (s. Rönsch, Itala und Vulgata S. 283: lavere für lavare, sonere für sonare) — ein

Fehler, den die Vulg. richtig korrigiert hat („salvabit“ = σώσει). — Es gibt nur eine Stelle, an der die Vulgata als Schlimmbesserung erscheint: 4, 14 gibt Bobb. οὐκ ἐπίστασθε τὸ τῆς αὔριον durch „ignoratis qu(id futurum sit) in crastinum“ wieder, Vulg. aber durch „quid erit in crastinum“; allein die eingeklammerten Buchstaben sind nur unsicher zu lesen; Bobb. kann auch „est“ geschrieben haben, so daß der Indikativ bereits vorlag. Futur. Indic. im indirekten Fragsatz kommt auch sonst vor.

Die folgende Gruppe von Verschiedenheiten läßt ihrer Natur nach nicht überall ein so sicheres Urteil zu wie die vorangegangenen. Es sind Kleinigkeiten. In drei Fällen handelt es sich um Personalpronomina: 1, 1 Vulg. „domini nostri“ > Bobb. „domini“; 2, 18 Vulg. „ex operibus“ > Bobb. „ex operibus meis“; 5, 9 Vulg. „fratres“ > Bobb. „fratres mei“. Ob hier in der Vulg. eine Rücksicht auf den Originaltext vorliegt, wird sich sofort zeigen. In den 4 Fällen 2, 6; 2, 23; 3, 4; 4, 1 handelt es sich um *καί* („et ipsi“ > „ipsi et“; „et suppleta“ > „suppleta“; „et naves“ > „naves“; „unde“ > „et unde“). Diese Fälle müssen bei Vergleichungen in der Regel ausscheiden; es wird indessen auch hier und bei den folgenden untersucht werden, ob etwa eine Rücksicht auf den Griechen vorliegt. Ähnlich steht es 1, 23 mit „quia si“ > „si“ (Bobb.); 2, 10 „quicumque autem“ > „quicumque enim“ (Bobb.); 2,25 „et“ > „autem et“ (Bobb.); 4, 15: Vulg. wiederholt das „si“ im Verse; 5, 7 „igitur“ > om (Bobb.).

Die drei noch übrigen Stellen (1, 25; 2, 22; 4, 13) werden am besten erledigt, wenn wir nun zur Frage übergehen, ob die Abweichungen der Vulgata vom Bobb. sich etwa aus Berücksichtigung des griechischen Textes erklären. Für den Hauptteil der Unterschiede kann diese Erklärung nicht in Betracht kommen; denn es sind lediglich lateinische Unterschiede. Es bleiben nur 16 Fälle zur Untersuchung übrig.

1, 7: Das von der Vulg. hinzugefügte „aliquid“ ist im Griechischen sehr viel stärker bezeugt (ABC^{2}KL Petr.) als sein Fehlen (ℵC*); hier kann also das Original berücksichtigt sein; aber auch ff bietet „aliquid“; also ist nicht zu entscheiden.

1, 1: „Nostri“, von der Vulg. hinzugefügt, ist weder vom Griechen noch von ff bezeugt. Es wird formelhaft eingedrungen sein.

2, 18: Die Vulgata bietet das „meis“ bei „operibus“ nicht: die

Überlieferung, ob zwei oder ein *μου* ursprünglich ist (*ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν μου*), ist verworren. Die Stelle muß bei seite gelassen werden.

5, 9: In der Vulg. steht das „mei“ des Bobb. nach „fratres“ nicht; hier kann die griechische Überlieferung eingewirkt haben; denn in dieser haben es nur A und minusc. 13. Aber auch in ff fehlt es; also kann die Einwirkung auch aus dem Lateinischen gekommen sein.

2, 6: Die Korrektur der Vulg. „et ipsi“ (> „ipsi et“) kann ebensogut aus Lat. wie aus Graec. erfolgt sein; denn das „ipsi et“ des Bobb. findet sich sonst bei keinem Zeugen.

2, 23: Die Auslassung des „et“ vor „suppleta“ des Bobb. findet sich bei keinem Zeugen; daher kann die Ergänzung in der Vulg. aus Lat. oder Graec. stammen. Genau dasselbe gilt von dem im Bobb. fehlenden „et“ vor „naves“ (3, 4) und von dem vom Bobb. gebotenen „et“ vor dem ersten „unde“ in 4, 1. Der Bobb. steht auch hier allein.

1, 23: Das *ὅτι* fehlt nur im Bobb. und A; die Hinzufügung in der Vulg. kann also aus Lat. oder Graec. sein.

2, 10: Das „autem“ (prim.) in der Vulg. ist unerklärlich, da es außer ihr kein Zeuge bietet (alle haben mit dem Bobb. „enim“). Auf Beeinflussung aus Graec. kann hier also nicht geschlossen werden.

2, 25: Die LA „autem et“ des Bobb. ist trotz White vielleicht auch die LA der Vulg. (nicht „et“ allein); denn Cod. Amiat. und Fuld. bieten sie. „Et“ allein bietet ff; sollte dies also auch die ursprüngliche Lesart der Vulg. sein, so wäre für die Annahme eines Einflusses von Graec. nichts gewonnen.

4, 15: Die Wiederholung des „si“ (Vulg.) findet sich im Griechischen überhaupt nicht; der Bobb. geht hier mit fast allen Zeugen; woher die Wiederholung stammt, ist nicht zu ermitteln.

5, 7: Das im Bobb. fehlende *οὖν* konnte aus Graec. oder Lat. ergänzt werden; denn Bobb. steht mit der Omission ganz allein.

1, 25: Das „in ea“ nach „permanserit“ in der Vulg. stammt schwerlich aus dem Griechischen, da es dort nur die spärlichsten Zeugen hat. Woher es stammt, läßt sich nicht ermitteln; vielleicht wollte Hieronymus das *παραμείνας* genau wiedergeben.

In 2, 22 bot Bobb. „cooperatur“ (mit ℵ*A; auch ff hat den Indikativ), die Vulgata hat „cooperabatur“ eingesetzt (so ℵ^{c}BCKLP).

Hier liegt die Annahme einer Beeinflussung durch den Graec. nahe.

In 4, 13 endlich hat Vulg. „ibi (= ἐκεῖ) mit fast allen Zeugen geschrieben (in Bobb. fehlt es mit A u. minusc. 13); da es aber auch von ff und Specul. geboten wird, kann nicht entschieden werden, ob Hieron. es dem Graec. oder Lat. verdankt.

Die umständliche Feststellung hat ein ganz eindeutiges Resultat ergeben: Die Vulgata (im Jakob.) ist durchweg nichts anderes als eine konservative, fast überall glückliche Verbesserung des im Bobb. vorliegenden Textes ohne nachweisbare Rücksicht auf einen griechischen Text[1]. Der Vulgatatext verhält sich zum Text von Bobbio[2] nicht, wie sich in tausend Fällen Abschriften von Texten zu einander verhalten, sondern er stellt sich fast Vers für Vers als die planvolle Rezension eines Kritikers dar[3] (vgl. das analoge Verhältnis zum Brixianus bei den Evangelien). Dann aber ist dem Ergebnisse nicht mehr auszuweichen: Wir haben hier bis ins Detail die Arbeit des Hieronymus vor uns und können uns durch Vergleichung des Bobb. mit der Vulgata ein sicheres Bild seiner Arbeitsweise am Apostolos machen[4]. Was wir soeben an Beobachtungen zusammengestellt haben über das Verhältnis der Vulg. zum Bobbiensis, stellt eben die Arbeit des Hieronymus dar. Es ergibt sich also:

(1) er hat schwerlich hier griechische Handschriften bei seiner Revision eingesehen;

---

1) Denn der eine Fall 2, 22 kann an dem Ergebnis nichts ändern.

2) Die Übersetzung des Briefs, wie sie in der Handschrift von Bobbio vorliegt, muß dem Hieronymus in einer Handschrift vorgelegen haben, die dem Bobb. erstaunlich nahe verwandt war. Einige von den ca. 50 Korrekturen des Hieronymus werden übrigens wahrscheinlich keine Korrekturen sein, sondern einfach Lesarten seines Exemplars der Übersetzung. Aber nur auf wirkliche Kleinigkeiten kann sich das beziehen.

3) Man möge einen ähnlichen Fall nachweisen, wo zwei Manuskripte (A, B) sich im wesentlichen gleich sind, aber die ca. 50 Varianten sich sämtlich als Verbesserungen des A durch B darstellen. Kann man einen gleichen Fall beibringen, so liegt eben auch hier planvolle Recensio vor und kein Zufall.

4) Daß White und die Kritiker seiner Ausgabe das nicht gesehen haben, ist schwer verständlich.

(2) er hat die Substanz der lateinischen Übersetzung, die ihm vorlag, ganz intakt gelassen;

(3) er hat schlechte, sprachlich anstößige oder unzureichende lateinische Ausdrücke glücklich verbessert, den Text mit leiser Hand geglättet und namentlich auf die Tempora und Modi sein Augenmerk gerichtet;

(4) er hat unbedeutende Fehler verbessert (grobe Fehler gab es in der Übersetzung, die ihm vorlag, nicht)[1]. Darüber hinaus hat er nichts getan; aber sein konservatives Verfahren war angemessen, nachdem er sich im allgemeinen von der Güte der Übersetzung überzeugt hatte[2].

---

1) Über seine Korrekturen grober Fehler im Apostolos s. seine eigene Mitteilung oben S. 11. Dort bringt er drei „Beispiele". Aber waren es überhaupt viel mehr?

2) Im Bobb. stand auch I Petr. (s. die Ausgabe von White p. XX, 46 sq.). Leider sind nur die Verse 1, 1—12 u. 2, 4—10 zu lesen (unter dem Siglum „s" sind sie im Apparat verwendet worden). Die Vergleichung zeigt mit Evidenz, daß auch hier Hieron. dieselbe Übersetzung benutzt hat, die im Bobb. vorliegt. Aber während das Verhältnis zwischen Vulg. uud Bobb. beim Jakobusbrief ein ganz klares ist, indem Hieron. ein Manuskript benutzt hat, welches sich wie ein Zwilling zum Bobb. verhielt, ist das hier wohl nicht der Fall gewesen; denn die Übersetzung im Bobb. weist Züge auf, die die Annahme nahe legen, daß die Vorlage des Hieron. etwas anders lautete. So läßt Hieron. (s. o.) in 1, 7 mit Augustin und Fulgentius „quod perit" aus; es findet sich aber im Bobb. So bietet der Bobb. in 1, 10 „gratia dei", die Vulg. nur „gratia". So läßt Bobb. mit Augustin 1, 8 „diligitis" fort; es findet sich in der Vulg. Aber in den übrigen Fällen freilich ist das Verhältnis der Vulg. zum Bobb. genau so wie beim Jakobusbrief. Bobb. bietet 1, 2 „obsequium", Vulg. besser „oboedientia"; Bobb. 1, 2 „sparsio", Vulg. besser „aspersio"; Bobb. 1, 11 „post haec glorias", Vulg. besser „posteriores glorias". Bobb. 1, 11 „in quibus vel quale in tempus" [„quibus" als Plural mißverstandenes τινα], Vulg. richtig: „in quod vel quale tempus". In 1, 11 sind in Vulg. die beiden unnützen „qui" gestrichen; in 1, 1 ist ein unnützes „et", in 2, 7 ein unnützes „iste" getilgt, in 1, 3 ein scheinbar unnützes „et" wiederhergestellt; in 1, 7 ein im Lateinischen nötiges „sit" eingefügt. In 1, 8 ist ein falscher Imperat. in den Indic., in 2, 5 ein falsches Partiz. richtig in den Infinitiv verwandelt. In 2, 8 ist ein klärendes „his" vor „qui" eingeschaltet. Man sieht, es steht in diesen Fällen genau so wie beim Jakobusbrief. Die Annahme Whites, der Text des I. Petrusbriefs im Bobb. sei „a stream of late African text", weil er mehrfach mit q, Facundus und Fulgentius zusammenstimme, vermag ich somit nicht zu teilen; vielmehr bieten sie (mit Augustin) im Jakobus-

Für die Textkritik ergibt sich daraus die sichere Bestätigung der Annahme, welche die Durchforschung der Texte bereits sehr nahe gelegt hat, daß wir es in der Vulgata der katholischen Briefe ganz wesentlich mit der „Itala" zu tun haben, weil der Anteil des Hieronymus sich fast ausschließlich auf Innerlateinisches bezieht und der griechische Text dadurch höchst selten betroffen wird. Im Textapparat zum Jakobusbrief muß die Vulgata jetzt ganz ausfallen und einfach durch den Bobb. ersetzt werden, soweit er vorhanden ist; was der Vulgata neben dem Bobb. eigentümlich ist, muß unter „Hieronymus" gestellt werden [1].

Noch einer Beobachtung aber ist schließlich hier zu gedenken: der Bobb. geht an Stellen, wo Hieronymus ihn korrigiert hat, fünfmal mit A (auch wo A allein steht oder fast allein, s. minusc. 13). Hieraus folgt, daß die Affinität der Vulg. mit A, die wir überall bemerkt haben, nicht der verbessernden Arbeit des Hieronymus verdankt wird, sondern ihren lateinischen Vorlagen selbst angehört. Das fällt für die textkritische Bedeutung von A, den man den gewiß ausgezeichneten Codd. ℵB gegenüber unterschätzt hat, stark ins Gewicht.

So hat die Untersuchung des Jakobusbriefes, die zunächst so ergebnislos schien, doch ein höchst wichtiges, ja einzigartiges Ergebnis gebracht: wir haben die Vorlage des Hieronymus für seine Revisionsarbeit an einem Briefe kennen gelernt, und sind nun besser über seine Arbeit am Apostolos orientiert als über seine Arbeit an den Evangelien, obgleich er diese mit einer „aufklärenden" Vorrede versehen hat, jene nicht. Was sollte er auch mitteilen, wenn doch seine Revision so konservativ war und wenn er den Originaltext, nachdem er sich von der Güte der Übersetzung im allgemeinen überzeugt hatte, wahrscheinlich im einzelnen gar nicht herzugezogen, bzw. nur bei den seltenen Stellen, wo der Lateiner Unsinn bot, nachgeschlagen hat?

---

brief denselben Text, der der Vulgata zugrunde liegt, nur ist er in dieser verbessert.

1) Nachdem der geringe Anteil des Hieronymus an der Substanz des Textes im Apostolos nachgewiesen ist, versteht man auch, warum sich Hieronymus trotz seiner Revision an diesen Text nicht gebunden fühlte, sondern ihn bei seinen späteren Arbeiten immer wieder zugunsten griechischer Handschriften, die ihm gerade vorlagen, verlassen hat.

Ergebnisse.

(1) Ergebnisse der Untersuchung der Vulgata für den definitiven Text der katholischen Briefe, gegenüber dem Konsensus der vier modernen Ausgaben.

(A) sicher oder höchst wahrscheinlich:

I Joh. 3, 10 μὴ ὢν δίκαιος > μὴ ποιῶν δικαιοσύνην (s. S. 68) (mit Lachmann),

„ „ 3, 20 ἡ καρδία ἡμῶν > ἡ καρδία (s. S. 64),

„ „ 4, 3 λύει > μὴ ὁμολογεῖ (s. S. 68),

„ „ 5, 6 ὁ Χριστός > τὸ πνεῦμα (s. S. 69),

„ „ 5, 10 τὴν μαρτυρίαν τοῦ θεοῦ > τὴν μαρτυρίαν (s. S. 71), (mit Lachmann),

„ „ 5, 10 τῷ υἱῷ > τῷ θεῷ (s. S. 71) mit Griesbach und Lachmann),

„ „ 5, 17 ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον > ἔστιν ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον (s. S. 71),

„ „ 5, 18 ἡ γέννησις (ἐκ) τοῦ θεοῦ > ὁ γεννηθεὶς ἐκ τοῦ θεοῦ (s. S. 65),

II Joh. 9 καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα > καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν (s. S. 72) (mit Tischendorf in der älteren Ausgabe),

III Joh. 9 ἔγραψα ἄν > ἔγραψά τι (s. S. 73),

I Petr. 1, 8 μέν > om (s. S. 87),

„ „ 1, 8 wahrscheinlich πιστεύετε > om. (s. S. 87),

„ „ 2, 23 ἐλοιδόρει > ἀντελοιδόρει (s. S. 89),

„ „ 2, 23 ἀδίκως > δικαίως (s. S. 89),

„ „ 3, 14 πάσχοιτέ τι > πάσχοιτε (s. S. 80),

„ „ 3, 22 καταπιὼν θάνατον, ἵνα ζωῆς αἰωνίου κληρονόμοι γενηθῶμεν > om. (s. S. 83),

„ „ 5, 3 ἐκ ψυχῆς om. > (s. S. 80),

Jud. 5 Ἰησοῦς > κύριος (s. S. 95) (mit Griesbach und Lachmann),

II Petr. 1, 2 τοῦ κυρίου ἡμῶν > τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν (s. S. 103),

„ „ 1, 4 sehr wahrscheinlich δι’ ὅν > δι’ ὧν (s. S. 103),

„ „ 1, 5 καὶ αὐτοί > καὶ αὐτὸ τοῦτο δέ (s. S. 104) (mit Griesbach und Lachmann),

II Petr. 2, 4 κολαζομένους τηρεῖν > τηρουμένους (s. S. 105) (mit Lachmann),
„ „ 2, 8 οἵ . . . . ἐβασάνιζον > ἐβασάνιζε (s. S. 105),
„ „ 2, 12 φυσικῶς > φυσικά (s. S. 106),
„ „ 2, 13 ἀγάπαις > ἀπάταις (s. S. 109) (mit Griesbach und Lachmann),
„ „ 2, 18 ἀσελγείας > ἀσελγείαις (s. S. 106) (mit Griesbach)
Jakob. 3, 5 μέν > om. (s. S. 114),
„ 4, 13 μέν > om. (s. S. 114),

(B) Alternativ-Lesarten, die sich aus der Untersuchung ergeben haben:

I Joh. 1, 4 ὑμῖν > ἡμεῖς (s. S. 67),
„ „ 2, 13. 14. γράφω > ἔγραψα (s. S. 67),
„ „ 2, 27 μενέτω > μένει (s. S. 68),
„ „ 4, 2 γινώσκεται > γινώσκετε (s. S. 68),
„ „ 4, 16 πιστεύομεν > πεπιστεύκαμεν (s. S. 69),
„ „ 4, 20 πῶς > οὐ (s. S. 69),
„ „ 5, 9 ἥ μείζων ἐστίν > om. (s. S. 63),
„ „ 5, 20 τὸν ἀληθινὸν θεὸν καὶ ἐσμὲν (ὦμεν) ἐν τῷ ἀληθινῷ υἱῷ αὐτοῦ (ohne 'Ι. Χρ.) > andere Fassungen (s. S. 72),
III Joh. 4 χάριν > χαράν (s. S. 72),
I Petr. 1, 12 εἰς ὅ > εἰς ἅ (s. S. 88),
„ „ 2, 8 ἀπιστοῦντες > ἀπειθοῦντες (s. S. 81; vielleicht ist auch an den anderen Stellen ἀπιστεῖν zu lesen),
„ „ 2, 5 ἱεράτευμα > εἰς ἱεράτευμα (s. S. 89),
„ „ 4, 14 κατὰ μὲν αὐτοὺς βλασφημεῖται, κατὰ δὲ ὑμᾶς δοξάζεται > om. (s. S. 91),
Jud. 6 δέ > τε (s. S. 95),
„ 9 ὁ δέ > ὅτε (s. S. 95),
„ 12 αὐτῶν > ὑμῶν (s. S. 95).

Die zahlreichen Fälle zusammenzustellen, in denen eine von einem der modernen Herausgeber (gegen die anderen) bereits bevorzugte Lesart durch das Zeugnis der Vulgata m. E. sichergestellt wird, darauf verzichte ich. Neben zahlreichen Quisquilien hier seien aber *οἴδατε πάντα* (I Joh. 2, 20), *εἰργάσασθε* (II Joh. 8), *σκληρῶν* ohne *λόγων* (Jud. 15), *ἐλέγχετε* (Jud. 22), *οὓς δέ* (Jud. 23), *διὰ τῶν καλῶν ἔργων* (II Petr. 1, 10), *σειραῖς*

(II Petr. 2, 4), *ἀκαταπαύστους* (II Petr. 2, 14), *κομιούμενοι* (II Petr. 2, 13), *ἐπαγγέλματα* (II Petr. 3, 13) hervorgehoben. In den meisten Fällen, in welchen die modernen Herausgeber auseinandergehen, ist die Lesart zu bevorzugen, welche die lateinische Überlieferung bzw. die Vulgata für sich hat; denn die entgegenstehende Lesart ist in der Regel aus nicht gerechtfertigter Bevorzugung des Cod. B (bzw. ℵB) in den Text gelangt.

(2) Ergebnisse für die Prinzipien der NTtlichen Textkritik, besonders im Hinblick auf die Vulgata.

Mit dem letzten Satze des vorigen Abschnitts ist bereits ein Ergebnis bezeichnet — die Notwendigkeit der Zurückschiebung des Cod. B (bzw. ℵB). Damit hat schon Soden begonnen, aber noch nicht energisch genug; die Untersuchung der Vulgata hat die Forderung ergeben, auf diesem Wege fortzuschreiten. Natürlich werden beide Codices stets besonders wichtige Zeugen des Textes bleiben; aber man hat ihre Bedeutung übertrieben. Ein zweites Ergebnis ist die höhere Wertschätzung des Cod. A. Damit wird ihm das Ansehen, das er früher hatte, wieder zurückgegeben. Sein Zusammengehen mit der Vulgata ist nicht eine Folge der Arbeit des Hieronymus, sondern die alte lateinische Übersetzung selbst ist mit A nahe verwandt [1], wenn auch das Verhältnis bei den verschiedenen Briefen nicht genau dasselbe ist. Es scheint aber von nicht geringer Wichtigkeit zu sein, daß das Verhältnis bei den johanneischen Briefen und dem I. Petrusbrief, die gewiß am frühesten übersetzt sind, ein besonders nahes ist. Übrigens ist die Zahl der Fälle nicht gering, in denen allein A unter allen Majuskelcodd. mit der Vulgata geht [2]. Eine besonders beachtenswerte Lesart liegt aber dann vor, wenn Vulg. ℵA zusammenstehen und dazu noch von einer oder der anderen orientalischen Version begleitet sind. Das führt auf das dritte Ergebnis: die höhere Wertschätzung der Versionen überhaupt. Aus dem Apparat wird man gelernt haben, wie oft die Vulgata mit der Mehrzahl der anderen Versionen geht und dabei den guten Text

---

1) Besonders schlagend tritt das beim Jakobusbrief hervor; hier geht die Vorlage der Vulgata, der Cod. Corb., 1, 23; 2, 18. 22; 4, 13; 5, 9 mit A, während die Vulgata korrigiert.

2) S. I Joh. 1, 5; 2, 2. 17; 3, 20; 4, 6. 12. 16[bis]. 19[bis]; 5, 10[bis]. 20[ter]; II Joh. 9. 12; III Joh. 13; I Petr. (3, 18); 4, 19; Jud. 6. 12; II Petr. 1, 5. 8. 12; 2, 11; 3, 13; Jak. 2, 3; 4, 14.

vertritt; selbst mit sah und copt. (bzw. mit beiden) geht sie nicht selten. Dieser Konsensus ist stärker zu würdigen, als bisher geschehen ist; eine Sicherstellung dieses Ergebnisses wird aber erst gegeben sein, wenn diese Versionen an sich und in ihrem Verhältnis zur Vulgata genauer geprüft sind, als dies im Rahmen dieser Untersuchung geschehen konnte. Es erscheint paradox, aber es hat sich mir bereits bei vielen Stellen bewährt: gerade weil die Fülle der griechischen Handschriften und Lesarten so groß ist, tut man gut, bei allen wichtigen Stellen zuerst die alten Versionen zu befragen und dann erst den Dissensus des Originaltextes zu würdigen. Bei dieser Befragung ist aber die Vulgata in die erste Linie zu rücken; denn sie hat bei den meisten Büchern des NT.s das Präjudiz höchsten Alters für sich, und der Geist, die Ausdrucksmittel und die Syntax der lateinischen Sprache stehen dem Geist der griechischen ungleich näher als die orientalischen Sprachen. Hätte man im 16. Jahrhundert, als man im Abendland sich um den Originaltext des NT.s zu bemühen anfing, einen guten Vulgatatext gehabt — man besaß ihn freilich nicht — und ihn mit Hülfe einer beliebigen griechischen Handschrift sorgfältig ins Griechische zurückübersetzt, so hätte man einen besseren Text erhalten, als ihn irgendeine damals zugängliche griechische Handschrift bot. Ja man darf behaupten, daß man noch heute durch solche Rückübersetzung einen Text erhält, der dem Texte sowohl einer einzelnen griechischen Handschrift als einer der Familien in vieler Hinsicht überlegen ist. Indessen möchte ich diesen Satz zunächst auf die Evangelien und die katholischen Briefe einschränken und in bezug auf die letzteren den Jakobusbrief ausnehmen. Für den Originaltext dieses Briefes ist es direkt so gut wie gleichgültig, ob wir die Vulgata haben oder nicht; indirekt ist aber auch sie hier recht nützlich, um mit ihrem Gewicht für die richtigen Lesarten einzutreten. Vielleicht wird sich Ähnliches für die Paulusbriefe ergeben.

Weiter ist auf das Ergebnis der Untersuchung hinzuweisen, daß nicht nur die lateinische Überlieferung, sondern auch speziell die Vulgata richtige Lesarten erhalten hat, die sich sonst nirgendwo mehr finden oder wenigstens im Originaltext fehlen. Daß es in der syrischen Überlieferung ähnlich ist, beweisen für die Evangelien der Syrus Curetonianus und Syrus Sinaiticus. Untergang der

richtigen Lesart im Originaltext ist übrigens auch in solchen Fällen anzunehmen, in denen nur eine oder zwei junge griechische Handschriften mit der Vulgata gehen (z. B. minusc. 13. 34); denn sie sind nach der Vulgata korrigiert.

Endlich hat sich durch diese Untersuchung ein Problem geklärt, für dessen Lösung wir bisher keine Hilfsmittel besaßen: der Anteil des Hieronymus an dem Text des Apostolos der Vulgata, bzw. die Feststellung der Art seiner Arbeit. Der Codex rescriptus Corb. bot für den Jakobusbrief die Möglichkeit, einen sicheren Blick in die Arbeitsweise des Hieronymus zu tun. Hier ergab sich, daß Hieronymus gegenüber seiner altlateinischen Vorlage sehr konservativ verfahren ist und sie wesentlich unverändert gelassen hat. Seine Änderungen sind fast ausschließlich stilistischer Art gewesen, die den Gedanken und Wortlaut des Originaltextes nicht oder so gut wie nicht betroffen haben. Daß er griechische Codices zur Revision herangezogen hat, läßt sich nicht nachweisen, ja kaum an einer Stelle vermuten. Somit ist in den katholischen Briefen der Vulgatatext eine wohl erhaltene und stilistisch etwas verbesserte sehr alte lateinische Interlinear-Übersetzung des Grundtextes.

Nachtrag.

S. 65 Z. 4: Zu den Zeugen für *γέννησις* (I Joh. 5, 18) tritt noch der Cod. Italae „q“, der „nativitas“ bietet (freundlicher Hinweis v. Sodens).

